

fOLIA
THEOLOGICA
ET CANONICA

2023

■ XII (34/26)

FOILIA 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 LAURINYEZCZ
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)

COMMITTEE OF PERMANENT REFEREES:

PÉTER ERDŐ
Bruno ESPOSITO, O.P.
Damián Guillermo ASTIGUETA, S.J.
Nicolás Álvarez DE LAS ASTURIAS
Hugh BARBOUR, O.Praem.
Giovanni MINNUCCI
Yves KINGATA
Andreas KOWATSCH

Alessandro RECCHIA
Joaquín SEDANO RUEDA
Thierry SOL
Steven A. SCHOENIG, S.J.
Patrick VALDRINI
Antonio VIANA TOMÉ
Harald TRIPP
José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

2023

■ XII (34/26)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Publishing House, Budapest

TABLE OF CONTENTS

SACRA THEOLOGIA

- MIHÁLY KRÁNITZ, *Promoting theology. Thinking together with Pope Francis. Circumstances of the birth of the new motu proprio Ad theologiam promovendam* 11
- SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries* 21

IUS CANONICUM

- PÉTER ERDŐ, *El sacramento del orden y potestad de régimen en la iglesia* 37
- JULIO GARCÍA MARTÍN, CFM, *Las prelaturas personales (Parte I)* 47
- PABLO GEFAELL, *La riforma del diritto penale orientale* 95
- GORAN JOVICIC, *Mandatory reporting legislation and the seal of confession in light of the prevention of child abuse and religious freedom – Part III* 109
- SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., *The reorganized structure and functioning of the Roman Curia – A comparative analysis in the light of earlier canon law sources* 133

PROCEEDINGS OF THE ‘GREAT MISSION COMMANDMENT’ PROJECT OF THE INTERNATIONAL CANON LAW HISTORY RESEARCH CENTER, I.

- PÉTER ERDŐ – JULIO GARCÍA MARTÍN, CFM, *La missione come principio organizzativo della chiesa – La missione dei laici, dei presbiteri e dei vescovi* 151
- MARCOS TORRES FERNÁNDEZ, *Conversión y bautismo en la disciplina canónica carolingia de los siglos VII–IX* 171
- NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La “Gran Misión” durante los siglos X y XI: Expansión y reforma* 193
- JOSÉ MIGUEL VIEJO-XIMÉNEZ, *“Predicare, baptizare saracenos ad fidem noviter venientes, et reconciliare apostatas” marco canónico de la actividad misionera de la orden de los predicadores en el norte de África (1225–1256): Predicación, conversión y bautismo según Raimundo de Peñafort* . . . 211

YVES KINGATA, <i>Das Konzil von Trient in seiner bedeutung für die kanonistik anmerkungen zu einigen aspekten des heiligungsdienstes</i>	267
ALESSANDRO RECCHIA, <i>Il grande comandamento missionario e la nascita della missione moderna: le origini della congregazione di Propaganda Fide e L'elaborazione di un diritto missionario</i>	303
RECENSIONS	
LIPARI, N. – PITTA, A., <i>La Giustizia. Bibbia e Giurisprudenza in dialogo</i> , Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, pp. 144 (<i>P. Bruno Esposito, O. P.</i>)	325
MULHERON, S. M., <i>Delicts “contra sextum Decalogi praeceptum”:</i> <i>Historical Development and Canonical Application</i> (Dissertationes, Series Canonica – LXV), Edizioni Santa Croce, Roma 2023, pp. 348 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	326
DEL POZZO, M., <i>L'Ordine Costituzionale del Popolo di Dio. Compendio di Diritto Costituzionale Canonico</i> (Subsidia Canonica 41, Manuali), Edizioni Santa Croce, Roma 2023, pp. 242 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	330
DEL GIUDICE, U. R., <i>Teologia del diritto canonico ed istanze antropologiche. Relazioni storiche ed applicazione attuali</i> (Corona Lateranensis), Lateran University Press, Città del Vaticano 2021, pp. 595 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	334
NOTITIAE	337
SERIES ET PERIODICA	
CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA	339

IN MEMORIAM

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE
(† May 30th 2023)

WINFRIED AYMANS
(† August 6th 2023)

HUBA RÓZSA
(† October 1st 2023)

SACRA THEOLOGIA

Mihály KRÁNITZ

**PROMOTING THEOLOGY.
THINKING TOGETHER WITH POPE FRANCIS**

*Circumstances of the birth
of the new motu proprio Ad theologiam promovendam*

INTRODUCTION; I. WHAT IS THEOLOGY EXACTLY?; II. WHAT THE PAPAL DOCUMENT ACTUALLY ASKS OF THEOLOGY?; III. WHAT DOES THEOLOGY NEED TODAY?; IV. WHERE THEOLOGY FINDS ITS PLACE?; V. WHAT DOES POPE FRANCIS EXPECT FROM THE PHENOMENON OF THEOLOGY?

KEYWORDS: synodal missionary, ‘outgoing’ theology, cultural transformations, cultural revolution, fundamentally contextual theology, transdisciplinary

PAROLE CHIAVE: sinodale missionaria, teologia ‘in uscita’, trasformazioni culturali, rivoluzione culturale, teologia fondamentalemente contestuale, transdisciplinare

INTRODUCTION

On 1 November 2023, Pope Francis renewed the statutes, published in Italian, of the Vatican Pontifical Academy of Theology, an institution under the supervision of the Dicastery for Culture and Education, whose rules of operation were last approved by Pope John Paul II in 1999.¹ For nearly a quarter of a century, this five-point apostolic letter has provided the guidelines for the theological education institution, which has been the priority of the Roman popes, and which has as its fundamental aim the study of theology and philosophy. In his circular letter *Fides et ratio* (On the relationship between faith and reason), the saint Pope gave a prominent place to the dialogue between theology and philosophy.² Here the Pope praised the thought of St. Thomas Aquinas,

¹ Cf. IOANNES PAULUS II, *Inter munera Academicarum* (28 ian. 1999): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1999/documents/hf_jp-ii_apl_19990128_inter-munera-academicarum.html (consulted: January 3rd 2024).

² The Second Vatican Council itself, in its decree on the renewal of theology (OT 16) *Optatam totius*, stresses: “Then, in order to shed the fullest possible light on the mysteries of salvation, students must learn to penetrate them more deeply and to perceive their context, under the guidance of St Thomas, by means of speculation. They should be taught to recognize the same mysteries as present and operative in liturgical actions and in the life of the Church as a whole. They should learn to seek solutions to human problems in the light of revelation, to apply the eternal truths of revelation to the changing circumstances of human affairs and to communicate them in a way appropriate to the man of the present age.”; cf. <https://www.vatican.va/archive/>

expressing its enduring originality. St Thomas can rightly be called an apostle of the truth, and the Pope also applies the term Angelic Doctor (*doctor angelicus*) to the great theologian of the Middle Ages, who was able to build a fundamental harmony between faith and reason. Pope Wojtyła refers to the fact that „At the dawn of the third millennium, many cultural conditions have changed”, and also that „Very significant progress has been made in the field of anthropology”. John Paul II „with knowledge and mature deliberation, and the fullness of my Apostolic authority and granting them the force of Apostolic approval”, makes his decision on this Statute.

In his new document on the nature of theology, to promote theology in the future, Pope Francis states that we cannot limit ourselves abstractly to re-proposing formulas and schemes from the past. In the instruction *Ad theologiam promovendam*, Pope Francis states that theology must “prophetically interpret the present” and “see new itineraries for the future”. He explains that cultural transformations have repeatedly taken place and that theology must interact with other disciplines, i.e. it must have a “relational dimension (...) inserted in a web of relationships”.

Both Pope John Paul II and Pope Francis emphasize cultural change and dialogue in their provision for theological renewal. However, while they proposed the theology and methodology of St Thomas Aquinas, they were confronted with radical changes (‘Quello che stiamo vivendo non è semplicemente un’epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento d’epoca’, *Ad theologiam promovendam*, 1)³. Likewise, there were critical voices at the time of the text’s creation, and the Pope’s instruction provoked dissenting opinions.⁴ “Forward” theology is needed for the missionary, synodal and an outgoing Church.⁵ Pope

[hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html](https://www.vatican.va/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html) (consulted: January 3rd 2024).

³ FRANCISCUS, MP. *Ad theologiam promovendam* (1 nov. 2023): “What we are experiencing is not simply an era of change, but a change of era”. For the text, see https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (consulted: January 3rd 2024).

⁴ See <https://www.oursundayvisitor.com/ad-theologiam-promovendam-threatens-to-make-theology-tasteless-salt/> (consulted: January 3rd 2024).

⁵ Cf. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html (consulted: January 3rd 2024). The purpose of the earlier document was that “the mission of the church, the spread of the gospel, requires not only that the gospel be proclaimed to an ever-widening circle and to an ever-increasing number of men and women, but also that the power of the gospel itself should permeate thinking, judgment and behavioral norms. In short, it is necessary that the gospel should permeate the whole of human culture”. John Paul II came to similar conclusions as Pope Francis: “Indeed, the Church’s mission of spreading the Gospel not only demands that the Good News be preached ever more widely and to ever greater numbers of men and women, but that the very power of the Gospel should permeate thought patterns, standards of judgment, and norms of behavior; in a word, it is necessary that the whole of human culture be steeped in the Gospel.” This is essential for a Church that “goes forth”! All the more so because today we are not only living in a time of

Francis briefly reviews the history of the theological academy founded in 1718 by Pope Clement XI (*Ad theologiam promovendam*, 2).

In 2017, Pope Francis, with the collaboration of the Congregation for Education, issued an Apostolic constitution, *Veritatis gaudium*, renewing the former document *Sapientia Christiana*, edited by Pope John Paul II in 1979. In its preface, this Apostolic Constitution already refers to the cultural situation now indicated by *Ad theologiam promovendam*, which makes it necessary to develop theology.⁶

I. WHAT IS THEOLOGY EXACTLY?

Theology, as the name suggests, means talking about God. However, thinking about God is as old as humanity. This is confirmed by many religions, not least philosophy itself, whose main aim is to provide answers to the questions that trouble people. This has manifested itself in various forms throughout human history. Indeed, each generation must answer questions about its own origins, destiny and future. Culture, reflecting man's desires, hopes and experiences of the supernatural, has contributed greatly to this. The chosen people also drew much of the formulation of monotheism from the religiosity of the general and their environment. The writings of the Law and the Prophets are already mature forms of Old Testament theology. Salvation in Jesus Christ made the exclusivity of the Christian message clear and universal. The formulation of faith is the first Christian theological expression, the development of which is based precisely on the promise of Jesus that "the Holy Spirit will lead you into all truth" (John 16:13), was able to articulate the good news of salvation for all human beings. The content is therefore unchanging, but the form of expression can change.

changes but are experiencing a true epochal shift, marked by a wide-ranging "anthropological" and "environmental crisis". Indeed, we daily see "signs that things are now reaching a breaking point, due to the rapid pace of change and degradation; these are evident in large-scale natural disasters as well as social and even financial crises". In a word, this calls for "changing the models of global development" and "redefining our notion of progress". Yet "the problem is that we still lack the culture necessary to confront this crisis. We lack leadership capable of striking out on new paths" (*Sapientia Christiana*, Foreword, I.).

⁶ FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium* (29 ian. 2018), Foreword: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/01/29/180129c.html> (consulted: January 3rd 2024).

II. WHAT THE PAPAL DOCUMENT ACTUALLY ASKS OF THEOLOGY?

The *motu proprio* refers to the forms and abstract patterns of the past, as opposed to the prophetic interpretation of the present and the charting of new paths for the future, all to illuminate the expression “the change of era” to which Pope Francis referred in his address to the Curia in Rome on 21 December 2013. The Church has always struggled against speaking of the liberating event of Christ in abstract terms. This is shown precisely by the theological eras that characterized Christian theology in the first centuries, such as the Apostolic Fathers, the Cappadocian Fathers and the writings of Pope Leo the Great. They bear the hallmarks of an age, but they are also indispensable for the development of theology, and from these ancient writings theology today can draw strength.

The early Christian era was naturally followed by the great theological summaries, based on the spiritual and intellectual works of St. Bernard, St. Thomas Aquinas and others. Just as life is always evolving and changing, so too theology is characterized by the many aspects that determine its development. From the end of the 19th century until the first half of the 20th century, the so-called modernist crisis revealed a compulsion to adopt neo-Scholasticism as a method and neo-Thomism as a content. It is interesting to note that the great theologians of the 20th century actually built on this solid foundation (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Yves Congar, Henri de Lubac, Avery Dulles), while at the same time benefiting from the results of liturgical and biblical renewal and the rediscovery of the Church Fathers.

In Hungarian liturgical field, the two-volume *Enchiridion liturgicum* (Rome, 1966) by the Benedictine Polikárp Radó was an outstanding work of great value for liturgical theology. With the Second Vatican Council a new era certainly began, but this can be said with no little exaggeration of every generation, and changes in the world, culture and history have always brought something new to the formulation of theology. At the same time, we must also take into account what Vatican II teaches: “The Church guards the heritage of God’s word and draws from it moral and religious principles without always having at hand the solution to particular problems.”⁷

III. WHAT DOES THEOLOGY NEED TODAY?

Article 2 of the Apostolic Letter mentions the ‘constant need’ to put theology at the service of the world and the Church. What Jesus says to the apostles applies to us, “I have chosen you out of the world” (Jn 15:19), but at the same

⁷ *Gaudium et spes*, 33.

time he sends us into the world: “Go into all the world and preach the gospel to every creature” (Mk 16:15). The new emphasis is to explore and deepen theological themes of particular importance (*Ad theologiam promovendam*, 2). In fact, this has happened in every age, since questions of faith or morals that arise in the present have determined the future.

The councils are a prominent stage in this process. For example, the Nicene-Constantinopolitan Creed has not had to be changed for 2000 years. It is worth noting that in the first centuries, theologians became the bishops who formulated or, when necessary, defended the doctrine of the faith. Perhaps the most striking example of this is the letter of St. Cyprian, who, anticipating the current era of *synodality*, states: “In fact, what our fellow presbyters Donatus and Fortunatus and Novatus and Gordius wrote to me, *I alone could not write back*, when from the beginning of my episcopate *I decided to do nothing without your advice and the consent of my people*, but when I come to you by the grace of God, we will *discuss together* what has been done or what must be done, as mutual honour requires.”⁸

Here, in fact, what Pope Francis asked for in the renewal of theology was fulfilled earlier, that we try to better respond to our mission from the theological side, because an ‘outgoing’ theology is needed for the synodal missionary Church. Exit does not, of course, mean passing on a ‘reduced’ theology, because the foundations are contained in the various catecheses, which fully meet the requirement of Article 3, to bring the doctrine of the faith closer to the people (*Anche i buoni teologi, come i buoni pastori, odorano di popolo e di strada*). This is the concreteness of Pope Francis, namely that the real problems are not seen well from the center but from the periphery.

In this process, the question must always be asked of what has defined the life of the Church and what remains. In 1975, the International Theological Commission summarized the relationship between the Magisterium and theology in twelve points.⁹ Every fifteen to twenty years, therefore, the Popes always formulate the situation, the mission and the relationship of theology with the Magisterium. At the same time, the theologian must work within the Church, not outside it.¹⁰

⁸ Cf. S. CYPRIANUS, *Opera Omnia, Epistula XIV*, 4, Vindobonae 1871. 512: „quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere, sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus”.

⁹ Theses on the Relationship between the Ecclesiastical Magisterium and Theology (1975), cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_en.html (consulted: January 9th 2024).

¹⁰ Regarding the future of theology, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued on 24 May 1990 an instruction on the ecclesial vocation of theologians, entitled *Donum veritatis*; cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html (consulted: January 9th 2024).

IV. WHERE THEOLOGY FINDS ITS PLACE?

With Second Vatican Council, the very renewal called for by the Pope has already opened the way for the various theologies to all that Pope Francis formulated in his *motu proprio* (Openness to the world, to man in the concreteness of his existential situation, with his problems, his wounds, his challenges, his potential).¹¹ Among the theologies related to ecclesiology, there are also the theologies that are now formulated and expected: the theandric-, the theological-, the communion-, the ecumenical-, the sacramental-, the pneumatic- and the historical direction. Each of these has hitherto involved a large theological literature and a multitude of theologians.

Pope Francis, in article 4 of his letter of demands, speaks of a ‘courageous cultural revolution’ (*coraggiosa rivoluzione culturale*), which must be a *fundamentally* contextual theology, which can be rendered as a contextual *fundamental theology*. This is what the Apostle Peter asks of the first Christians in his first letter: “Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have.” (1Peter 3:15) This letter was intended as a circular letter, and therefore applies to all Christians. In today’s academies of theology, are students not only those preparing for the priesthood, but the majority are lay people. Thus, there are now countless women and men theologians teaching in many ecclesiastical institutions around the world. They are often family men and women, not practicing desk theology, and living in the world, they can smell the people and the streets. For them, being a theologian can also be manifested as an occupation, where the mission of the church is not seen as primary, but as a job, which of course detracts not only from the promotion of theology, but also of the church. The direction of theology is the human person, wherever he or she lives, and its method is the dialogue: “From this point of departure, theology can only develop in a culture of dialogue and encounter between different traditions and different knowledge, between different Christian denominations and different religions, with open engagement between all, believers and non-believers”.¹²

The supreme Pontiff prescribes a culture of dialogue for theology, which has been present since Second Vatican Council, as we find formulated in the conciliar constitution *Gaudium et Spes*: “For thus the ability to express Christ’s message in its own way is developed in each nation, and at the same time there is fostered a living exchange between the Church and the diverse cultures of people”.¹³ Pope Francis sees it as the arduous task of theology not to close in

¹¹ Cf. <https://catholicreview.org/pope-calls-for-contextual-theology-that-responds-to-modern-questions/> (consulted: January 9th 2024).

¹² *Ad theologiam promovendam*, 4.

¹³ *Gaudium et spes*, 44.

on itself and to be able to welcome other knowledge in order to articulate the faith.¹⁴ According to the Second Vatican Council, this work extends to all members of the Church, so that the truth may shine out more fully: “With the help of the Holy Spirit, it is the task of the entire People of God, especially pastors and theologians, to hear, distinguish and interpret the many voices of our age, and to judge them in the light of the divine word, so that revealed truth can always be more deeply penetrated, better understood and set forth to greater advantage”.¹⁵ Even before the Synod, similar ideas were already describing the work of the theologians.¹⁶

Of course, there may be areas where, as the Pope writes, there are indeed risks of ‘isolation and insignificance’, but in fact theology today must be at the service of truth, and therefore in any context it has a duty to reflect on the questions and challenges that arise, on the basis of revelation and ecclesial tradition. This goes hand in hand with the strong form of interdisciplinarity called for by Pope Francis.¹⁷ Pope Francis’ *motu proprio* confirms this already existing expression of practice with originality and critical awareness. In article 6, Pope Francis proposes an aspect to be considered and implemented, namely that theologians should not act alone but in fraternal communion. It is important to have places, including institutional ones, to live and experience collegiality and theological brotherhood.¹⁸

In renewing the statutes of the Pontifical Academy of Theology, Pope Francis emphasizes the wisdom dimension (*dimensione sapienziale*) of St. Thomas Aquinas and the intellectual charity (*carità intellettuale*) of Antonio Rosmini, a term he reserved for theology. In this way, Pope Francis continues in

¹⁴ Cf. *Ad theologiam promovendam*, 5.

¹⁵ *Gaudium et spes*, 44. It is precisely this aspect that Bernard Lonergan SJ (1904-1984) emphasized fifty years ago in his major work, *Method in Theology* (1972), in which he explains that faith is knowledge born of religious love. It can even be, as Pope Francis writes: “The Church is never self-referential”. “The theologians doctrinal contribution is autonomous, but it cannot be solitary or self-referential.” Cf. TAGLIAPIETRA, C., *Cosa si fa quando si fa teologia? Il lavoro del teologo fra esperienza, dottrina e sinodalità*, in *Humanitas* (gennaio-febbraio 2023) 279. See more: VENTURA, G., *La teologia in cammino verso la sapienza del cuore*, Bologna 2023. In her exposition of the “theology of the heart” (*theologia cordis*), the Franciscan monastic theologian focuses on the lived experience of the saints (cap. 4: *Per una teologia del vissuto dei santi*, 115-157).

¹⁶ Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Synodality in the Life and Mission of the Church* (2 mart. 2018), 75: “Ecclesial synodality therefore needs theologians to do theology in a synodal way, developing their capacity to listen to each other, to dialogue, to discern and to harmonise their many and varied approaches and contributions.” Cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html (consulted: January 9th 2024).

¹⁷ *Ad theologiam promovendam*, 5.

¹⁸ *Ad theologiam promovendam*, 6.

article 8, theology has the necessary pastoral ‘stamp’, so that it can deal with concrete situations, because reality always poses a serious challenge. But theologians must also seek to recognize the signs of the times in the context of the salvation brought by Jesus Christ.¹⁹

In the work of the theologian there is already a synodality with the diversity of the various theological branches, as the Congregation for the Doctrine of the Faith put it in its 2011 volume of studies *Theology Today*: “In modern times, there has been an increasing tendency to use the word ‘theology’ in the plural. There is talk of the ‘theologies’ of different authors, periods or cultures. In mind are the characteristic concepts, significant themes and specific perspectives of those ‘theologies’.”²⁰

V. WHAT DOES POPE FRANCIS EXPECT FROM THE PHENOMENON OF THEOLOGY?

Pope Francis speaks of a pastoral ‘stamp’ in relation to theology, which is based on concrete situations in which people live. In this way, understanding people’s thinking becomes a theological place a *locus theologicus*, where many different images of God can be found.²¹

In article 9, the Pope calls for transdisciplinary dialogue, which applies to scientific, philosophical, humanistic and artistic disciplines. In order to achieve this, by “creating an academic community for sharing faith and study, which weaves a network of relationships with other training, educational, and cultural institutions.”²² The Pope’s Apostolic letter concludes by expressing the belief that, by implementing the above, the Pontifical Academy itself, but indeed the theology, will be able to more easily pursue the objectives that the present time requires.

Pope Francis’ theological guidance enriches the discourse on God through a process of synodality, in which the experience of faith, listening and learning

¹⁹ *Ad theologiam promovendam*, 8.

²⁰ Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (29 nov. 2011), 75. Cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html (consulted: January 9th 2024). Pope Benedict XVI identifies the search for God (*quaerere Deum*) as the supreme task of the theologian. Cf. DE GELIS, O., *Le discours au Collège des Bernardins et la tâche de la théologie dans la culture contemporaine*, in *Nouvelle Revue Théologique* 145/4 (octobre-décembre 2023) 641-647. For a summary of Pope Benedict XVI’s theology, see *L’héritage théologique de Benoît XVI. Coopérateur de la Vérité* (Cahier de la NRT), Paris 2023. See more: MARTÍNEZ, J. L., *Per una teologia morale in uscita*, in *La Civiltà Cattolica* (16 dic. 2023/gen. 2024) 523-537.

²¹ The theological place is the concept where the experience of God is found. Earlier, the Spanish Dominican theologian Melchior Cano (1509-1560), from the University of Salamanca, collected theological places in his major work *De locis theologicis*. Among them is a place for human reason.

²² *Ad theologiam promovendam*, 9.

from one another play an important role. Most of these guidelines were already present in the Second Vatican Council and in magisterial documents. With the ongoing Synod, theology has also gained a particular impetus to meet its evangelizing tasks.²³

Abstract

The Synod on synodality also defined the field of theology, which is involved in the formation of new generations of Christians. A few days after the synodal work, Pope Francis issued an apostolic letter in the form of a motu proprio, Ad theologiam promovendam, calling for a ‘paradigm shift’ in the field of Catholic theology. The document, published on 1 November 2023, ordered the renewal of the statutes of the Pontifical Academy of Theology, founded two centuries ago, so that „theology may be at the service of the evangelization of the Church and the transmission of the faith.” Referring to the ‘profound cultural transformations’, Pope Francis presented his vision for the future of Catholic theology, taking as his starting point a broad engagement with contemporary science, culture and people’s lived experience. Catholic theology must undergo a ‘courageous cultural revolution’ in order to become a ‘fundamentally contextual theology’. The Pope contrasted this approach with a theology that is limited to “an abstract recollection of the formulas and schemas of the past” and reiterated his long-standing criticism of ‘desk theology’. The Apostolic Letter explains that a bottom-up rethinking of theology is necessary to promote the evangelizing mission of the Church, because a synodal, missionary and ‘outgoing’ Church can only correspond to an ‘outgoing’ theology. Theology must become ‘transdisciplinary’, a “web of relations, above all with other disciplines and other knowledge.” Priority must be given to people’s ‘common sense’, knowledge, which the Holy Father described as a theological resource in which many images of God live, often not corresponding to the Christian face of God, who alone and always is love. This ‘pastoral stamp’ must be placed on all Catholic theology, so that it can “take as its starting point the different contexts and concrete situations in which people find themselves” and so that theological reflection can help us to recognize the ‘signs of the times.’

²³ FRANCISCUS, Adh. Ap. *Evangelium gaudium* (24 nov. 2013): “The Church, in her commitment to evangelization, appreciates and encourages the charism of theologians and their scholarly efforts to advance dialogue with the world of cultures and sciences. I call on theologians to carry out this service as part of the Church’s saving mission. In doing so, however, they must always remember that the Church and theology exist to evangelize, and not be content with a desk-bound theology.” Cf. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consulted: January 9th 2024).

Astratto

Il Sinodo sulla sinodalità ha definito anche il campo della teologia, che è coinvolta nella formazione delle nuove generazioni di cristiani. Pochi giorni dopo i lavori sinodali, Papa Francesco ha emanato una lettera apostolica sotto forma di motu proprio, Ad theologiam promovendam, in cui si chiede un ‘cambio di paradigma’ nel campo della teologia cattolica. Il documento, pubblicato il 1° novembre 2023, ha ordinato il rinnovo degli statuti della Pontificia Accademia di Teologia, fondata due secoli fa, affinché “la teologia sia al servizio dell’evangelizzazione della Chiesa e della trasmissione della fede”. Riferendosi alle ‘profonde trasformazioni culturali’, Papa Francesco ha presentato la sua visione per il futuro della teologia cattolica, prendendo come punto di partenza un ampio impegno con la scienza contemporanea, la cultura e l’esperienza vissuta delle persone. La teologia cattolica deve subire una ‘coraggiosa rivoluzione culturale’ per diventare una ‘teologia fondamentalemente contestuale’. Il Papa ha contrapposto questo approccio a una teologia che si limita a “un ricordo astratto delle formule e degli schemi del passato” e ha ribadito la sua critica di lunga data alla ‘teologia da tavolino’. La Lettera apostolica spiega che un ripensamento dal basso della teologia è necessario per promuovere la missione evangelizzatrice della Chiesa, perché a una Chiesa sinodale, missionaria e ‘in uscita’ non può che corrispondere una teologia ‘in uscita’. La teologia deve diventare ‘transdisciplinare’, una “rete di relazioni, soprattutto con altre discipline e altri saperi”. Bisogna dare priorità al ‘senso comune’ delle persone, alla conoscenza, che il Santo Padre ha descritto come una risorsa teologica in cui vivono molte immagini di Dio, spesso non corrispondenti al volto cristiano di Dio, che solo e sempre è amore. Questa ‘timbro pastorale’ deve essere data a tutta la teologia cattolica, perché possa “prendere spunto dai diversi contesti e dalle situazioni concrete in cui le persone si trovano” e perché la riflessione teologica possa aiutarci a riconoscere i ‘segni dei tempi’.

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

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**NEW CONSIDERATIONS AND RESULTS IN THE FIELD
OF TEXTUAL CRITICAL IDENTIFICATION AND PUBLICATION
OF CANONICAL SOURCES COMPOSED IN THE FIRST FOUR
CENTURIES***

INTRODUCTION; I. CHARACTERISTICS OF THE ECCLESIASTICAL LEGISLATION OF THE FIRST FOUR CENTURIES; II. THE SPREAD AND CHARACTERISTICS OF THE ‘GERMAN’ METHOD; III. THE NEED TO RECONSIDER THE ‘GERMAN’ METHOD IN THE LIGHT OF RECENT RESEARCH; CONCLUSION

KEYWORDS: Apostolic authority, customary law, early canonical sources, first canonical collections, diplomatic edition, critical edition

PAROLE CHIAVE: Autorità apostolica, diritto consuetudinario, fonti canoniche antiche, prime collezioni canoniche, edizione diplomatica, edizione critica

INTRODUCTION

The Church from the very beginning has had rules of a legal nature.¹ These rules did not merely regulated the relations between those who were baptized in the name of Christ, but were inseparable from Jesus’ teaching on the Kingdom of God, his works and the administration of the sacraments which he instituted, especially the celebration of the Holy Eucharist. The terms ‘People of God’, ‘chosen people’, ‘Israel’ and ‘New Israel’ and their content also cannot be ignored when discussing the development of canon law. For the first Christian communities in Palestine, the ‘tradition of the ancients’ (*traditio*) meant precisely the right of Judaism, as we read in the Mishnah. It is no coincidence, therefore, that the ‘New Israel’ – that is the Church – showed a close relation in institutional and legislative forms at the beginnings. This is also expressed in the fact that the apostles adhered to the ‘Scriptures’, i.e. the Torah and

* This paper is a revised and extended version of my presentation in Hungarian at the 5th *Scriptorium Conference* (November 24th 2022), supplemented with further research results from 2023. It was compiled at the *Coptic Orthodox Cultural Center* (Cairo, Egypt) and the *Monastery of St. Mina* (Mariut, Egypt), then completed at the *British Library* (London), the *Collegio S. Norberto* (Rome), the *Biblioteca Apostolica Vaticana* (Vatican), and at the *Wilmington Community of St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA).

¹ SZUROMI, Sz. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből. Források és intézmények* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III/15), Budapest 2011. 5.

the ‘traditions of the ancients’, and continued to participate in the liturgy of the Temple in Jerusalem and to attend synagogue.² At the same time, however, they gathered for the Breaking of the Bread, the celebration of the redemptive work of Jesus Christ.³ Several aspects of this close relationship have been discussed earlier. Here I would like to draw attention to a characteristic that has not been much examined so far, and which may in the future make a fundamental contribution to the dating and localization of early ecclesial documents (be they even baptismal records). I refer to the use of the Israelite calendar by Christians. The calendar, of course, goes back to Hillel II (†365) and its compilation is dated to 359. However, it should be underlined that this is by no means without precedent, as it was based on the Babylonian calendar, which was built on the so-called *Ummah calendar* of the 21st century BC, and adopted by Judaism during the Babylonian captivity (586-538 BC).⁴ I was able to identify during 2022 a number of original baptismal documents and fragments in Egypt that gave the date of baptism according to the calendar that had been adapted from the Babylonians.⁵

Particular attention should be paid to the administration of the sacraments in the Early Church as the most important source of clarification of canonical norms.⁶ The sacraments of baptism, confirmation and Eucharist are together called sacraments of initiation⁷, since by receiving these sacraments the believer is admitted into the full ecclesial communion.⁸ The first of these, which is also considered to be the gateway to the other sacraments, is baptism, which in both the Western and Eastern traditions is closely related to the sacrament of confirmation.⁹ Jesus himself encourages for baptism in the so-called Great

² ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája – intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog II), Budapest 1995. 87-102.

³ SZUROMI, Sz. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből*, 14-16.

⁴ FALES, F. M., *A List of Umma Month Names*, in *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 76 (1982) 70-71. STERN, S., *The Babylonian Calendar at Elephantine*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000) 159-171.

⁵ The author of this article has made significant basic research in Dayra al-Suryān and in Deir Mari Mina. This involved the textual critical, localization and dating analyses of Egyptian origin papyrus fragments of 2nd – 5th century that have not been analyzed by scholarly research. The results of the research are currently in the process of being published. These results, due to the previous inadequate application of fragment research, have provided significant new and additional data on the earliest ecclesiastical sources, including texts from the time of the Apostolic Fathers.

⁶ SZUROMI, Sz. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 29-52.

⁷ POHLE, J., *The Sacraments. A Dogmatic Treatise, I: The Sacraments in General. Baptism. Confirmation*, London 1919.³ 191-199. WALSH, L. G., *The Sacraments of Initiation* (Geoffrey Chapman Theology Library), London 1988. 70-71. SARAIVA MARTINS, J., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Battesimo Cresima ed Eucaristia* (Subsidia Urbaniana 37), Roma 1988. 30-39.

⁸ LIGIER, L., *De la cena de Jésus à l'anaphore de l'Église*, in *La Maison-Dieu* 87 (1966) 7-51.

⁹ Cf. LÉGASSE, S., *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 77 (1976) 3-40.

Missionary Commandment (Mt 28:19), and already in the *Didache* we find detailed instructions for both baptism and preparation for it (prayer, fasting, asking for forgiveness, vows, confession of faith).¹⁰ The 3rd-century *Traditio Apostolica* specifically refers not only to the rite of baptism, but also to the three years of catechumenate that preceded it.¹¹ It can therefore be seen that in the first three centuries baptism and confirmation were inseparable, so it is no coincidence that the early sources, and later the details of these in the Medieval canon law collections, also refer to the bishop as the minister of baptism.¹² Even in the early period, those who were baptized could partake of the full Eucharistic sacrifice, in other words, of Holy Mass.¹³ The ecclesiastical provisions on baptism constitute a large area of sacramental law, so in what follows I shall examine strictly and narrowly only the measures relating to questions concerning the administration of baptism, with particular emphasis on a few significant aspects.

The question of transmitting the faith occupies an equally prominent place in the early canonical sources. The external attacks of the 2nd century had a strong impact on the consistent expression and defense of authentic Christian doctrine going back to Jesus Christ (especially against the activities of the various sects which deviated from it and spread their heresies). This, however, had a positive effect on the development of the internal organization of the Church and the establishment of orthodox doctrine. The activity of the so-called apologists is typical of this period (e.g., Aristides, St. Justin, Tatian, Athenagoras, St. Theophilus of Antioch, Meliton of Sardis, St. Irenaeus).¹⁴

It can be seen that the birth of the Church's own law cannot be traced back to elements taken merely from Israelite law, applied with a different content, or later to the influence of Roman law and terminology.¹⁵ Already from the very beginning we find the specific and unique internal identity of the liturgical prescriptions, as specific canonical regulations, linked to the life of the Church, the sacraments and the transmitting of the faith.¹⁶

¹⁰ RORDORF, W. – TUILLER, A. (eds.), *La Didaché* (Sources Chrétiennes 248), Paris 1978.

¹¹ BOTTE, B., *La tradition apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstruction* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1989.⁵

¹² WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, I-VI. Romae 1894-1914. III. 727-728.

¹³ RADÓ, P., *Enchiridion Liturgicum*, I. Romae-Friburgi-Barcinone 1961. 643-646.

¹⁴ VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Ókeresztény írók I), Budapest 1980. 282-331.

¹⁵ GAUDEMET, J., *La Formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1979.² 205-215. HOFFMANN, A., *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago* (Rechts- und Staatwissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres – Gesellschaft, Neue Folge 92), Paderborn-München-Wien-Zürich 2000. 47-150.

¹⁶ SZUROMI, Sz. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 24-27.

I. CHARACTERISTICS OF THE ECCLESIASTICAL LEGISLATION OF THE FIRST FOUR CENTURIES

Several voluminous works have been written on the canonical sources of the period, their origins, interactions, authorship, structure, classification, content, and the interrelationship and impact of all these on the subsequent canonical regulations and collections.¹⁷ In addition, the last two decades have witnessed a significant revival in the compilation of these comprehensive works, or studies of a particular significant source. The reasons for this are the increasingly precise and consistent use of textual critical principles; the desire to place the sources' content in an accurate – contemporary – context; and the discovery of a large number of previously unknown texts, with a particular emphasis on the improvement of fragmentary studies. All this is of course greatly aided by the latest computer technology, which facilitates the analysis of individual manuscripts, but which cannot replace the specialist knowledge of language, history, ecclesiastical discipline, etc.

The legislative formation of the first four centuries is still divided into six main groups, which are: 1) the reference to Apostolic authority; 2) the primacy of customary law (as compared with the later recorded written form); 3) the prominence of liturgical law; 4) conciliar legislation (including those councils whose texts have not survived, but we learn about them from the work of Eusebius of Caesarea on Church history)¹⁸; 5) the papal legislation and the canonical texts which resulted from it; 6) the individual decrees of the bishops, which go beyond the disciplinary framework of a particular church and influence the disciplinary life and then the legislation of the Church on a much wider scale.

Along with the six traditional characteristics listed above, I would like to point out two aspects of similar importance which, although overlapping with the above mentioned categories, are essential for the precise identification of each source and for a clearer understanding of the contemporary life of a particular Christian community. These are, on the one hand, the individual customs, traditions and formulas of the administration of the sacraments in each church, the discovery of which has led in recent years to the modification of the place and date of origin of many formulas and collections. On the other

¹⁷ ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei, I-IV. század* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018 (with detailed bibliography).

¹⁸ CAESAREAI EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténete* (Ókori Keresztény Írók 3), Budapest 2020. For a list of councils, cf. FISCHER, J. A. – LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997. 21-381.

hand, an analysis of the differences in the geographical location of the surviving texts and the reasons for this.¹⁹

Having said the above, the most significant canon law works and sources for the period under consideration are *Traditio Apostolica* (traditional date of origin 215-235)²⁰; *Didascalia* (before the middle of the 3rd century)²¹; Apostolic Church Order (*Constitutio ecclesiastica Apostolorum*; traditional date of origin around 300)²²; Apostolic Canons (traditional date of origin 380-400)²³. Among the conciliar sources: *Elvira* (traditional date around 300)²⁴; *Arles* (314)²⁵; *Ancyra* (314)²⁶; *Neocaesarea* (314-319)²⁷; *General Council of Nicaea* (325)²⁸; *Antioch* (around 330)²⁹; *Gangra* (traditional date 340-342)³⁰; and *Serdica* (342-343)³¹.

I have emphasized in several places regarding the mentioned canon law sources that according to the ‘traditional date of origin’. The reason for this additional remark is because these are precisely the collections or disciplinary regulations whose date – and often place of origin – has been revised on the basis of the new comparative textual analyzing criteria compiled in 2022. The first – and one of the most important early sources of ecclesiastical discipline – is the *Traditio Apostolica* (Apostolic Tradition). Its date of origin (215-235) has already been corrected several times. Since the original Greek text of the work has been lost, scholars rely on various translations. Some have traced it back to a tradition that existed even before the second century, but others have put it as late as 375-400. It is therefore necessary to refer specifically to the Latin version which preserves the considered complete text and which was the main source for the erroneous dating of the collection to 215. This last theory, however, was rejected by scholars already in the late 1980s. The other major tradition is represented by the Eastern translations (the text was formerly known as the ‘Egyptian ecclesiastical order’), of which the Coptic and Ethiopic versions, as well as Arabic and Greek translations, are the most important. A major critical edition was prepared by Bernard Botte

¹⁹ SZUROMI, Sz. A., *Egyházi jogi metodológia* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/8), Budapest 2011. 46-47, 56-64.

²⁰ ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 51-54.

²¹ *Ibid.*, 54-57.

²² *Ibid.*, 57-59.

²³ *Ibid.*, 60-64.

²⁴ *Ibid.*, 73-76.

²⁵ *Ibid.*, 76-79.

²⁶ *Ibid.*, 79-80.

²⁷ *Ibid.*, 80-81.

²⁸ *Ibid.*, 81-85.

²⁹ *Ibid.*, 85-87.

³⁰ *Ibid.*, 88-89.

³¹ *Ibid.*, 89-92.

in 1963³², to which several scholars have since suggested modifications on the basis of more detailed studies (e.g., Paul F. Bradshaw in 2002). The most recent and most comprehensive critical research on the text was carried out by Alistair C. Stewart in 2001 and 2005, comparing the content and structure of the Latin translation with the Coptic and Ethiopic versions. Stewart favored the Western origin by distinguishing two authorial periods in the text: one before 215 and one between 215 and 235. In these studies, he focused primarily on the comparison of the liturgical text of baptism, especially in his work published in 2020-2022.³³ Within this, he examined the question-answer form, which he considered in his work to be different from the Egyptian custom, but he was open to further clarification. The research that I carried out in Egypt in 2022 focused primarily on the Sahidic Coptic textual tradition and the use of liturgical terminology in it. I aimed to identify the corresponding parallels of these terms in the other textual witnesses. Furthermore, I have compared the theological and liturgical terminology of the Sahidic and Bohairic Coptic versions themselves with other contemporary ecclesiastical terminology systems preserved on papyrus fragments.³⁴ This methodology has allowed to determine that the Sahidic Coptic text dates back to 263 at the earliest, but certainly not after 268 (the dating was supported by the date on the baptismal documents, which is based on the calendar of the 3rd century, according to the Israeli custom, and adopted from the Babylonians; and the date of the invasion of the Empire of Palmyra in 269³⁵). It was possible to study the form of the liturgical text of baptism, and the praxis of the East, including Coptic and Ethiopian traditions. Alistair C. Stewart attributed the form of the question-and-answer praxis, as mentioned, to the Western tradition, as opposed to the statement-based Eastern (e.g., Alexandrian) formulas. However, my careful study of baptismal documents of Alexandrian origin has confirmed without a doubt that the question-answer baptismal formula was certainly part of the Egyptian Coptic liturgical tradition already by 263. This questionnaire was re-analyzed by Stewart in 2022.³⁶

The other prominent written source of the 3rd century regulating the daily life of the Church, whose date of origin has been modified, is the *Constitutio ecclesiastica apostolorum* (Apostolic Church Order, also known as the Ca-

³² BOTTE, B., *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions* (Sources Chrétiennes 11 bis.), Paris 1968.²

³³ E.g., STEWART, A. C., *The Baptismal Formula: a Search For Origins*, in *Ecclesia orans* 39 (2022) 391-414.

³⁴ SZUROMI, SZ. A., *Le caratteristiche dell'uso dei dialetti copti sahidico e bohairico nei testi paleocristiani egiziani dei primi secoli della Chiesa*, in *Le fonti liturgiche di origine egiziana in copto nella Chiesa antica*, Budapest – Cairo – Roma (videoconference: May 10th 2023).

³⁵ Cf. SMITH, A. M. II, *The Palmyrene Empire: A Crisis of Identity*, Oxford 2013. 1-32.

³⁶ STEWART, A. C., *The Interrogation in Egyptian Baptismal Rites – A Further Consideration*, in *Questions Liturgiques* 102 (2022) 3-15.

nons of the Holy Apostles), which is dated by traditional scholarly research to around 300, at the turn of the 3rd and 4th centuries. Its origins were initially placed in Egypt by the researchers.³⁷ Unlike the *Traditio Apostolica*, a Greek version of this fundamental work has survived, together with a fragment of the Latin translation. The latter in the famous Codex of Verona (and in many other translations, including a Coptic version). Recent research (from 2006) suggests an early date of origin of this work in Syria, in the early 3rd century. This assertion is in correlation with the general assumption, shared by many current experts, that the written form of the sources was preceded by an oral tradition over a longer period of time. The factual support for this theory, however, is difficult to prove and has not been generally accepted by many experts. The method I have used to determine the place and date of origin of the *Apostolic Church Order* is the same as the one I have used above to clarify the data on the *Traditio Apostolica*. Also, in addition to the previously known textual witnesses, I was able to identify a previously unknown full textual witness in Mariut of this work in Coptic. This textual witness, unlike the previously known Coptic versions, is an entirely separate volume and is not part of a collective work containing several works.³⁸ The codicological, paleographical, grammatical and comparative textual-critical analysis has confirmed undoubtedly that the newly identified manuscript is the oldest known textual witness of the Apostolic Church Order. The method of linguistic and literary criticism applied in my analysis clearly proved that the text cannot be a translation, given the predominant contemporary linguistic and terminological specificities. Thus the exemplar was certainly compiled directly in Coptic. This result is in harmony with the long-held belief that the collection was the law book of the Egyptian Church, based on a firm tradition. The manuscript itself is written on Egyptian papyrus prepared by the Alexandrian technique, and follows the contemporary form of writing and phrasing of Egyptian Coptic Christians. On the basis of examination of internal and external facts, the manuscript can be dated between 264 and 269 (for the final date, see those which were mentioned regarding the *Traditio Apostolica*).

Thirdly, here it is necessary to mention the question of the Council of Elvira (*Concilium Eliberitanum*), which has a rich literature and, according to the traditional scholarly view, was held around 300. There are many opinions on the origin of the text of this council, as the known textual witnesses differ significantly from one another.³⁹ On this basis, there are authors who consider

³⁷ Cf. STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, I: *Historia fontium*, Torino 1950 (repr. Roma 1974) 27.

³⁸ Mariut, Deir Mari Mina, Ms. 112 (description: Sz. A. Szuromi; September 3rd 2022).

³⁹ Cf. SZUROMI, Sz. A., *The Influence of the Universal and Particular Conciliar Discipline on the Hungarian Conciliar Legislation in the 11th – 13th Century*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 26 (2015) 179-197, especially 187-190.

only the first twenty-one canons to be original, and the others to be later additions made by the more recent Hispanic councils.⁴⁰ According to other opinions, Council of Elvira probably does not contain the text of a specific Hispanic council, but is originally an early compilation, and its sources date back to the material of the particular councils which held in the second half of the 3rd century.⁴¹ On the basis of my recent comparative textual-critical studies, a posterior summary of several ecclesiastical documents dating from before 250 is the result of the canonical corpus which we know as the Council of Elvira.⁴² A similar clarification is needed regarding the real date of the Council of Gangra, which has been placed by international research between 340 and 342. I had the opportunity in September 2022 to analyze in detail an early Armenian textual witness in Etchmiadzin, which confirmed without a doubt that the manuscript was written in 337. The examined Armenian text is much simpler in structure and clearer in wording than the Greek version of the Council of Gangra which is preserved in the collection of Joannes Skholastikos and which is considered so far to be the original version.⁴³

II. THE SPREAD AND CHARACTERISTICS OF THE ‘GERMAN’ METHOD

It is well known that the use of the literature historical method has developed significantly since the 18th century. This method, like so many other innovations (e.g., biblical criticism), was first used by Protestantism, and its most effective application was in the German-speaking world.⁴⁴ Here we would like to refer only to the work of Johann Lorenz Mosheim (†1755), Ferdinand Christian Baur (†1860), and Karl Lachmann (†1851).⁴⁵ Among them, Karl Lachmann was the one who made lasting contributions to the definition of the

⁴⁰ LAEUCHLI, S., *Sexuality and Power. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972. HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford 2002. 40-42. SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, J. F. (dir.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94-114.

⁴¹ Cf. MARTINEZ, J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*. Malaga 1987. MEIGNE, M., *Concile ou collection d’Elvire?*, in *Revue d’histoire ecclésiastique* 70 (1975) 361-383.

⁴² SZUROMI, Sz. A., *The paleo-Christian characteristics of the Catholic priesthood and their effect on Medieval (9th-12th century) structures of priestly formation*, in *Studia Canonica* 47 (2013) 467-478.

⁴³ SZUROMI, Sz. A., *Оригинальный текст и дата Собора Гангры – размышления об армянском текстовом свидетельстве*, in *Videoconference on Canon Law History CXXXIII* (International Canon Law History Research Center), Budapest – Yerevan (videoconference: May 12th 2023).

⁴⁴ In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *Az egyházjogi források feldolgozásának szempontjai*, in *Kanonjog* 8 (2006) 49-77, especially 64-66.

⁴⁵ QUIRIN, H., *Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte*, Braunschweig 1961. 166-167.

philological principles applied to the source critical analysis of texts. A remarkable consequence of the appearance of this new method in German scholarly work was the establishment of the *Monumenta Germaniae Historica* series (1826ff) and the consequent application of the new textual critical method.⁴⁶

If one compares the above mentioned method with the Catholic source editions, which began in the middle of the 19th century – here we refer particularly to the work of Jacques-Paul Migne and his collaborators – the main aim differed significantly from the German school.⁴⁷ Migne's publishing work, the largest ever to date on Christian antiquity and the Middle Ages, which took place between 1845 and 1850, was aimed to make the ecclesiastical written heritage as accessible as possible, by publishing the best available manuscripts in printed form. The series thus favored the diplomatic rather than the critical method of publication, which often entails considerable uncertainty as to the reliability of the published text. This method did not take into account the inclusion of the main groups of textual witnesses, at least in footnotes. Jean-Baptiste Pitra (†1889), who had previously been a member of the group led by Migne, noticed the much more precise nature of the German method and was the first author who adopted the German critical method in Catholic source publications. This work was the *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, published in Rome in 1864 and 1868, in which the sources of the Eastern Churches were edited in two volumes. Pitra, for this work, used all the manuscripts as far as he was able, in order to provide the best quality text for the main text, as well as to list the many different versions in the annotated apparatus.

The basic characteristics of the 'German' critical method still in use today are that 1) when critically examining texts, the traditional place of origin is questioned in the majority of cases as rarely supported by facts and therefore not reliable information; 2) determining the presumed original language of origin of the source on the basis of the available textual witnesses and fragments; 3) drawing up a dependent genealogical tree (branching) of the textual witnesses; 4) finally, attempting to reconstruct the work as fully as possible from the preserved fragments of the same language and place of origin.

The traditional critical 'German' method has, naturally, undergone considerable revision from the 18th century to the present day, thanks to the work of many distinguished researchers. These substantial refinements in the reconstruction and critical edition of individual texts can be summarized in the following four points: 1) comparison and chronological arrangement of the re-

⁴⁶ *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*, Berolini-Hannoverae-Minaci 1826ff.

⁴⁷ About his work, cf. SZUROMI, Sz. A., *Jean-Baptiste Pitra és műve, a Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, in BAÁN, I. (ed.), „A szent atyák nyomdokait követve”. In *memoriam Vanyó László*, Budapest 2003. 375-386.

constructed texts and versions in different languages; 2) comparison with other collections of similar content, whether contemporary or defined as earlier; 3) formulation of a theory of textual development in relation to the concrete source; 4) preparation of the textual-critical apparatus. These four principles have become more clearly and consistently applied over the last decade and a half in the methodology of the major series which have specialized for the critical edition of sources (*Sources Chrétiennes*; *Corpus Christianorum* [Series Latina]; *Corpus Scriptorum Orientalium*; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*; *Texte und Untersuchungen*, etc.). For this essential change, as it has been noted above, was indispensable the lasting scientific work of several authoritative researchers, such as Eduard Schwartz, Bernard Botte, Hubert Kaufhold, Arthur Vööbus, Franciscus Xaverius Funk, Hans Achelis, Johannes Fleming, Marcel Metzger, Charles Munier, Periclés-Pierre Joannou, Richard H. Conolly, Paul Bradshaw, Alistair C. Stewart, etc.

III. THE NEED TO RECONSIDER THE ‘GERMAN’ METHOD IN THE LIGHT OF RECENT RESEARCH

The listed modifications and the explained new aspects show that the ‘German’ method has been gradually developed since the 18th century, which has allowed significant new scientific results to be achieved since the 1990s. The results of research over the last decade and a half have begun to strongly challenge the rigid position of the ‘German’ method. Perhaps the best example of this is Aram Mardirossian’s work of 2010.⁴⁸ Among the researchers who have adopted this new way of thinking, Paul Bradshaw and Alistair C. Stewart are certainly worthy to be mentioning.

Aram Mardirossian, as I mentioned earlier, reconstructed in 2010 the oldest version of the *Syntagma Canonum* (dating it probably after 342) and proved the Antiochian origin of the collection, which is also called the ‘Antiochian collection’.⁴⁹ Thus, the first principle of the critical method, that is “the tradition of the place of origin, which transcends human memory, is to be regarded as fundamentally mistaken”, was overturned. Already in 2015, Stewart refuted several claims about *Traditio Apostolica*⁵⁰; and in 2016, the author of these

⁴⁸ MARDIROSSIAN, A., *La collection canonique d’Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, Paris 2010.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ STEWART-SYKES, A., *Hippolytos: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristics Series 54), Yonkers, NY. 2015.

present lines convincingly demonstrated the fallacy of Hubert Kaufhold's⁵¹ critical claims about the Armenian sources⁵². Bradshaw, Stewart and the author of these lines have modified at several points the place of origin, the date of origin and the original language of the most important doctrinal and disciplinary texts of the first four centuries of the Church. The changes show that the earlier rigid approach has been replaced by a consideration of the tradition of origin, a questioning of the absolute primacy of the Greek language, and a taking into account of the references to local customs contained in the texts, thereby helping to localize the composition of the original form of the texts.

CONCLUSION

The last decade and a half (especially the last five years) clearly demonstrate that the rigidity of the principles of textual criticism developed in the 18th and 19th centuries has led to a number of problems of inaccurate language, content and localization, even though the quality of the published texts are generally still good. Indeed, it can be noted that, thanks to the work of distinguished scholars in this field, the original rigid textual-critical principles and interpretative criteria were considerably improved by the early 20th century.

However, from the examination of the above-mentioned works and editions, as well as from the methodology applied by the experts, it is also clear that the approach of the classical 'German' critical school, even with the modifications which have been done, makes it necessary to develop a new method – much more diversified, and seriously (objectively) considering the principles of comparative textual criticism as well as the origin of the texts as preserved in the tradition – in order to introduce a more accurate determination of the place, date and original content of the earliest ecclesiastical sources. Therefore – in order to reach this goal – I have set up the following criteria in 2022, taking into consideration the results of the basic research that I made in Egypt: 1) examination of the used canonical and liturgical terminology; 2) identification of the corresponding parallels of the same terminology occurring in further textual witnesses; 3) comparison of the theological and ecclesiastical terminology with the terminological system of all known contemporary texts and textual fragments which contain disciplinary and theological

⁵¹ KAUFHOLD, H., *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (History of Canon Law 4), Washington, D.C. 2012. 215-342.

⁵² SZUROMI, SZ. A., *Influence of the Ancient Canonical Collections which Basically Maintained an Existence in Armenian on the Universal Ecclesiastical Legislation*, in *Ius Missionale* 10 (2016) 151-171, especially 160.

norms; 4) examination of the later sources which were textually influenced by the very text under study.⁵³

The effectiveness of the presented system of criteria was sufficiently supported by the much more precise definition of the above listed early ecclesiastical sources. Moreover, this has been confirmed by the new research results concerning the relationship between the works of St. Clement of Alexandria, the verification of the characteristics of the orality within the text of each work, and on this basis the modification of the dating of the works.⁵⁴

Abstract

Several voluminous works have been written on the canonical sources of the period, their origins, interactions, authorship, structure, classification, content, and the interrelationship and impact of all these on the subsequent canonical regulations and collections. In addition, the last two decades have witnessed a significant revival in the compilation of these comprehensive works, or studies of a particular significant source. The reasons for this are the increasingly precise and consistent use of textual critical principles; the desire to place the sources' content in an accurate – contemporary – context; and the discovery of a large number of previously unknown texts, with a particular emphasis on the improvement of fragmentary studies. The approach of the classical – 18th – 19th century – 'German' critical method, even with the 20th century modifications, makes it necessary to develop a new method. I should be much more diversified, which objectively considers the principles of comparative textual criticism, as well as the origin of the texts as preserved in the tradition, in order to introduce a more accurate determination of the place, date and original content of the earliest ecclesiastical sources.

Astratto

Sulle fonti canoniche dell'epoca, le loro origini, le interazioni, la paternità, la struttura, la classificazione, il contenuto, le interrelazioni e l'impatto di tutto ciò sulle normative e sulle raccolte canoniche successive, sono state scritte numerose opere. Inoltre, negli ultimi due decenni si è assistito a una grande rinascita della raccolta di tali opere complete o di studi su una particolare fonte significativa. Le ragioni sono da ricercare nell'uso sempre più preciso e coerente dei principi della critica testuale, nel desiderio di collocare il con-

⁵³ SZUROMI, SZ. A., *Sources ecclésiastiques des quatre premiers siècles – nouvelles approches méthodologiques pour l'analyse des manuscrits originaux*, in *Discipline ecclésiastique à partir de sources situées entre le 1^{er} et le 9^e siècle: manuscrits, traditions, coutumes et littérature*, Budapest – Paris – Reims – Tours (videoconference: May 8th 2023).

⁵⁴ Szabolcs Anzelm Szuromi's basic research in Dayra al-Suryān, Deir Mari Mina, and in the National Library of Alexandria (March 21st – 25th 2023).

tenuto delle fonti in un contesto preciso – contemporaneo – e nella scoperta di un gran numero di testi finora sconosciuti, con particolare attenzione al miglioramento degli studi sui frammenti. L'approccio del metodo critico classico – del XVIII-XIX secolo – “Tedesco”, pur con le modifiche del XX secolo, rende necessario lo sviluppo di un nuovo metodo. Dovrebbe essere molto più diversificato, considerando oggettivamente i principi della critica testuale comparativa, così come l'origine dei testi conservati nella tradizione, al fine di introdurre una determinazione più precisa del luogo, della data e del contenuto originale delle fonti ecclesiastiche più antiche.

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

IUS CANONICUM

Péter ERDŐ

EL SACRAMENTO DEL ORDEN Y LA POTESTAD DE RÉGIMEN EN LA IGLESIA*

I. EL PROBLEMA; II. LA POTESTAD DE RÉGIMEN ECLESIAÍSTICO Y EL CONCILIO VATICANO II, 1. *El sacramento del Orden y la potestad de gobierno eclesiástico según la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 2. *La influencia de los principios conciliares en la legislación eclesial postconciliar*; CONCLUSIÓN

PALABRAS CLAVE: laicos, potestad de régimen, sacramento del Orden, potestad vicaria

KEYWORDS: laity, power of governance, sacrament of Holy Orders, vicarious power

I. EL PROBLEMA

El 19 de marzo de 2022, el Papa Francisco firmó la nueva Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia y al mundo, que entró en vigor, en aplicación del art. 250, § 3, el 5 de junio, solemnidad de Pentecostés, del mismo año¹. En ella completó uno de sus proyectos más importantes, que ya tenía en mente desde el comienzo de su ministerio petrinio, a saber, la reforma de la Curia Romana².

Dado que esta Constitución Apostólica reordenó toda la estructura de la Curia Romana, la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*³ de San Juan Pablo II fue abrogada. Además, este hecho se menciona expresamente al final del nuevo documento⁴.

Además de cambiar el nombre y las tareas de los organismos individuales, la Constitución Apostólica establece ciertos principios básicos en su Preámbulo. Entre ellos, el décimo afirma que todos los cristianos son discípulos y tie-

* Conferencia pronunciada en Roma con motivo de la concesión del premio *Vox Canonica* 2023, Palazzo di Montecitorio, Sala della Regina, 30 de junio de 2023. El texto italiano de la conferencia está a punto de ser publicado en la revista *Ius Ecclesiae*. Se publicará una versión en español en la *Revista Argentina de Derecho Canónico*.

¹ El texto fue publicado en *L'Osservatore Romano* (31 de marzo de 2022) i-xii.

² FRANCISCUS, Chir. *Tra i suggerimenti* (28 sept. 2013): *AAS* 105 (2013) 875-876.

³ *AAS* 80 (1988) 841-934.

⁴ *Praedicate Evangelium*, art. 250, §3.

nen un mandato misionero. De este mandato el texto dice: “Esto no puede ser ignorado en la actualización de la Curia, cuya reforma, por tanto, debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad”.⁵ Más adelante el documento dice: “Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus* primacial. Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos”.⁶

Esta formulación ha dado lugar a numerosos estudios en profundidad sobre el tema y a diversas discusiones sobre la cuestión de si los fieles laicos pueden tener el poder del gobierno eclesiástico y en qué sentido y, sobre todo, en qué medida.⁷ A continuación tratamos de aclarar el punto de vista teológico que se manifiesta en la enseñanza del Concilio Vaticano II y, en consecuencia, en las variadas normas canónicas posteriores.

II. LA POTESTAD DE RÉGIMEN ECLESIAÍSTICO Y EL CONCILIO VATICANO II

1. El sacramento del Orden y la potestad de gobierno eclesiástico según la enseñanza del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II habló consistentemente del poder sagrado (*sacra potestas*) poniendo de relieve, también a través de esta elección terminológica, la unidad fundamental del poder eclesial y su estrecha relación con el sacramento del Orden.⁸ El Concilio reconoció que todos los bautizados participan en el sacerdocio de Cristo, en la medida en que ofrecen sacrificios espirituales a través de su acción cristiana (cf. *1Pe* 2,4-10). Leemos en el *Lumen gentium*: “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieren esencialmente y no sólo en grado, se ordenan el uno al otro, ya que ambos, cada uno a su manera, participan del único sacerdocio de Cristo”.⁹

⁵ *Praedicate Evangelium*, I (Praecambulum), 10; cf. *Ibid.*, II, 5.

⁶ *Praedicate Evangelium*, II, 5. En esto el cardenal Gianfranco Ghirlanda, S. J., ve la confirmación de esa antigua teoría según la cual el origen del poder de gobierno es independiente del sacramento del orden: cf. GHIRLANDA, G., *La Costituzione Apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana*, in *La Civiltà Cattolica* 173 (2022/II) 41-56, en particular 52-53.

⁷ Véase OUELLET, M., *La riforma della Curia Romana nell’ambito dei fondamenti del diritto nella Chiesa*, in *L’Osservatore Romano* (20 de julio de 2023) 6-7 = *Communicationes* 54 (2022) 401-410, en particular 401.

⁸ *Lumen gentium*, 10b; 18a; 27a.

⁹ *Lumen gentium*, 10b.

El Concilio reiteró particularmente que los obispos¹⁰ y sacerdotes¹¹ en la ordenación, participan de manera especial en la triple función (*munus*) de Cristo, es decir, a la tarea de enseñar, santificar y gobernar, en la que, además, a su manera participa cada fiel de Cristo sobre la base del bautismo¹². Es digno de atención que el Concilio no enfatiza expresamente la participación especial de los diáconos en la función de gobierno. La realización del ministerio de pastor, sin embargo, no significa que el sacerdote o incluso el obispo reciba el poder de gobierno en la forma y manera en que puede ser ejercido directamente por la ordenación, por la cual participa en el sacerdocio de Cristo de una manera esencialmente diferente del sacerdocio universal de todos los fieles. El significado de tarea y poder (*potestas*) no es, sin embargo, totalmente idéntico en estos textos. Para que el obispo o sacerdote ordenado cumpla verdaderamente la tarea de gobierno recibida en la ordenación, necesita de hecho la misión canónica (*missio canonica*). Este último es un deliberación de la autoridad eclesiástica que asigna una parte del pueblo de Dios para la cual la persona ordenada puede ejercer eficazmente el poder de gobierno¹³. El n. 2 del *Nota explicativa praevia*, que forma parte integrante de la *Lumen gentium*, aclara el sentido con el que el Concilio vincula la transmisión del poder del gobierno con la ordenación misma. Realmente no se ha discutido incluso antes de eso para el poder de gobierno inherente a un oficio eclesiástico en sentido estricto (cf. *CIC* 1917, can. 145, § 1), es decir, para el poder ordinario (cf. *CIC* 1917, can. 197, § 1), el sacramento del Orden es necesario como condición preliminar. La cuestión era más bien si el poder del gobierno no se confiere a los obispos a través del sacramento, sino a través de una disposición especial del Papa, o si la transmisión de algún poder de gobierno ya estaba dada en la ordenación misma. El Concilio pareció reafirmar esta última posición. Posteriormente, durante las reflexiones teológicas y jurídico-canónicas posteriores al Concilio Vaticano II, especialmente en lo que se refiere al poder episcopal, se esbozaron tres posiciones principales: 1. El sacramento del Orden constituye la base ontológica del poder de gobierno, pero el poder mismo se confiere solo a través de la misión canónica. 2. El poder se confiere en parte a través del sacramento y en parte a través de la misión canónica. Es necesario que estos dos factores estén integrados. 3. El poder se confiere en su totalidad a través de la ordenación realizada en comunión jerárquica, mientras que la misión canónica determina sólo el alcance de su ejercicio¹⁴.

¹⁰ *Lumen gentium*, 21b; *Christus Dominus*, 2b.

¹¹ Cf. *Lumen gentium*, 28a; *Presbyterorum ordinis* 2c.

¹² Cf. *Lumen gentium*, 31a; *Apostolicam actuositatem* 2b.

¹³ Cf. *Lumen gentium*, *Nota explicativa praevia* 2.

¹⁴ Véase MARZO, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996. I. 842 (VIANA, A.).

Al mismo tiempo, siempre el n. 2 del *Nota explicativa praevia para Lumen gentium* especifica que durante la ordenación la persona recibe la tarea (*munus*), pero para que el poder se ejerza verdaderamente, es necesaria alguna determinación canónica, es decir, jurídica por parte de la autoridad jerárquica. De hecho, quienes reiteraron, ante el Concilio, que los obispos auxiliares son válidamente ordenados, pero no tienen en sí mismos el poder de gobierno, no negaron que históricamente al principio era característica *la ordenación relativa*, es decir que la persona elegida era ordenado no al obispo *tout court*, pero al obispo de una ciudad determinada. El recuerdo de esta situación se manifiesta en el hecho de que los obispos, que no tienen una iglesia particular propia, reciben el título de alguna diócesis extinta. Es cierto, sin embargo, que durante la historia se ha extendido *la ordenación absoluta*, es decir, la costumbre de ordenar a una persona obispo independientemente de la función que tuviera que desempeñar más tarde. Todo esto, sin embargo, no implicaba una separación definitiva entre ordenación y jurisdicción. Sólo significa que las dos realidades pueden distinguirse en la práctica¹⁵. Esto significa que la cualidad ontológica y la tarea de gobierno recibidas en la ordenación pueden ejercerse dentro del gobierno eclesiástico sobre la base de la misión canónica. Esta visión pertenece realmente a la perspectiva del Concilio Vaticano II. Sin embargo, ya se afirmaba inequívocamente en el Código de 1917, que solo los clérigos pueden obtener el poder tanto de Orden como de jurisdicción¹⁶. Aunque en el idioma de *CIC* 1917 los clérigos no sólo debían significar diáconos, sacerdotes y obispos, los autores reiteraron que esta disposición sobre el poder de la orden y la de jurisdicción no se refiere a todos los clérigos, o no a todos los que han recibido la tonsura, sino que la norma de la ley ha especificado expresamente que para obtener la jurisdicción ordinaria son necesarias las órdenes sagradas (*Ordo sacer*)¹⁷. En cuanto a la relación entre el poder de Orden y el de jurisdicción según el *CIC* de 1917, Gommard Michiels habló de dependencia mutua (*interdependentia*)¹⁸.

¹⁵ RATZINGER, J., *Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November de 1964 mitgeteilt hat“*, in *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, I. Friburgo-Basilea-Viena 1966. 353.

¹⁶ *CIC* (1917) Can. 118 – *Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiae (...)* obtinere.

¹⁷ Véase MAROTO, PH., *Institutiones Iuris Canonici ad normam novi Codicis. Tractatus fundamentales*, Romae s. a.³, 664-665, n. 575.: “Imo nec quilibet clericus, simplex tonsuratus, omnium graduum iurisdictionis ad normam iuris est immediate capax; quoniam ex praescripto iuris aliquando praerequiritur ordo sacer ad iurisdictionem ordinariam obtinendam (cc. 232, 331, 367, 434, 453)”.

¹⁸ MICHIELS, G., *De potestate ordinaria et delegata. Commentarius Tituli V Libri II Codicis Iuris Canonici. Canones 196-210*, Parisiis-Tornaci-Romae-Neo Eboraci 1964. 36.

2. *La influencia de los principios conciliares en la legislación eclesial postconciliar*

El primer cambio se observa en el can. 129 del *CIC* 1983. De hecho, el texto dice sobre el poder del gobierno eclesiástico: “De la potestad de régimen, que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado” (§ 1). Esta expresión se refiere a los grados sacramentales del Orden e indica un círculo mucho más estrecho que el término “clérigo” significado en el can. 118 del *CIC* 1917. La formulación de la inspiración puramente clerical, basada en una visión sociológica, ha sido reemplazada por una afirmación teológica más clara. La terminología reciente, por lo tanto, parece enfatizar más fuertemente el principio que existía incluso antes según el cual las personas ordenadas son capaces del poder del gobierno eclesiástico, mientras que “en el ejercicio de dicha potestad, los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho” (*cooperari possunt*) (*CIC*, can. 129, § 2). La afirmación directa de que las personas ordenadas son capaces del poder del gobierno indica claramente que otros, por otro lado, no son capaces en este sentido sustancial y fundamental. Concretamente, de acuerdo con un antiguo principio legal, desarrollado a partir de una regla de lógica, quien afirma algo sobre una cosa o una persona, al mismo tiempo lo niega sobre otras¹⁹.

Durante la preparación del Código de 1983, algunos han reiterado que el poder de gobierno en la Iglesia está tan estrechamente relacionado con el sacramento del Orden que los fieles laicos son fundamentalmente incapaces de hacerlo²⁰. Algunos han encontrado necesario decir que con el ejercicio del poder de gobierno los laicos sólo pueden ser nombrados por el Papa²¹. Durante los trabajos de reforma del Código, san Pablo VI hizo posible que uno de los miembros del jurado fuera lego en los tribunales colegiados²². El segundo párrafo del can. 129 del *CIC* 1983 establece que los laicos pueden colaborar en el ejercicio del poder de gobierno, pero no utiliza la expresión “participar”. La misma fórmula se adopta en can. 979, § 2 del *CCEO*. En cuanto a la forma y las posibilidades de cooperación o participación de los laicos, persistía cierta incertidumbre. Si tenemos en cuenta que esta incertidumbre también se manifestó con respecto a las disposiciones apropiadas del Código de 1917, no es sorprendente que hoy vuelvan también cuestiones similares con respecto a la nueva Constitución Apostólica sobre la Curia Romana. Por ejemplo, entre las

¹⁹ Véase LIEBS, D., *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München 2007. 190 (Q 35): “*Qui dicit de uno, negat de altero*”; 78 (E 68): “*Expressio unius exclusio alterius*”; 101 (J 41): “*Inclusio unius exclusio alterius*”.

²⁰ *Communicationes* 14 (1982) 146-148.

²¹ *Communicationes* 14 (1982) 149.

²² PAULUS VI, *MP Causas matrimoniales* (28 mart. 1971), n. V, §1: *AAS* 63 (1971) 443.

dos guerras mundiales, el profesor claretiano Felipe Maroto escribió al respecto que las mujeres (incluso religiosas), laicas, censuradas, cismáticas y herejes pueden obtener, a veces, jurisdicción eclesiástica a lo sumo de manera imperfecta y extraordinaria, convirtiéndose así en sujetos de la misma²³. Cabe señalar que el Código Pío-Benedictino utilizaba el término *iurisdictio* en un sentido más amplio que la “potestad de gobierno” del Código actual, y así también se llamaban “jurisdicción” a las licencias o autorizaciones que en el *CIC* 1983 aparecen con el nombre de facultad (*facultas*).

Siguiendo las tradiciones de la ley anterior, el *CIC* 1983 divide la potestad de gobierno en potestad ordinaria y potestad delegada. Llama ordinaria (*potestas ordinaria*) aquella potestad que está unida a un oficio eclesiástico por la ley misma, delegada en cambio (*potestas delegata*) la que recibe a una persona no a través de su oficio (cf. *CIC* can. 131, § 1). Sin embargo, la noción misma de oficio se ha extendido en el Código latino vigente, porque ciertos oficios que no están relacionados ni con la potestad de orden ni con la de gobierno también se califican como oficios eclesiásticos (cf. *CIC* can. 145, § 1). Así quedó claro que algunos oficios también pueden ser confiados a los laicos²⁴.

Dentro del poder ordinario, el Código distingue entre potestad propia (*potestas ordinaria propria*) y vicaria (*potestas ordinaria vicaria*) (cf. *CIC* can. 131, § 2). El carácter vicario del poder se entiende, según la definición del *CIC* vigente, en el marco del poder ordinario, es decir, el que está conectado con el oficio. En este sentido, teniendo en cuenta precisamente la tradición formulada por Maroto y otros autores, la potestad vicaria no puede calificarse como una forma imperfecta y extraordinaria, que también estaría abierta a los laicos. Más bien, la potestad delegada podría llamarse imperfecta y extraordinaria, la cual es válida solo dentro de los límites de la delegación (cf. *CIC* can. 133, § 1). Además, el contenido de la cesión puede ser diferente, puede aplicarse a casos individuales, por un período específico, etc. El hecho de que el Romano Pontífice pueda dar jurisdicción *delegada* (¡no necesariamente poder de gobierno en el sentido actual!) para ciertos actos, pero no de todos tipos también a los laicos, ya fue aceptado por varios canonistas antiguos. Así, Franz Schmalzgrueber se había referido al caso de Santa Catarina de Siena, a quien

²³ MAROTO, PH., *Institutiones*, 664, n. 575: “(...) mulieres, laici, censurati, schismatici, haeretici, qui ad summum imperfecta et extraordinaria ratione possunt aliquando obtinere iurisdictionem ecclesiasticam, eiusque subiectum evadere”.

²⁴ Véase, por ejemplo, ERDŐ, P., *Il senso della capacità dei laici agli uffici nella Chiesa*, in *Fidelium Iura. Suplemento de Persona y Derecho* 2 (1992) 165-186. ID., *Laikale Kirchenämter und kirchliches Arbeitsverhältnis mit besonderer Rücksicht auf Ungarn*, in *Folia Theologica* 3 (1992) 111-126. ID., *Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 3 (1996) 47-105. ID., *Hivatalok és közfunkciók az Egyházban* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, III/5), Budapest 2003. 45-64. GILLESPIE, K., *Ecclesiastical Office and the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power* (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 107), Roma 2017.

el Papa había dado permiso para predicar²⁵. Otra cuestión es que el permiso para predicar se llamaría, según la terminología actual, más bien facultad (*facultas*: cf. *CIC* can. 764) y no potestad delegada de gobierno²⁶.

Con respecto a esta tradición conceptual, vale la pena mencionar que el Motu Proprio *Mitis Iudex*, al cambiar la norma relativa a la composición del tribunal colegiado en los procesos de nulidad matrimonial, en el nuevo texto del can. 1673, § 3 establece que el presidente del panel judicial debe ser un clérigo, mientras que los otros jueces también pueden ser laicos. Uno se pregunta si, y en qué medida, el poder de gobierno de los laicos puede considerarse en este caso limitado y contingente en comparación con el del juez clerical. Es cierto que el presidente del panel de jueces debe ser un clérigo, pero la decisión se toma colegiadamente, por lo que el voto de los dos jueces legos también puede prevalecer contra el voto del presidente. Desde la época de San Pablo VI, sin embargo, existía la posibilidad de que los dos miembros clericales del colegio votaran de manera diferente y, por lo tanto, el voto del juez laico sería decisivo.

Otro tema en el que el derecho canónico postconciliar enfatiza la relación entre el sacramento del Orden y el poder de gobierno se encuentra en el área del derecho sobre los sacramentos. Benedicto XVI, a través del Motu Proprio *Omnium in mentem*, modificó el texto del can. 1009 del *CIC* 1983 añadiendo un nuevo § 3²⁷. En ella se afirma: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad”. Sólo los obispos y sacerdotes reciben una misión y una facultad para actuar en la persona de Cristo Cabeza, pero no los diáconos, aunque el diaconado figura entre los grados del sacramento del Orden (cf. *CIC* can. 1009n, § 1). Esto corresponde al número 875 del Catecismo de la Iglesia Católica que expresa la misma posición teológica. Todo esto, sin embargo, pone aún más de relieve la estrecha relación entre el poder de gobierno y estos dos grados del sacramento del Orden.

La misma convicción se expresa también en la disposición sobre los obispos auxiliares, ya que se requiere que el obispo diocesano nombre a un obispo auxiliar como vicario general o al menos como vicario episcopal, a menos que

²⁵ SCHMALZGRUEBER, F., *Ius ecclesiasticum universum*, I. Neapoli-Venetii 1738. 187, tit. 31 n. 39.

²⁶ Por necesidad o verdadera utilidad, a los laicos se les puede permitir predicar de acuerdo con la decisión de la Conferencia Episcopal (*CIC* can. 766), pero no pueden pronunciar la homilía en la liturgia (*CIC* can. 767, § 1). En el derecho canónico actual el término *facultas* puede tener diferentes significados. La autorización de los clérigos para predicar lícitamente se llama “facultad no jurisdiccional”: cf. GONZÁLEZ AYESTA, J., *Facultad*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – J. SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. Pamplona 2012. 890 (“facultades no jurisdiccionales”).

²⁷ De 26 de octubre de 2009, art. 2: *AAS* 102 (2010) 10.

la carta pontificia disponga lo contrario (cf. *CIC* 406, § 2). Esta invitación brota de la visión teológica según la cual la ordenación ya confiere una misión gubernamental, para cuyo ejercicio es necesaria una determinación jurídica, que en estos casos pertenece al obispo diocesano. El Vicario, de hecho, tiene un poder vicario ordinario de gobierno. El hecho de que toda la Curia Romana ejerza junto al Romano Pontífice, a través de sus determinados y diversos organismos, un cierto poder vicario, no significa todavía que este poder dependa sólo del nombramiento pontificio y no esté íntimamente relacionado con el grado episcopal o presbiteral del sacramento del Orden. Francesco Coccopalmerio afirma con razón: “La Curia Romana colabora y ayuda al Papa, de quien recibe la autoridad para llevar a cabo la misión en su nombre y en virtud del poder vicario, pero también está en una relación orgánica con el Colegio de Obispos y con los obispos individuales y también con las Conferencias Episcopales y sus uniones regionales y continentales, y estructuras jerárquicas orientales (...). La Curia Romana no se coloca entre el Papa y los obispos, sino que se pone al servicio de ambos según las modalidades propias de la naturaleza de cada uno”.²⁸

CONCLUSIÓN

1. Sobre la base de lo que se ha dicho, se puede ver que el sacramento del Orden tiene una relación especial e intrínseca con el poder del gobierno eclesiástico. Ya el Nuevo Testamento muestra que los apóstoles “(...) nombraron (...) en cada comunidad algunos ancianos” (*Hch* 14,23; cf. entre otros: *Tit* 1,5; *Flp* 1,1; *Hch* 11,30; 20,17. 28, etc.)²⁹. Esta función de “ancianos” o jefes de la comunidad se ha consolidado en el ministerio de obispos y sacerdotes³⁰. Por lo tanto, el contenido original y casi primario de esa misión sacramental de la que habla el Concilio Vaticano II es precisamente el gobierno pastoral de la comunidad³¹. El Concilio reafirma este hecho sobre la base de buenas razones his-

²⁸ COCCOPALMERIO, F., *Prefazione*, in ROSSANO, S., *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Roma 2023. 6. La fuente de la cita se encuentra en la cita *Praedicate Evangelium*, I (Praeambulum), 8.

²⁹ Véase más explícitamente DI BERARDINO, A., *Istituzioni della Chiesa antica* (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 12), Venezia 2019. 178-179.

³⁰ Como vemos también en los Padres Apostólicos, pronto se formuló que los fieles deben obedecer a los obispos y sacerdotes. Cf. por ejemplo, IGNATIUS, *Magn.* 2:3; 3:7; 6:13; *Trall.* 2,3,13; *Philad.* 3,7; *Efés.* 2,4,20; CLEMENS, *1 Corint.* 44,2; 47,1,6; ver NOCENT, A., *Ordine-ordinazione*, in *Nuovo Dizionario di Patristica e di antichità cristiane*, II. Genova-Milano 2007. 3643-3648, en particular 3644.

³¹ Véase, por ejemplo: OTT, L., *Das Weihesakrament* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/5), Freiburg-Basel-Wien 1969. 2-13. ZIEGENAUS, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, VII), Aachen 2003. 470-485. INTERLANDI, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di*

tóricas y teológicas. Al mismo tiempo, esta visión difiere solo en el enfoque, pero no en el contenido esencial, de esa visión anterior que consideraba la ordenación, no necesariamente el portador o mediador del poder del gobierno, sino más bien su condición preliminar.

2. Cuando buscamos las posibilidades de la cooperación de los laicos en el ejercicio del poder de gobierno, no debemos pensar e imaginar que tenemos que pronunciar algún nuevo principio general, sino más bien tratar de resolver situaciones concretas. Sin embargo, esta preocupación puramente práctica no puede llegar a justificar, a cualquier precio, la participación cada vez mayor de los laicos en el poder de gobierno en la Iglesia. Aquí no se trata de superar un poco de clericalismo, sino del interés de toda la Iglesia, importante para la salvación de las almas, que el poder de gobierno sea ejercido sobre todo por aquellos que han recibido para esto una misión especial y un don de gracia en la ordenación³². Por lo tanto, hay funciones públicas en la Iglesia que deben confiarse *principalmente* a personas ordenadas, porque han recibido en la ordenación una gracia especial para esto, pero en su ausencia estas tareas también *pueden* ser confiadas a los laicos. Pero hay algunas tareas (¡incluso en el campo del gobierno!) que pueden ser llevadas a cabo única y exclusivamente por personas ordenadas y en virtud del sacramento del Orden que han recibido. En todo caso, el desarrollo de los criterios para elegir a las personas que reciben el sacramento del Orden podría ser objeto de una investigación específica. Por lo tanto, se podrían profundizar en los criterios a los que debe responder el candidato al Orden Sagrado, pero sería una opción que no está en consonancia con la historia -con la historia de los orígenes de la Iglesia que, como bien sabemos, también es teológicamente relevante- proponer que los responsables ordenados precisamente por esta razón no sean suyos, principalmente, los líderes de las diversas comunidades.

3. Las categorías de poder y oficio eclesiástico no cubren completamente toda la esfera de funciones responsables que deben llevarse a cabo en la Iglesia, tal vez también en nombre de la Iglesia, pero en cualquier caso en interés de la Iglesia. Baste mencionar, entre otras cosas, la dirección y representación de personas jurídicas reconocidas en la Iglesia que no son, sin embargo, instituciones jerárquicas³³. Si y para eso los organismos individuales de la Curia Romana deben considerarse estructuras no jerárquicas, puede ser objeto de más investigación. Es necesario, de hecho, tener una imagen completa del sistema de funciones eclesiales, incluidas las que se pueden confiar a los lai-

esse e loro distinzione (Tesi Gregoriana, Serie di Diritto Canonico 103), Roma 2016. 18-22. DI BERARDINO, A., *Istituzioni*, 181.

³² Véase, por ejemplo, ERDŐ, P., *Uffici e funzioni pubbliche*, 86-89. Id., *Hivatalok és közfunkciók*, 86-87.

³³ Véase, por ejemplo, GHERRI, P., *Diritto Amministrativo Canonico. Attività codiciali*, Milano 2021. 194-209, 309 a 323.

cos, para verificar cuáles son las funciones para las cuales se puede aplicar la legislación laboral estatal y aquellas a las que tal aplicación no es posible, o es muy limitada, para asegurar la integridad de la transmisión de la enseñanza de Cristo y el cumplimiento de la misión recibida³⁴.

Resumen

Con respecto a la reciente reforma de la Curia Romana, se mostró muy preocupado por la cuestión de la relación entre el sacramento del Orden y el poder de gobierno en la Iglesia. El Concilio Vaticano II ha subrayado precisamente la estrecha relación entre estas dos realidades. Al mismo tiempo, reafirmó también la posibilidad, conocida desde la antigüedad, de la cooperación de los laicos en el ejercicio de esta potestad. Al investigar las funciones que se pueden confiar a los laicos y la forma de esta encomienda, es necesario tener en cuenta el hecho histórico de que, desde los tiempos subapostólicos, la misión principal de las personas que han sido ordenadas ha sido precisamente guiar a la comunidad.

Abstract

With regard to the recent reform of the Roman Curia, it was very concerned about the question of the relationship between the sacrament of Holy Orders and the power of governance in the Church. The Second Vatican Council has underlined precisely the close relationship between these two realities. At the same time, it also reaffirmed the possibility, known since antiquity, of the cooperation of the laity in the exercise of this power. When examining the functions that can be entrusted to the laity and the form of this entrustment, it is necessary to take into account the historical fact that, since sub-apostolic times, the principal mission of those who have been ordained has been precisely to lead the community.

*Card. Peter ERDŐ
Primate of Hungary
Archbishop of Esztergom-Budapest Archdiocese*

³⁴ Para una propuesta de dicho sistema, véase: ERDŐ, P., *Uffici e funzioni pubbliche*, 105. Id., *Hivatalok és közfunkciók*, 112-113.

Julio GARCÍA MARTÍN, CMF

LAS PRELATURAS PERSONALES

(Parte I)

INTRODUCCIÓN; I. LA PRELATURA PERSONAL EN EL DECRETO *PRESBYTERORUM ORDINIS* DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, 1. *La prelatura, asociación de clero secular para la distribución del clero en el esquema De distributione cleri*, 2. *Esquemas De clericis y De sacerdotibus*, 3. *Esquema De ministerio et vita presbyterorum*, 3. *Esquema De ministerio et vita presbyterorum*, 4. *Noción de prelatura personal y su relación con los Ordinarios del lugar*; II. CONFIGURACIÓN DE LA PRELATURA PERSONAL HECHA POR PABLO VI, 1. *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, a. Autoridad competente para erigir la prelatura personal, b. Naturaleza jurídica, c. Finalidad, d. La autoridad del Ordinario del lugar, e. La autoridad del Prelado, f. Colaboración de los laicos, 2. *Const. ap. Regimini Ecclesiae universae*, a. Autoridad competente para erigir la prelatura, b. La prelatura personal no es una diócesis, c. El Prelado de la prelatura personal no es Obispo diocesano; III. LA PRELATURA PERSONAL COMO IGLESIA PARTICULAR EN LOS ESQUEMAS DE 1977 Y 1980 DE REVISIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, 1. *La noción de iglesia particular e incardinación de clérigos*, 2. *Esquema de 1977*, a. Can 217, §2, b. Can 219, §2, c. Can 221, §2, 3. *Esquema de 1980*, a. Formulación de los cánones sobre las prelaturas personales, b. Observaciones, c. Respuestas de la Comisión; IV. *CONGREGATIO PLENARIA* DE 1981: RECHAZO DE LOS CÁNN. 335, §2; 337, §2 Y 339, §2 SOBRE LA PRELATURA PERSONAL Y APROBACIÓN DEL TEXTO PROPUESTO POR EL CARD. JOSEPH RATZINGER SOBRE LA PRELATURA PERSONAL COMO ASOCIACIÓN CLERICAL, 1. *La exposición hecha por el Card. Ratzinger y otras intervenciones*, 2. *Explicaciones técnicas: significado de la locución «ecclesiae particulares»*, 3. *Rechazo de los cánn. 335, §2; 337, §2 y 339, §2 y aprobación del texto propuesto por el Card. Ratzinger por la mayoría absoluta*, a. Votación de los cánn. 335, §2; 337, §2 y 339, §2, b. Aprobación del texto propuesto por el Card. Ratzinger

PALABRAS CLAVE: asociación clerical, estatutos, iglesia particular, incardinación, Moderador, Ordinario del lugar, Prelado, prelatura personal

KEYWORDS: clerical association, statutes, particular church, incardination, Moderator, local Ordinary, Prelate, personal prelatore

INTRODUCCIÓN

El día 8 de agosto de 2023, el papa Francisco ha promulgado un Motu p. con el cual ha reformado los cánn. 295 y 296 del Código de derecho canónico vigente y al mismo tiempo ha asimilado la prelatura personal del Opus Dei, la única existente hasta el momento, a una asociación pública clerical con facultad para incardinar, y la ha sometido a las normas comunes sobre las prelaturas

personales, los cánn. 294-297. Esto ha suscitado numerosas críticas, tanto por la forma de proceder como por el contenido. Este nuevo Motu p., sin embargo, puede ser entendido como una consecuencia, o culminación de las disposiciones de la constitución apostólica *Praedicate Evangelium*¹ y del Motu p. *Ad charisma tuendum*² sobre la prelatura personal y también como un complemento de una laguna o aclaración de las disposiciones citadas, en las cuales no parecía posible la inclusión de dicha ley. Esta sucesión de documentos sobre la prelatura personal parece indicar que faltaban algunas disposiciones concernientes la naturaleza jurídica del Opus Dei, que podrían haber estado incluidas en el Motu p. *Ad charisma tuendum*.

Pero hay una cosa cierta: este nuevo Motu p. ha propiciado numerosos escritos críticos sobre dicha ley. Basta tener presente que se han podido leer estos títulos: «Ghirlanda triunfa y el Papa dinamita el Opus Dei»; «Poca claridad con el Opus Dei»; «Vaticano en estado de shock: el papa Francisco lanza el ataque final al Opus Dei»; «Opus Dei: fin de la prelatura personal»; «¿Qué tiene el papa contra el Opus Dei?»; «La presión sobre el Opus Dei. Así acaba la era Wojtyła»; «La presión sobre el Opus Dei perjudica a la Iglesia»; «Fue necesario un Papa jesuita para demoler el Opus Dei. Así se hizo realidad la leyenda».

No cabe duda de que estos titulares manifiestan las distintas reacciones acerca del último Motu p. del papa Francisco y el efecto del mismo, tanto en el Opus Dei como en la Iglesia, que no deja indiferente a nadie, particularmente a ningún canonista. Los motivos son que tales títulos hacen referencia tanto al modo, o sea, el *Motu proprio* como forma de legislar, o cuestiones formales sobre la emanación de las leyes en la Iglesia, como al contenido y la finalidad del último Motu p., que además modifica cánones, como si sus disposiciones necesitaran una interpretación auténtica, o aclaración. Pero el Motu p. no plantea problemas de carácter legislativo.

Se dice que esta disposición ha causado gran sorpresa, con razón o sin ella, y no faltan quienes la consideran una medida incomprensible. Sin embargo, casi dos años después de la promulgación de la constitución *Praedicate Evangelium* y del Motu p. *Ad charisma tuendum* aplicativo, no se ven escritos en

¹ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium* (19 mart. 2022). Se advierte al lector que no ha sido posible conseguir el texto oficial en latín, por eso seguimos la traducción oficial española publicada por la Libreria Editrice Vaticana según su primera edición del mes de Julio de 2022. Se hace notar también que no es posible hacer referencia directa, ni indirecta, al texto oficial en latín porque no ha sido publicado en el Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis*, como, en cambio, era de esperar para un documento tan importante. Es claro que el texto oficial en latín es una garantía y seguridad para comprender mejor la ley, por lo que su no publicación en latín puede ser entendida como una falta de seguridad, tanto activa como pasiva.

² Promulgado el 14 de julio de 2022. No se encuentra el texto oficial en latín, pues no ha sido publicado en el Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis*.

las revistas jurídico-canónicas sobre estas normas concernientes a la prelatura personal, mientras que sí los hay sobre otras materias de la citada constitución.

Por todas estas razones, incluido el silencio de carácter científico, afrontamos la cuestión sobre la prelatura personal, tema sobre el que hemos escrito en tiempos lejanos, donde concluimos que la prelatura personal no es una iglesia particular y, por consiguiente, el Prelado de la prelatura personal no es un Obispo diocesano ni tiene la potestad correspondiente³. En esta perspectiva, este trabajo es una continuación de cuanto hemos escrito posteriormente sobre esta cuestión⁴, pero sobre todo es una profundización sobre el argumento para poder comprender mejor las nuevas disposiciones pontificias.

El Preámbulo del Motu p. del 8 de agosto de 2023 indica varios documentos que presentan la configuración jurídica de las prelaturas personales. Por orden cronológico son: 1) los decretos *Presbyterorum ordinis* y *Ad gentes* del Concilio ecuménico Vaticano II⁵; 2) el Motu p. *Ecclesiae Sanctae* promulgado por Pablo VI⁶; 3) la constitución apostólica *Ut sit* promulgada por Juan Pablo II⁷ el 28 de noviembre de 1982; 4) el Código de derecho canónico de 1983; 5) la constitución apostólica *Praedicate Evangelium*; 6) el Motu p. *Ad charisma tuendum*. Se hace notar que el Motu p. no menciona las constituciones apostólicas *Regimini Ecclesiae universae* de Pablo VI⁸ y *Pastor bonus* de Juan Pablo II⁹, que también regulan la prelatura personal, por lo que las tendremos en cuenta. Este silencio puede entenderse como un olvido.

La sucesión de normas sobre la prelatura personal suscita al menos curiosidad por esclarecer la situación que se va creando entorno a la prelatura personal del Opus Dei, y señala el camino que ha de seguir nuestra investigación. Por esta razón iniciamos el trabajo haciendo un estudio desde el origen de la prelatura personal en la legislación canónica de la Iglesia en el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio ecuménico Vaticano II. Como fácilmente puede apreciarse, se trata de una institución jurídica bastante reciente.

Y dado que el nuevo Motu p. modifica los cánn. 295 y 296 del Código y que, según el parecer de algunos, cambia la naturaleza de la prelatura personal, parece conveniente y oportuno, se podría decir también necesario, tener presente la elaboración de los cánones relativos a las prelaturas personales para poder comprender mejor el alcance de la reforma indicada.

³ Cfr. GARCÍA MARTÍN, J., *El Ordinario propio de la prelatura personal*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 77 (1996) 385.

⁴ ID., *Ordinario e ordinario del luogo ai sensi del can. 134*, in *Ephemerides iuris canonici* 52 (2012) 109-172. ID., *Normas generales del Código de derecho canónico*, Valencia 2014³, 63-65.

⁵ Se advierte que entre las fuentes aducidas a los cánn. 294-297 no se encuentra mención alguna al decreto *Ad gentes*.

⁶ PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae* (6 aug. 1966): *AAS* 58 (1966) 757-787.

⁷ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Ut sit* (28 nov. 1982): *AAS* 75 (1983) 423-425.

⁸ PAULUS VI, Const. Ap. *Regimini Ecclesiae universae* (15 aug. 1967): *AAS* 59 (1967) 885-928.

⁹ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor bonus* (28 iun. 1988): *AAS* 80 (1988) 841-930.

I. LA PRELATURA PERSONAL EN EL DECRETO *PRESBYTERORUM ORDINIS* DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

El origen de la prelatura personal está en los decretos *Presbyterorum ordinis* y *Ad gentes* del Concilio ecuménico Vaticano II en el contexto de la solicitud por todas las iglesias y la mejor distribución del clero. Es claro que el decreto *Ad gentes* aplica lo determinado por el decreto *Presbyterorum ordinis*, por lo que parece necesario profundizar la formación de este último decreto.

1. La prelatura, asociación de clero secular para la distribución del clero en el esquema *De distributione cleri*

La primera mención de la prelatura fue hecha por la Comisión Central preparatoria del Concilio ecuménico Vaticano II en la tercera congregación de la sesión segunda del 10 de noviembre de 1961 en el contexto de la distribución del clero. El esquema *De distributione cleri* fue preparado por la Comisión *de disciplina cleri et populi christiani* para la posterior discusión en el mencionado Concilio. El texto propuesto sobre la prelatura era el siguiente:

«In bonum omnium alicuius Nationis (vel alicuius Regionis, quae forte ex pluribus nationibus constet) dioecesium, constituentur, pro rerum adiunctis et locorum indigentia, Consociationes cleri saecularis – quales in aliquibus regionibus iam exstant ibique «Misiones nationles» nuncupantur – quae in Praelaturam cum aut sine territorio, erectae, sub regimine sint certi Praelati eiusdem Praelaturae Ordinarii.

Istius Praelati erit Seminarium nationale erigere, in quo alumni instituantur in servitium totius Nationis, vel Regionis.

Eidem Praelato ius sit alumnos ita institutos incardinandi, eosque ad Ordines promovendi «titulo Nationalis vel Regionalis».

Onus tandem sit Praelato providendi decorae sustentationi eorum, quos promoverit titulo praedicto»¹⁰.

Este texto trata dos cuestiones principales: 1) la prelatura, con o sin territorio, en el contexto de la distribución del clero, como una cuestión de gran importancia para llevar a cabo la misión de evangelizar; 2) las competencias del Prelado que la gobierna como un Ordinario. Por lo que concierne a la primera cuestión, el texto considera indistintamente la prelatura, con territorio o sin él, como una asociación del clero secular (*consociationes cleri saecularis*), pero no trata de la prelatura *nullius*, regulada por el Código, que estaba com-

¹⁰ *Acta et documenta Concilii Oecumenici Vaticani II apparando*, Series II (Praeparatoria), II/I. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, *De distributione cleri*, IV, 564.

prendida bajo el nombre de diócesis¹¹. El texto no identifica la prelatura con territorio con la prelatura *nullius*. Por otra parte, de la prelatura sin territorio no se sabía nada, no se tenía la menor idea. Ello da a entender que todavía faltaba claridad, pero, lo que está claro, es que el mismo texto las identifica como asociaciones del clero secular como las así llamadas «misiones nacionales». Así lo manifiestan las intervenciones del día 11 de noviembre de 1961 que hacen mención expresa de las siguientes: la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana, en España; el Seminario de Lovaina, en Bélgica; la Pía Sociedad de San Carlos del Obispo de Piacenza, Juan B. Scalabrini, en Italia, y también la Misión de Francia.

El texto deja claro el carácter asociativo de la prelatura puesto que no la identifica con una diócesis, prelatura con territorio, o *nullius*, pues no trata jamás de la posibilidad de incorporación de los laicos.

Las observaciones hechas al citado texto fueron pocas, pero interesantes, porque concernían a la naturaleza de la prelatura sin territorio y al estatuto jurídico de su funcionamiento. La primera observación señaló que la prelatura sin territorio a la que alude el texto es algo nuevo respecto a la legislación vigente. Por esta razón conviene definir antes con claridad la naturaleza jurídica de esta nueva institución jurídica. Además, el texto habla muy genéricamente de la potestad y obligaciones de este Prelado Ordinario, cuyo derecho es incardinar alumnos y promoverlos a las sagradas órdenes. Por eso, el texto plantea problemas prácticos sobre el envío y la incardinación de los sacerdotes en la misión y su condición jurídica en la iglesia particular. De ahí surge la necesidad de madurar la cuestión¹². En esta perspectiva de incertidumbre, o inseguridad jurídica, se dice que la propuesta sobre la prelatura sin territorio, o personal, es prematura porque es una forma en experimentación y prueba, pero puede ser perfeccionada de tal manera que ofrezca menos dificultades. Es una cuestión canónicamente abierta, que puede tratarse junto con la condición canónica de aquel clero, siempre más numeroso, que sale de su propia patria, por lo que la prelatura sin territorio debe ser definida con cierta prudencia¹³.

Otras intervenciones confirmaron también que el texto no dejaba claro si los sacerdotes se incardinan en la región o en la prelatura. Por eso hay que determinar el futuro estatuto jurídico del sacerdote que es enviado por el Prelado en una diócesis, cuáles sean las obligaciones del Prelado y si este pueda trasladar al sacerdote a otra diócesis. También sería útil conocer el modo de proceder con el sacerdote perteneciente a la prelatura, que después desea incardinarse

¹¹ CIC (1917) c. 215, §2: «En derecho, bajo el nombre de diócesis se entiende también la abadía o prelatura *nullius*, y bajo el nombre de Obispo, el Abad, o Prelado *nullius*, a no ser que por la naturaleza del asunto o por el contexto de la frase aparezca otra cosa».

¹² Card. Ferretto, in *Acta et documenta Concilii Oecumenici Vaticani II apparando*, Series II (Praeparatoria), II/1. *De distributione cleri*, IV, 572.

¹³ Card. Larraona, *ibid.*, 577.

en la diócesis. La potestad del Prelado y de los Ordinarios del lugar debe ser definida en sus mutuas relaciones. También se pregunta cómo pueda obtener vocaciones la prelatura para su seminario¹⁴. Por otra parte, también hay quien sostiene que la cuestión ha de ser dejada a la competencia de las Conferencias episcopales¹⁵.

En el fondo, el problema principal que se plantea es la incardinación de los clérigos y el principio de la única jurisdicción, potestad del Ordinario del lugar en el territorio de su jurisdicción, que debe quedar siempre a salvo, lo cual lleva consigo evitar la potestad paralela del Prelado de la prelatura personal¹⁶.

2. Esquemas *De clericis* y *De sacerdotibus*

El esquema *De clericis*, preparado por la Comisión *De disciplina cleri et populi christiani*, que recogía los 17 pequeños esquemas de decretos relativos al clero¹⁷, constaba de tres Capítulos¹⁸. El n. 17, que recibió el texto anterior, estaba situado en el segundo Capítulo *De distributione cleri*. El esquema fue considerado genérico y no se discutió en el aula conciliar, pero fue objeto de numerosas enmiendas, que en los meses de enero y febrero de 1963 fueron examinadas, dando lugar a otro nuevo esquema *De clericis*.

El nuevo esquema, preparado por la Comisión central de coordinación, fue aprobado por Juan XXIII el 23 de abril de 1963 y enviado a los Padres conciliares, también estaba dividido en tres Capítulos y se concluía con la exhorta-

¹⁴ Card. Gracias, *ibid.*, 573.

¹⁵ Card. Jullien, *ibid.*, 575-576.

¹⁶ MANZANARES, J., *De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria*, in *Periodica* 69 (1980) 387-395, expone con detalle las intervenciones acerca de la cuestión.

¹⁷ *Acta et documenta Concilii Oecumenici Vaticani II apparando*, Series II (Praeparatoria), III/I. Typis Polyglottis Vaticanis 1969. 355-430: 1. De distributione cleri; 2. De clericorum vita et sanctitate; 3. De habitu et tonsura clericali; 4. De paroeciarum provisione, unione, divisione; 5. De obligationibus parochorum; 6. De officiis et beneficiis ecclesiasticis deque bonorum ecclesiasticorum administratione; 7. De patrimonio historico et artistico ecclesiastico; 8. De parochorum obligationibus quoad curam animarum; 9. De praeceptis ecclesiasticis; 10. De catechetica populi christiani institutione; 11. De cura animarum et comunismo; 12. De praevia librorum censura eorumque prohibitione; 13. De censuris earumque reservatione; 14. De modo procedendi in poenis in via administrativa infligendis; 15. De fidelium associationibus; 16. De Missarum stipendiis, de Missarum onerum reductione, de piis ultimis voluntatibus; 17. De promovendis ad ordines sacros iis qui fuerunt pastores seu ministri acatholici.

¹⁸ SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schemata Constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series quarta, Typis Polyglottis Vaticanis 1962. 29-42: I *De clericorum vita et sanctitate*; II *De distributione cleri*; III *De officiis et beneficiis ecclesiasticis deque bonorum ecclesiasticorum administratione*.

ción *De distributione cleri*¹⁹. Se hace notar que el texto del esquema sugería que el futuro Código de derecho canónico revisase las normas sobre la incardinación y excardinación, para facilitar la distribución del clero secular y hacer más fácil llevar a cabo obras pastorales, pero no trataba la prelatura como el esquema anterior, sino en una nota a pie de página con el siguiente texto:

«Exempli gratia, Seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instruuntur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturae cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutae, quarum sacerdotes, specificam praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione, uti sacerdotes desiderantur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiare apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordines exsequi valeant»²⁰.

Las observaciones sobre la exhortación del esquema fueron pocas, pues todos estaban de acuerdo en facilitar la mejor distribución del clero, pero hubo quien mostró su oposición a la constitución de la prelatura, por los problemas que llevaba consigo para la jurisdicción jerárquica de la iglesia particular y la organización del apostolado²¹. En cambio, las observaciones al esquema fueron abundantes, desde el mes de julio hasta octubre de 1963.

En marzo de 1964 fue preparado el esquema de las *propositiones De sacerdotibus* y enviado a los Padres conciliares²². Era un esquema sencillo que no fue aprobado²³, cuyo n. 6, titulado *Cleri distributio apte fovenda*, insistía sobre la revisión de las normas sobre la incardinación y excardinación, a fin de facilitar la actividad pastoral y obras apostólicas especiales. El n. 6 concluía con el siguiente texto:

«ad hoc ergo constituentur Seminaria internationalia, dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum»²⁴.

¹⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (= ASSCOV II), periodus III/IV. 825-845: *De vitae sacerdotalis perfectione; De studio et scientia pastoralis; De recto usu bonorum*.

²⁰ *Ibid.*, 845.

²¹ Card. Richaud, Paulus, Arch. Burdigalensis, *ibid.*, 882: «In exhortatione de *distributione cleri* vehementer assentio ad sustentationem dioecesium qui nunc stant in desperata penuria sacerdotum, etiam in regionibus Metropolitanis. Sed in notula 8 pag. 26, si libenter meam favorem affero ad seminaria regionalia, nationalia, internationalia, *exceptionem firmam propono de praelaturis* sic constitutis inter dioeceseos iam existentes, non sine vero danno pro bono hierarichica, apostolatus organizatione».

²² *Ibid.*, 846-849.

²³ El resultado fue el siguiente: presentes y votantes 2135; *placet* 930; *non placet* 1199; *placet juxta modum* 2; *voti nulli* 2, ASSCOV II, periodus III/V. 71. En la p. 914, índice del volumen, dice textualmente: «Exitus suffragationis praeliminaris quoad schema de *vita et ministerio sacerdotalis*».

²⁴ ASSCOV II, periodus III/IV. 848.

Se informa que la proposición sexta considera la gravedad pastoral por la necesidad de clero y postula que se facilite la distribución del clero mediante una adecuada reforma del instituto de la incardinación y al mismo tiempo se establezcan los medios para que se constituyan cuerpos móviles de sacerdotes seculares, que, salvando siempre los derechos de los Ordinarios locales, puedan dedicarse a obras especiales de apostolado donde su trabajo sea necesario²⁵, como había hecho Pío XII con la encíclica *Fidei donum*²⁶.

Las observaciones al n. 6 sobre la prelatura personal fueron escasas, ya que la mayoría se centraba en la necesidad de dar nuevas normas sobre la incardinación, pero, de acuerdo con los principios considerados por el esquema, se dudaba del modo de salvaguardar los derechos del Ordinario del lugar si se constituían diócesis o prelaturas personales²⁷. Por otra parte, se temía que las diócesis especiales favorecieran un clero desarraigado, por lo que no había que multiplicarlas²⁸.

3. Esquema De ministerio et vita presbyterorum

Después se hizo otro nuevo esquema *propositionum De vita et ministerio sacerdotali*²⁹, presentado como *textus emendatus*, en cuyo n. 8 trataba de la prelatura personal. Este número mantenía el texto anterior, pero incluía las observaciones anteriores añadiendo «*peculiares* dioeceses vel praelaturae personales» y modificaba el final de esta manera: «*quibus, modis pro singulis*

²⁵ Relator, Exc. Franciscus Marty, Arch. Remensis, *ibid.*, 851: «media statuuntur ad corpora mobilia sacerdotum saecularium constituenda, quae, salvis semper iuribus Ordinariorum loci, incumbere possint in perficiendis specialibus operibus apostolatus (uti sunt e. g. apostolatus intellectualis, vel inter opifices), ubicumque eorum labor fuerit necessarius».

²⁶ Pius XII, Enc. *Fidei donum* (21 apr. 1957): *AAS* 49 (1957) 245-246: «Otra forma de recíproca ayuda, ciertamente más incómoda, ha sido adoptada por algunos obispos que autorizan a algunos de sus sacerdotes, aun a costa de sacrificios, a partir para ponerse, durante un tiempo limitado, al servicio de los Ordinarios de África. De esta manera prestan un incomparable servicio, tanto para asegurar la introducción prudente y discreta de formas nuevas y más especializadas del ministerio sacerdotal, como para sustituir al clero de dichas diócesis en las exigencias de la enseñanza, eclesiástica y profana, a las que aquel no puede hacer frente. Con gusto alentamos semejantes iniciativas (...). Cfr. GARCÍA MARTÍN, J., *La encíclica «Fidei donum» de Pio XII y la dimensión universal del servicio del presbítero secular*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 79 (1998) 35-71.

²⁷ Exc. Carli, Al., Ep. Signinus, ASSCOV II, periodus III/IV. 949: «Pag. 7 lin 8. Quaero: quomodo salva esse possunt iura Ordinarii loci quando dioecesis aliqua personalis constituatur?».

²⁸ Conferentia Episcoporum Indonesiae, *ibid.*, 969: «B) Seminaria internationalia et dioeceses vel praelaturae personales omnino non videntur multiplicandae. Timendum enim est, ne oriatur clerus nullibi solide radicatus nec satis sibi cohaerens».

²⁹ *Ibid.*, 225-232.

inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, sacerdotes addici queant»³⁰.

En la *Relatio* correspondiente al número 8 no se dice nada expresamente sobre la prelatura personal³¹, pero una observación pone de relieve que el texto no indica con claridad la función o finalidad de las prelaturas personales³².

El esquema, remitido a la Comisión, fue revisado en conformidad con las observaciones y se hizo un nuevo esquema *De ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus* que fue distribuido en paralelo con el anterior a doble columna en la Congregación general CXXVII, día 20 de noviembre de 1964³³. El nuevo esquema, *textus emendatus*³⁴, constaba de: Proemio. I. *De presbyterorum ministerio*, nn. 1-11. II. *De Presbyterorum vita*, nn. 12-20.

El n. 10, formado por los anteriores 7 y 8 y titulado *Apta presbyterorum distributio*, fue presentado en paralelo con el anterior, indicando en letra cursiva las modificaciones introducidas. Acerca de nuestra materia decía así:

«hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta *Presbyterorum distributio*, sed etiam peculiaris opera pastoralia pro quibusdam coetibus socialibus, v. g. *pro opificibus vel intellectualibus*, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi *utiliter constitui possunt*, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici *vel incardinari* queant ut in bonum commune totius Ecclesiae»³⁵.

Sobre este número no es ofrecida alguna explicación, pero, como se puede apreciar, la formulación acerca de la prelatura personal es la misma que la del texto anterior, y las añadiduras introducidas reciben las observaciones anteriores. A pesar de que la formulación no había cambiado, sin embargo, fueron hechas algunas observaciones. Se advierte que las citadas instituciones no deben ser multiplicadas, pero no menciona a la prelatura personal³⁶.

³⁰ *Ibid.*, 230.

³¹ *Relatio de singulis propositionibus, ibid.*, 239.

³² Exc. Komba, Jacob, Ep. tit. Thignicensis, aux. abb. null. Peramihoensis, *ibid.*, 260: «Pag. 11 s., n. 8. Qui numerus vix clare intelligitur quin respiciantur nn. 36, 37 et 39 prioris schematis, pag. 43-45, praesertim quid sit munus praelaturarum personalium.

Pag. 12 lin. 9. Ibi dicitur: «pro quibusdam coetibus socialibus» forsitan claritatis causa addatur «v. g. opificibus et intellectualibus».

Ibidem, lin. 11. Quoad «praelaturas personales» item claritatis causa addatur exemplum pro quo munere instituantur».

³³ ASSCOV II, periodus IV/IV. 830, es la información de una nota a pie de página.

³⁴ *Ibid.*, 833-863.

³⁵ *Ibid.*, 847-848.

³⁶ Exc. Darmajuwana, Justinus, Arch. Semarangensis, *ibid.*, 917: «Ad n. 10 de presbyterorum distributione. b) Seminaria dioecese peculiare et alia non sunt multiplicanda, ne oriantur clerus qui radices nullibi habet et gravi propterea periculo exponitur».

De nuevo fue revisado el esquema de acuerdo con las numerosas observaciones (523) al mismo, pero sin tocar nuestra materia, dando lugar al esquema titulado *De ministerio et vita presbyterorum. Textus recognitus et Relationes*. El nuevo texto fue presentado en la Congregación general CXLVIII, 13 de octubre de 1965, en doble columna con el texto anterior *emendatus* y en letra cursiva las variaciones introducidas³⁷. El tema de la prelatura personal se encuentra en el n. 9, formado por los anteriores nn. 7 y 10, sin introducir novedad alguna³⁸, pero fueron suprimidas las palabras *v. g. pro opificibus vel intellectualibus*, porque no parecían necesarias, e introducida la palabra *quaedam*, dejando el texto así: «ad hoc ergo quaedam seminaria...»³⁹.

Las observaciones al n. 9 sobre la prelatura personal fueron pocas. Ante todo, se hizo notar que el texto era oscuro⁴⁰ porque, a tenor de la formulación literal, no se sabía qué es una diócesis especial o una prelatura personal⁴¹. Otra observación fue que las normas son para facilitar la movilidad y la incardinación que refleja la prelatura personal, la cual puede llevar a la separación del sacerdote del Obispo⁴². También hubo quien mostró su entusiasmo por la prelatura personal⁴³.

En la Congregación general CLIX, 12 de noviembre de 1965, fue presentado un nuevo esquema corregido a doble columna con el anterior, donde el n. 9 pasa a ser el n. 10, pero no introduce ningún cambio concerniente a nuestro tema. Las observaciones anteriores no fueron aceptadas por lo que el texto es

³⁷ *Ibid.*, 336-375. El esquema constaba de Proemio, 1. Caput *De presbyterorum ministerio* (nn. 1-11). II. Caput *De presbyterorum vita* (nn. 12-19).

³⁸ *Ibid.*, 354.

³⁹ *Relatio de singulis numeris, ibid.*, 383: «Additur *quaedam*, iuxta id quod postulatur in animadversione A/264, ad innuendum talia incepta non esse multicananda».

⁴⁰ Exc. Baudoux, Mauritius, Arch. S. Bonifatii, ASSCOV II, periodus IV/V. 241: «Pag. 28, n. 9, linn. 1-18. Sententia 18 lines complectens obscuritate necessario inficitur».

⁴¹ Exc. Gran, Joannes, Ep. Osloensis, *ibid.*, 349: «Pag. 28, n. 9, linn. 11-18: Textus obscuritate non caret. Quis talia seminaria est constituturus? Quid est «peculiaris dioecesis» aut «praelatura personalis»? Explanaciones optantur ut fructus meliores textus afferat».

⁴² Exc. Seitz, Paulus, Ep. Kontumensis, *ibid.*, 494-495: «Notre schema de Décret nous met sur la voie: «alia huiusmodi utiliter constitui possunt», ce qui révèle le besoin de faire quelque chose de neuf à ce sujet. De plus l'expression «praelaturae personales» reconte cet aspect *personel* de l'incardinación que nous avons signalé plus haut; c'est bien dans cette direction qu'il faut chercher. Cependant les termes dans les quels se limite ce § semblent encore trop conditionnés par la perspective d'un C.I.C., qui nécessite justement d'être reformé. Un extension donnée à la «prélature nullius» pourrait n'être qu'une solution bastarde et provisoire, elle aurati de plus des conséquences redoutables pour les Instituts missionnaires des pretres séculiers qu'elle séparerait encore davantage du Corps épiscopal».

⁴³ Exc. De Orbezo y Goicoechea, Ignatius M., Ep. tit. Asiassensis, prael. nullius Yauyosensis, *ibid.*, 305; Exc. Puchol Montiz, Vicentius, Ep. Santanderiensis (Hispania), *ibid.*, 461.

aprobado definitivamente como decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis*, cuyo n. 10 dispone así sobre la prelatura personal:

«Revisense además las normas sobre la incardinación y excardinación, de forma que, permaneciendo firme esta antigua disposición, respondan mejor a las necesidades pastorales del tiempo. Y donde lo exija la consideración del apostolado, háganse más factibles, no sólo la conveniente distribución de los presbíteros, sino también las obras pastorales peculiares a los diversos grupos sociales que hay que llevar a cabo en alguna región o nación, o en cualquier parte de la tierra. Para ello, pues, pueden establecerse útilmente algunos seminarios internacionales, diócesis peculiares o prelaturas personales y otras providencias por el estilo, en las que puedan entrar o incardinarse los presbíteros para el bien común de toda la Iglesia, según módulos que hay que determinar para cada caso, quedando siempre a salvo los derechos de los Ordinarios del lugar».

4. *Noción de prelatura personal y su relación con los Ordinarios del lugar*

La prelatura personal, como nueva institución jurídica, es considerada en el ámbito de la distribución del clero y para el desempeño de tareas especiales de carácter apostólico en las iglesias particulares, pero no al margen de ellas. Esta doble finalidad constituye su razón de ser. Algo semejante a los Institutos fundados exclusivamente para las misiones, de los que trataba la legislación de 1917⁴⁴. Para facilitar la ejecución de tareas especiales por parte de los clérigos se consideraba necesaria la revisión de las normas sobre la incardinación de los clérigos. El principio subyacente a esta propuesta y decisión era facilitar el traslado de los clérigos seculares a otras iglesias particulares, superando la dimensión territorial del ejercicio del ministerio de los presbíteros y reconociendo el carácter universal del sacerdocio. Como se ha indicado antes, ya Pío XII había abierto este camino con la encíclica *Fidei donum*, lo cual es considerado como intuición profética⁴⁵. Por ello no parece muy acertado decir que con el Concilio ecuménico Vaticano II se ha introducido el principio de la funcionalidad, pues la Congregación de Propaganda Fide desde su fundación

⁴⁴ CIC (1917) c. 252, §3: «Su jurisdicción está circunscrita a las regiones (...) De igual modo le están sujetas las asociaciones de eclesiásticos y los Seminarios fundados exclusivamente con el fin de que en ellos se formen misioneros para las misiones extranjeras». Entre ellos vale la pena mencionar al Seminario de Misiones Extranjeras de Paría (MEP) y al Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras de Milán (PIME).

⁴⁵ IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptoris missio* (7 dec. 1990) 68.

trató de facilitar el envío de misioneros por todos los medios posibles⁴⁶. Uno de ellos es el sistema de la comisión⁴⁷.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el contexto de la prelatura personal es el relativo a la incardinación y excardinación de los clérigos, que debía ser revisado para favorecer la mejor distribución del clero⁴⁸. Desde esta perspectiva se comprende que la prelatura personal no estuviera pensada como una diócesis, sino como un seminario internacional u otra institución jurídica semejante.

Por esto se comprende también que desde el primer texto, la prelatura personal fuera identificada como asociación de clero secular, o misiones nacionales, entonces operativas, que eran muy distintas de las prelaturas *nullius*, que no eran tenidas en cuenta. Por esta razón no parece muy correcto afirmar que los Padres conciliares solamente conocían la prelatura *nullius*, o territorial, para afirmar que la prelatura personal es una iglesia particular. No sólo esto, sino que se trataba de mantener la unidad de la autoridad en la iglesia particular, salvaguardar los derechos del Ordinario del lugar y evitar que la prelatura personal fuese identificada con una iglesia particular, como es la prelatura *nullius* o territorial. La prelatura personal era considerada como una asociación del clero secular, aunque no bien definida. En efecto, la elaboración del citado texto conciliar, desde el principio hasta el final, ha puesto de relieve la incertidumbre sobre la naturaleza jurídica de la prelatura personal, que el Concilio no ha determinado, aunque no faltaron quienes pidieran su determinación. Lo que parece claro es que la prelatura personal no ha sido asimilada a la prelatura *nullius*, que es de carácter territorial, ni considerada una institución jerárquica.

Además, se planteaba el problema concerniente a la relación de la prelatura personal con el Ordinario del lugar, u Obispo diocesano, y en todo momento se han querido dejar a salvo los derechos del Ordinario del lugar porque es la única autoridad sobre la iglesia particular. Con ello se intentaba evitar la consideración del Prelado de la prelatura personal como autoridad jerárquica sobre la actividad pastoral de sus sacerdotes, puesto que estos ejercen el ministerio en una iglesia particular bajo la autoridad del Obispo diocesano.

Esta consideración está de acuerdo con los principios establecidos por el decreto *Christus Dominus* para regular el apostolado de los sacerdotes dedicados a obras supraparroquiales de carácter territorial o personal, grupos espe-

⁴⁶ Un ejemplo, METZLER, J., *Verso un Istituto Missionario di sacerdoti secolari*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, V/1. (1622/1700) Roma – Freiburg – Wien 1975. 507-522.

⁴⁷ Cfr. GARCÍA MARTÍN, J., *La formazione del diritto missionario durante il sistema tridentino (1563-1917)*, Venecia 2013. 85-122.

⁴⁸ CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis*, 10.

ciales⁴⁹. Estos sacerdotes, al igual que los religiosos, o los sacerdotes pertenecientes a las misiones nacionales y de Francia⁵⁰, dependen de dos autoridades al mismo tiempo, pero no siempre sobre la misma materia. Dependen del Ordinario del lugar en todo lo referente al apostolado externo y del Prelado en lo relativo a la vida interna de la prelatura. Esto es conforme con la finalidad de la prelatura personal para el bien de la Iglesia universal. De esta manera se evita uno de los peligros señalados durante el Concilio, el de la doble jurisdicción.

En la misma prospectiva, el citado decreto *Christus Dominus* establece también principios para regular el apostolado de los religiosos en las diócesis. Uno para determinar que el régimen interno de los Institutos depende de sus propios Superiores y el otro, la sujeción al Obispo diocesano en el apostolado externo dirigido a los súbditos del Obispo, de modo que en las diócesis no rige la exención reconocida hasta entonces por el Código de derecho canónico de 1917, puesto que el decreto *Christus Dominus* introduce una nueva noción para regular el apostolado externo⁵¹.

Por ello, el lugar de las obras apostólicas de las prelaturas personales son las iglesias particulares con escasez de clero, entre las que destacan las misiones entre infieles, y destinatarios de las mismas los súbditos del Ordinario del lugar. Por razón de la finalidad que se persigue con las prelaturas personales queda excluida de su competencia la pastoral ordinaria, pues esta compete por derecho al Obispo diocesano. Esto quiere decir, que la prelatura personal no tiene pueblo propio y, por consiguiente, tampoco tiene la plenitud que es propia de la iglesia particular.

II. CONFIGURACIÓN DE LA PRELATURA PERSONAL HECHA POR PABLO VI

Pero para poder conocer la naturaleza jurídica de la prelatura personal, tenemos la legislación aplicativa del texto conciliar en cuestión. Esta aplicación fue llevada a cabo por Pablo VI con dos leyes principales, citadas anterior-

⁴⁹ *Id.*, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 29: «Cooperadores muy próximos del Obispo son también aquellos sacerdotes a quienes él les confía un cargo pastoral u obras de apostolado de carácter supraparroquial, ya sea para un territorio determinado en la diócesis, ya para grupos especiales de fieles, ya para un determinado género de acción».

⁵⁰ MANZAÑARES, J., *De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria*, in *Periodica* 69 (1980) 410-411, ilustra el funcionamiento de la Misión de Francia, como ejemplo de prelatura personal.

⁵¹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 35. Cfr. GARCÍA MARTÍN, J., *Nova agendi ratio de «exemptione» a Concilio Vaticano II servata*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 62 (1981) 202-206, 289-302.

mente. La primera es el Motu p. *Ecclesiae Sanctae* y la segunda, la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*.

1. Motu proprio Ecclesiae Sanctae

El texto fundamental del Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, promulgado para aplicar el n. 6 del decreto *Christus Dominus* y el n. 10 del decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, es el I, 4, que dispone:

«Además, para el desempeño de especiales trabajos pastorales o misioneros en favor de diversas regiones o grupos sociales que precisen especial ayuda, la Sede Apostólica podrá erigir provechosamente prelaturas que consten de sacerdotes del clero secular, dotados de una formación especial; dichas prelaturas están gobernadas por Prelado propio y gozan de estatutos particulares.

Será misión de este Prelado erigir y dirigir un seminario nacional o internacional en el que se formen convenientemente los alumnos. Dicho Prelado tiene derecho a incardinar a dichos alumnos y a ordenarlos a título de “servitium praelaturae”.

El Prelado tiene la obligación de mirar por la vida espiritual de aquellos que con tal título haya promovido, de atender al continuo perfeccionamiento de su especial formación y a su peculiar ministerio, mediante convenciones estipuladas con los Ordinarios de los lugares a donde sean enviados sus sacerdotes. Asimismo debe proveer a su conveniente sustentación, mediante las mencionadas convenciones, o con los bienes propios de la misma prelatura, o con otras ayudas idóneas. Asimismo debe cuidar de aquellos que, bien sea por razón de enfermedad o por otras causas, deban abandonar el oficio a ellos encomendado.

Nada se opone a que los laicos, tanto célibes como casados, estipulada una convención con la prelatura, puedan dedicarse con su pericia profesional al servicio de las obras y empresas de la prelatura.

Estas prelaturas no se han de erigir sin haber oído antes el parecer de las Conferencias Episcopales del territorio en que prestarán su obra. En el ejercicio de ésta, ha de tenerse sumo cuidado en respetar los derechos de los Ordinarios del lugar y mantener estrechas relaciones con las mismas Conferencias Episcopales»⁵².

Esta disposición de Pablo VI está formada por cinco párrafos en los que determina los distintos elementos que configuran la prelatura personal: 1) autoridad para erigirla; 2) naturaleza jurídica; 3) finalidad; 4) autoridad del Ordinario del lugar; 5) autoridad del Prelado; 6) colaboración de los laicos. Todos estos aspectos están relacionados entre sí, de manera que permiten compren-

⁵² PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae*, I, 4, l.c., 760.

der qué es la prelatura personal. Una de las cuestiones más importantes concierne a la relación de la prelatura personal con la potestad del Ordinario del lugar. Este es un concepto más amplio que «Obispo diocesano», pues comprende también al Vicario general y Vicarios episcopales, por lo que no se identifica con la expresión jurídica «Obispo diocesano», que comprende a los equiparados en el derecho⁵³.

Ante todo, conviene señalar que el texto está colocado en el apartado sobre la distribución del clero (*Cleri distributio et subsidia dioecesisibus praestanda*). En segundo lugar, hay que señalar que respecto al decreto *Presbyterorum ordinis*, el Motu p. no hace mención de los seminarios internacionales ni de las diócesis especiales. Esta decisión, u omisión, que quizá pudiera estar relacionada con la petición del Opus Dei hecha en 1962 de ser constituido en prelatura *nullius*⁵⁴, petición que no obtuvo respuesta oficial, permite entender por qué no equipara la prelatura personal a una diócesis especial, y, por consiguiente, es posible deducir que la prelatura personal no es una iglesia particular de ningún tipo, ni territorial ni personal.

También hay que notar que aplica conjuntamente dos disposiciones conciliares que conciernen directamente a la diócesis y al Obispo diocesano con la finalidad de dejar clara la distinción y diferencia que hay entre una diócesis y una prelatura personal.

a. Autoridad competente para erigir la prelatura personal

El texto determina que la única autoridad competente para erigir una prelatura personal es la Sede Apostólica, quedando excluidas las Conferencias episcopales. Sin embargo, la norma tiene en cuenta a las Conferencias episcopales del territorio en que una prelatura personal prestará su obra porque antes de erigirla la Sede Apostólica quiere oír el parecer de las mismas. Es claro que la norma emplea el término jurídico «parecer», pero no «consentimiento», por lo que el parecer de las Conferencias episcopales no afecta a la validez de la decisión de la Sede Apostólica, pues no está obligada a seguirlo⁵⁵.

Hay que notar, sin embargo, que la norma no ha especificado qué dicasterio de la Curia Romana es el competente para ello⁵⁶, ya que la expresión «Sede Apostólica», o «Santa Sede», tiene un significado genérico que comprende no sólo al Romano Pontífice, sino también a las Congregaciones, Tribunales

⁵³ PAULUS VI, MP *De Episcoporum muneribus* (15 iun. 1966), III: AAS 58 (1966) 468-469.

⁵⁴ ROCCA, G., *L'«Opus Dei». Appunti e documenti per una storia*, in *Claretianum* 25 (1985) 89, informa que la petición de José María Escrivá fue dirigida el 7 de enero de 1962 al Card. Amleto Giovanni Cicognani, Secretario de Estado.

⁵⁵ CIC (1917) c. 105, 1º.

⁵⁶ Quizá no lo haya hecho porque ya estaba en preparación la Constitución sobre la reforma de la Curia Romana en conformidad con las peticiones del Concilio ecuménico Vaticano II, en la que sí lo ha establecido.

y otros Oficios por medio de los cuales el Romano Pontífice puede despachar los asuntos de la Iglesia⁵⁷.

b. Naturaleza jurídica

Acerca de la naturaleza jurídica de la prelatura personal, la disposición contiene varios elementos que permiten comprender su verdadera naturaleza jurídica. Tales elementos son el substrato, la potestad de su gobierno interno, la potestad del Ordinario del lugar, la posición jurídica de los laicos.

El substrato o elemento material es determinado por el texto legal con las siguientes palabras claras: «prelaturas que consten de sacerdotes del clero secular». Es evidente que tales palabras significan que la prelatura personal está formada solamente por sacerdotes del clero secular. También es cierto que la expresión «sacerdotes del clero secular» literalmente se refiere a quienes han recibido el orden del presbiterado, por lo que no se identifica con «clérigo», perteneciente al estado clerical, porque en aquel momento se era clérigo por la prima tonsura⁵⁸. Sin embargo, la misma disposición, un poco más adelante, permite comprender que el substrato de la prelatura personal son los clérigos del clero secular, en general, ya que determina que el Prelado puede incardinar los alumnos del seminario a la prelatura y la incardinación tiene lugar por medio del ingreso en el estado clerical. Por consiguiente, los clérigos, en general, son elemento material constitutivo de la prelatura personal.

Consecuencia de ello es que los laicos no son elemento material constitutivo de la prelatura personal, o sea, no son su porción del pueblo de Dios, por lo que el *Motu p.* no dice que la prelatura pueda incorporar laicos⁵⁹. La razón es que, según el decreto *Christus Dominus*, n. 11, la porción del pueblo de Dios es un elemento constitutivo de la diócesis confiada a un Obispo con la colaboración de su presbiterio para que por la predicación del Evangelio y la Eucaristía constituya una iglesia particular. Además, el decreto *Christus Dominus*, n. 22, establece que es necesaria la circunscripción territorial: «Esto exige, por una parte, la conveniente circunscripción de los límites territoriales de la diócesis, y, por otra, la distribución racional y acomodada a las exigencias del apostolado de los clérigos y de las disponibilidades». El *Motu proprio* no atribuye tales elementos a la prelatura personal ya que no tiene Obispo propio, sino Ordinario, ni presbiterio propio, el texto no lo dice de ninguna manera,

⁵⁷ CIC (1917) c. 7.

⁵⁸ CIC (1917) c. 108, §1. La abolición de la prima tonsura fue realizada por Pablo VI con el MP *Ministeria quaedam* (15 aug. 1972): *AAS* 64 (1972) 529-534.

⁵⁹ Como, en cambio, sostiene ARRIETA, J. I., *L'atto di erezione dell'Opus Dei in prelatura personale*, in *Apollinaris* 56 (1983) 93: «Nel Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 4, si prevedeva (...) e che ad essa potessero incorporarsi anche fedeli laici».

y carece de porción de pueblo de Dios, circunscrita a un determinado territorio, por consiguiente, no la considera una iglesia particular⁶⁰.

Además, hay que recordar que el n. 10 del decreto *Presbyterorum ordinis* no hace mención de los laicos, como porción de pueblo de Dios de la prelatra personal. Por eso se explica más fácilmente que el Motu p. *Ecclesiae Sanctae* no haga mención de los laicos como miembros de la prelatra personal. En consecuencia, si la prelatra personal no tiene pueblo propio, como establecía la legislación vigente entonces⁶¹, o la porción del pueblo de Dios, no puede ser una diócesis, o una iglesia particular según la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II. Por esto, el Motu p. dice que no hay impedimento para que los laicos puedan colaborar en las obras de la prelatra mediante un convenio. Este modo de colaboración de los laicos indica que la relación con la prelatra no es la propia de los miembros, como son los clérigos incardinados, ya que estos tienen una relación jerárquica con el Prelado.

Otro elemento contenido en la disposición citada que indica que la prelatra personal no es una iglesia particular, es que los sacerdotes de la prelatra ejercen «su peculiar ministerio, mediante convenciones estipuladas con los Ordinarios de los lugares a donde sean enviados». Tales convenios permiten entender que: 1) los sacerdotes de la prelatra ejercen su ministerio bajo la autoridad del Ordinario del lugar donde han sido enviados, pero no bajo la autoridad del Prelado de la prelatra, de manera que se mantiene la unidad de la autoridad pastoral, tal como el citado Concilio ha establecido⁶²; 2) las obras que realizan son encomendadas por el Ordinario del lugar, esto es, son obras diocesanas, por lo que no son las propias de la prelatra personal, aunque puedan coincidir con su finalidad. Ello significa que: 1) los sacerdotes de la prelatra no constituyen un presbiterio propio de la misma, sino que pertenecen al presbiterio de la iglesia particular donde trabajan⁶³; 2) la prelatra personal no es una estructura pastoral autónoma ni una estructura jerárquica ordinaria, o estructura constitucional, por lo que no pertenece a la constitución de la Iglesia⁶⁴.

⁶⁰ El texto no dice que los clérigos incardinados constituyen el presbiterio de la prelatra personal. Es igual que los clérigos incardinados en un Instituto religioso.

⁶¹ CIC (1917) c. 339, determinaba que el Obispo debía «aplicar la Misa por el pueblo que se le ha encomendado». Algo semejante disponía el can. 466, §1 para el párroco.

⁶² CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 32: «Es también conveniente coordinar las actividades que desarrollan los Institutos o Asociaciones eclesíásticas. Todos ellos, de cualquier condición que sean, secunden al Ordinario del lugar en todo lo que se refiere a la actividad misional. Por lo cual será muy provechoso establecer acuerdos particulares que regulen las relaciones entre los Ordinarios del lugar y el Superior del Instituto».

⁶³ Cán. 497, 2º; 498, §1, 2º.

⁶⁴ Como, en cambio, afirma HERVADA, J., *De las prelatras personales*. Introducción, in MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II. Pamplona 1996. 399-401.

Por estas razones el Motu p. no equipara la prelatura personal a ninguna iglesia particular, de donde se deduce que la prelatura personal no es una iglesia particular. Además, la referencia que el Motu p. hace sobre las obras misionales, parece confirmar lo dicho sobre la asimilación de la prelatura personal a los institutos, o Seminarios, fundados para las misiones que están al servicio de cada iglesia misionera. Esta deducción es conforme a lo dispuesto por el decreto *Christus Dominus*⁶⁵.

Esta naturaleza asociativa de la prelatura personal es confirmada por su gobierno según los estatutos particulares. Este es otro elemento diferenciador entre la prelatura personal y la iglesia particular. Los estatutos particulares, según el Código de 1917, son dados para el gobierno de la prelatura de la misma manera que los dados para los Cabildos⁶⁶, las asociaciones piadosas⁶⁷, las cofradías⁶⁸, pero no para una diócesis⁶⁹. Los estatutos son considerados normas internas aprobadas por la Sede Apostólica para favorecer el gobierno propio y la finalidad de realizar obras especiales. Algo semejante preveía dicha legislación para los Institutos que trabajaban en las misiones de primera evangelización⁷⁰.

c. Finalidad

La prelatura personal es erigida para realizar obras especiales de apostolado o misioneras al servicio de otras iglesias particulares. La norma no hace mención a las obras apostólicas propias de la prelatura personal, pues sus sacerdotes realizan las obras apostólicas que les encomienden los Obispos diocesanos mediante convenciones. Es evidente que la concesión del Obispo diocesano es posterior a la erección de la prelatura personal. Por eso dice la disposición que los sacerdotes son enviados a las iglesias particulares. Ello hace difícil comprender que la prelatura tenga sus obras apostólicas propias, pues, por razón de la finalidad indicada, no es considerada como una estructura pastoral dentro de una iglesia particular, y en cualquier caso realizará sus obras respetando los derechos de los Obispos diocesanos.

⁶⁵ CONC. ECU. VATICANO II, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 6: «Procuren, además, preparar dignos ministros sagrados e incluso auxiliares, tanto religiosos como seculares, para las misiones y los territorios que sufren escasez de clero. Tengan también interés en que, en la medida de sus posibilidades, vayan algunos de sus sacerdotes a las referidas misiones o diócesis, para desarrollar allí su ministerio sagrado para siempre o, a lo menos, por algún tiempo determinado».

⁶⁶ CIC (1917) c. 410.

⁶⁷ CIC (1917) c. 689.

⁶⁸ CIC (1917) c. 715, §1.

⁶⁹ Al Administrador apostólico *ad nutum Sanctae Sedis* se le daban facultades personales pero no a la iglesia particular.

⁷⁰ CIC (1917) c. 296, §2.

Esta finalidad, que es un elemento propio y específico de la prelatura personal, su razón de ser, la distingue netamente de la finalidad de la diócesis, que es llevar a cabo la pastoral ordinaria para constituir una iglesia particular «en la que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa católica y apostólica»⁷¹. Tal diferencia de finalidad demuestra que la diócesis y la prelatura personal son oficios eclesiásticos distintos y hace imposible la equiparación entre la diócesis y la prelatura personal y, en consecuencia, entre el Obispo diocesano y el Prelado. Desde esta perspectiva es también posible afirmar que la prelatura personal no es una iglesia particular.

d. La autoridad del Ordinario del lugar

La citada disposición determina que «en el ejercicio de ésta (la ayuda), ha de tenerse sumo cuidado en respetar los derechos de los Ordinarios del lugar». Ante todo, conviene tener presente que la expresión «Ordinarios del lugar» se refiere tanto al Obispo diocesano como al Vicario general y Vicarios episcopales de la iglesia particular⁷². Además, esta disposición pone de relieve cuanto se ha dicho antes acerca del ejercicio del ministerio pastoral de los sacerdotes de la prelatura bajo la autoridad del Ordinario del lugar.

La salvaguarda de los derechos de los Ordinarios del lugar, determinados por el derecho, fue discutida e introducida por el decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 10 para evitar considerar a la prelatura personal como una iglesia particular dentro de otra iglesia particular y así mantener la unidad de la potestad episcopal.

La dependencia de los sacerdotes de la prelatura personal del Obispo diocesano se manifiesta en que realizan obras diocesanas confiadas por el Obispo para lo cual han de establecerse convenios entre ambas partes. Si esto es así, quiere decir que la prelatura personal por el hecho de ser erigida, no recibe destinatarios, o fieles, o porción del pueblo de Dios, de sus obras apostólicas, ya que los fieles son determinados y confiados por el Obispo diocesano al confiar las obras apostólicas a los sacerdotes de la prelatura⁷³. En cambio, cualquier iglesia particular es erigida como porción del pueblo de Dios, pueblo propio, y circunscrita a un territorio. Por esta razón, dicha norma quiere decir que las obras que realicen los sacerdotes de la prelatura personal no pueden ser contrarias a la autoridad de los Ordinarios del lugar. Esto lleva consigo que los sacerdotes de la prelatura han de observar las normas de la iglesia particular

⁷¹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 11.

⁷² CIC (1917) c. 198, §2.

⁷³ Sin embargo, MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, II. 414 (HERVADA, J.) dice: «El acto de creación de las prelaturas personales (...) determina los *destinatarios* de su obra apostólica, el *populus* en cuanto receptor de esa obra apostólica (...)».

y que el Prelado de la prelatura no tiene competencia sobre ellos mientras desempeñan dicho ministerio porque la pastoral ordinaria y extraordinaria de la iglesia particular está bajo la autoridad exclusiva del Obispo diocesano. Todo ello demuestra que la prelatura personal no es una iglesia particular, pues no puede actuar como tal en las iglesias particulares.

e. La autoridad del Prelado

La disposición establece que el Prelado gobierna la prelatura como Prelado propio de la misma, pero no indica qué tipo de potestad tiene, como tampoco lo hacía el canon sobre el Ordinario⁷⁴. El Prelado gobierna la prelatura en conformidad con los estatutos particulares, por lo que, según esta expresión, la potestad de que goza, es limitada, lo mismo que la potestad de los Superiores mayores de las religiones clericales que gobiernan a sus súbditos conforme a las constituciones, a tenor de lo dispuesto por el canon sobre el Ordinario. Desde esta perspectiva, la potestad del Prelado sobre sus súbditos es semejante a la de los citados Superiores mayores. Pues lo que está claro es que en ningún caso le atribuye potestad propia del Obispo residencial/diocesano o del Ordinario del lugar, sino más bien lo contrario, puesto que debe respetar los derechos de estos. De ahí se sigue que la potestad del Prelado está limitada al régimen interno de la prelatura personal, como es todo aquello que se refiere a la formación espiritual y sustentamiento de sus miembros.

Esto se infiere también de la disposición que regula la actividad pastoral de los sacerdotes de la prelatura que ejercen el ministerio bajo la potestad del Ordinario del lugar donde han sido enviados mediante un convenio. De ahí se deducen dos conclusiones. Primera, que los sacerdotes de la prelatura no dependen del Prelado en el ejercicio del ministerio sagrado, porque las obras especiales de apostolado son confiadas por el Obispo diocesano. Segunda, que el Prelado no tiene potestad sobre la pastoral de la iglesia particular, lo cual quiere decir que no es Obispo diocesano ni Ordinario del lugar.

La ley le reconoce al Prelado el poder erigir un seminario nacional o internacional. Esta competencia tampoco es exclusiva del Prelado de la prelatura, ya que los Superiores competentes de los Institutos religiosos y de las Sociedades de vida común sin votos también podían y debían erigir un seminario⁷⁵.

Otra competencia del Prelado es incardinar miembros clérigos a la prelatura. El texto dice «tiene derecho a incardinar a dichos alumnos». Al Prelado le compete promover a las órdenes, puesto que la incardinación se hace por la prima tonsura, es efecto de este acto por disposición del derecho (*ex ipso iure*), pero no por un acto jurídico posterior del Prelado. Tampoco esta competencia

⁷⁴ CIC (1917) c. 198, §1.

⁷⁵ CIC (1917) c. 587, §1. Cfr. TABERA, A. – MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, G. – ESCUDERO, G., *Derecho de los religiosos*, Madrid 1968,⁵ 310-315.

es un elemento que lo distingua de los citados Institutos. En efecto, los cánones establecían que por la profesión religiosa perpetua el religioso perdía la incardinación a su diócesis y quedaba incardinado al instituto religioso⁷⁶.

f. Colaboración de los laicos

De acuerdo con la finalidad de la prelatura, el Motu p. dice que «nada se opone a que los laicos, tanto célibes como casados, estipulada una convención con la prelatura, puedan dedicarse con su pericia profesional». Esta decisión es nueva respecto al n. 10 del decreto *Presbyterorum ordinis*, la cual puede entenderse como una aclaración del carácter o naturaleza jurídica de la prelatura personal. Con estas palabras, tan distintas de las referidas a los sacerdotes del clero secular, Pablo VI indica que los laicos no son elemento constitutivo de la prelatura personal, es decir, que la prelatura personal no consta de sacerdotes y laicos al mismo tiempo, y, por consiguiente, los laicos no constituyen la porción del pueblo de Dios de la prelatura personal. Y si falta este elemento constitutivo de la iglesia particular, la prelatura personal no puede decirse de ninguna manera equiparada a la iglesia particular. En esta perspectiva, el Motu p. determina que los laicos podían colaborar con su pericia profesional para las misiones y regiones donde hay escasez de clero. Los laicos son como auxiliares de los presbíteros, cooperan según su condición laical, o cooperación orgánica, por lo que los laicos no participan necesariamente por su condición en el fin de la prelatura de favorecer la distribución del clero⁷⁷.

Dicha colaboración, a tenor del texto, no es obligatoria, sino voluntaria y externa, como demuestra el hecho de que tal colaboración se realice estipulando «una convención con la prelatura», entre dos partes distintas, lo cual pone de manifiesto que los laicos no son miembros de la prelatura personal ni están sometidos, o vinculados, a la potestad del Prelado por ley alguna ni por los estatutos de la prelatura. Si no están sometidos a los estatutos por los que se rige la prelatura, es porque no están incorporados a la prelatura. En cambio, los clérigos que se incardinan en la prelatura no establecen convenio alguno con ella y colaboran con las iglesias particulares con las que establecen convenios.

La disposición dice «dedicarse con su pericia profesional al servicio de las obras y empresas de la prelatura». Se hace notar que el texto no dice «obras apostólicas» de la prelatura, lo cual da a entender que las obras pueden ser de carácter social, pero no pastoral, por eso nada impide que los laicos colaboren con la prelatura en sus obras mediante un convenio. Este es un aspecto que

⁷⁶ CIC (1917) cc. 115, 585.

⁷⁷ CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 6, contiene el núcleo de la disposición sobre la colaboración de los laicos en el ejercicio de la solicitud de los Obispos por la evangelización, las misiones, y el apostolado de la Iglesia universal.

diferencia a los sacerdotes incardinados de los laicos. Los laicos colaboran con la prelatura pero no con las obras especiales que la iglesia particular confía a los sacerdotes de la prelatura. La colaboración de los laicos es de carácter profesional.

Por otra parte, los estatutos particulares, aprobados por la Sede Apostólica, o sea, la Congregación para los Obispos, tienen cierta semejanza y, en parte coinciden, con los estatutos especiales de los Institutos para las misiones, que eran considerados por la legislación anterior, para regular la realización de obras especiales como las misiones⁷⁸. Tales estatutos estaban preparados para facilitar la dedicación y función de los religiosos misioneros a la actividad misionera.

2. *Const. ap. Regimini Ecclesiae universae*

La const. ap. *Regimini Ecclesiae universae* trata de las prelaturas personales en el art. 49, §1, que dispone lo siguiente:

«Compete a la Congregación para los Obispos, en los lugares y para las personas no sometidas a la Congregación para las Iglesias orientales, o a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, establecer nuevas diócesis, provincias, regiones; dividir las establecidas, unirlas, reconocerlas, bien a propuesta de las Conferencias episcopales interesadas en ello, o bien, una vez oída su opinión, si el caso lo requiere; asimismo erigir vicariatos castrenses y, oídas las Conferencias episcopales del territorio, prelaturas para llevar a cabo obras pastorales peculiares en diversas regiones o con grupos sociales necesitados de una ayuda especial; se ocupa además de todo lo que atañe a la designación de los Obispos, Administradores apostólicos, Coadjutores y Auxiliares de los Obispos, Vicarios castrenses y demás Vicarios o Prelados que ostenten algún tipo de jurisdicción personal».

Esta norma trata, en primer lugar, de las personas jurídicas, morales se llamaban entonces⁷⁹, y después, de las personas físicas. Esta disposición, que puede entenderse como complementaria de la del Motu p. *Ecclesiae Sanctae* en lo referente a la prelatura personal, presenta varias cuestiones a nuestra atención: 1) autoridad para erigir la prelatura personal; 2) distinción de las diócesis de los vicariatos castrenses y prelaturas; 3) distinción entre los Obispos, los Vicarios castrenses y los Prelados.

⁷⁸ CIC (1917) c. 296, §2. Cfr. VAN DER MARCK, W., *Statuta pro Missionibus recentiora inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata*, Aschendorff 1952.

⁷⁹ CIC (1917) c. 100, §1.

a. Autoridad competente para erigir la prelatura

El §1 del art. 49 determina que el dicasterio competente para erigir las prelaturas es la Congregación para los Obispos dentro de los límites de su jurisdicción, o sea, fuera de los lugares que están sujetos a la Congregación para las Iglesias orientales y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. La exclusión de estos organismos que tienen competencia sobre las iglesias particulares a ellos sometidas, puede entenderse como una confirmación de que la prelatura personal no puede entenderse como una diócesis o iglesia particular, sino como una entidad asociativa clerical, que no es un Instituto religioso o Sociedad de vida apostólica ni un Instituto exclusivamente misionero, porque entonces hubiera estado bajo la jurisdicción de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

Por otra parte, la norma permite comprender que la competencia del dicasterio es también por materia, o sea, es un límite a la competencia de los citados dicasterios excluidos para evitar conflictos de competencia o considerarla asunto mixto.

b. La prelatura personal no es una diócesis

En esta perspectiva el texto distingue a las diócesis de los vicariatos castrenses, y a estos de las prelaturas, lo cual demuestra que la prelatura personal no es considerada ni como un vicariato castrense ni como una diócesis o iglesia particular, y, en consecuencia, distingue a los Obispos, Metropolitanos y Primados de los Vicarios castrenses y de los Prelados de las prelaturas. Esta distinción parece más clara, de manera implícita o por omisión, en la disposición del §4, que se refiere solamente a los Obispos, pero no a los Prelados⁸⁰. De ahí se sigue que el Prelado de la prelatura no está comprendido bajo el concepto jurídico «Obispo diocesano», mientras que, por principio, sí lo está el Vicario castrense. Con otras palabras, el Prelado de la prelatura no es equiparado al Obispo diocesano.

Tal distinción se encuentra también en la competencia de la Congregación para los Obispos, que, según el art. 49, §1 es doble, como se infiere de los dos términos empleados para cada categoría de personas morales. Por lo que concierne a las diócesis dice «constituir» (*constituere*). Este verbo, en el ámbito de la competencia de los dicasterios de la Curia Romana, significa preparar todo lo que es necesario para que el Romano Pontífice emane la constitución apostólica de una nueva diócesis, porque «compete exclusivamente a la supre-

⁸⁰ PAULUS VI, Const. Ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 49, §4, l.c., 902: «Compete a esta Congregación todo lo relativo a los Obispos, bien en cuanto a las personas, bien en cuanto a los cargos, o a la acción pastoral, así como mirar por los que cesaren en su oficio. Por lo tanto, ella se ocupa de lo que atañe al estado de las diócesis y también a las mesas episcopales; recibe y estudia cuanto por escrito envíen los Obispos sobre el estado y el progreso de las diócesis; de común acuerdo con los Dicasterios (...)».

ma potestad eclesiástica el erigir, cambiar los límites, dividir, unir, suprimir las provincias eclesiásticas, diócesis, abadías o prelaturas *nullius*, vicariatos apostólicos y prefecturas apostólicas»⁸¹.

Respecto a la segunda categoría de personas morales, el texto emplea la palabra «erigir» (*erigere*). El significado de la palabra es constituir en persona jurídica, dar la existencia. Esto es competencia de la Congregación para los Obispos solamente para los vicariatos castrenses y las prelaturas. La norma de la constitución no emplea la distinción entre prelaturas *nullius*, territoriales, y prelaturas personales. La razón parece evidente. La prelatura *nullius* en el derecho estaba comprendida bajo el nombre de diócesis⁸². Por ello, la distinción que el artículo 49, §1 establece entre ambos tipos de prelatura es para indicar que la prelatura no *nullius*, o sea, personal, no es una diócesis y, por consiguiente, tampoco está incluida en las provincias eclesiásticas. En consecuencia, la competencia de la Congregación sobre este aspecto es mayor sobre la prelatura personal que sobre las diócesis, pues erige la prelatura con un simple decreto.

Otro aspecto considerado también por la citada norma para distinguir a las diócesis de la prelatura personal es la finalidad para la que son erigidas.

c. El Prelado de la prelatura personal no es Obispo diocesano

De lo dicho se deduce que el Obispo diocesano tiene un oficio eclesiástico que no tiene el Prelado y, por consiguiente, la potestad ordinaria aneja al oficio de cada uno de ellos es distinta. Por eso, el §1 del mismo artículo establece que la Congregación «se ocupa de las cuestiones relativas a la designación de los Obispos, Administradores apostólicos, Coadjutores y Auxiliares de los Obispos, Vicarios castrenses y demás Vicarios o Prelados que gocen de jurisdicción personal».

Ante todo, hay que advertir que el texto emplea la palabra «Obispos» en sentido genérico, porque bajo el nombre de Obispo se encuentra comprendido el Abad y el Prelado *nullius*⁸³, que gozan de jurisdicción territorial, en contraposición con los Vicarios o Prelados que gozan de jurisdicción personal. Acerca de esta jurisdicción personal conviene notar que la jurisdicción del Vicario castrense es también territorial, o sea, mixta⁸⁴. También es territorial toda iglesia ritual, pues toda iglesia particular está limitada por el territorio, que es lo que la distingue de la Iglesia universal. En cambio, la potestad del Prelado de una prelatura personal es ejercida solamente sobre sus súbditos, pero no sobre un territorio.

⁸¹ CIC (1917) c. 215, §1.

⁸² CIC (1917) c. 147, §2.

⁸³ CIC (1917) c. 215, §2.

⁸⁴ El vicariato castrense está circunscrito a los límites territoriales de la nación.

En segundo lugar, es preciso observar que la competencia de la citada Congregación respecto de las personas indicadas se limita a la designación, pero no al nombramiento de quienes son promovidos al episcopado, ya que esto es competencia exclusiva del Romano Pontífice. En efecto, la designación de una persona para un oficio eclesiástico es el primer acto jurídico previo a su provisión canónica. La provisión es la colación, o concesión, del oficio por la autoridad competente⁸⁵. La designación de la persona, a tenor de las normas, podía ser hecha de distintas maneras: 1) libre y directamente por la autoridad que concedía el oficio y se llamaba libre colación; 2) por presentación de parte de quien tenía el derecho; 3) por elección; 4) por postulación⁸⁶. La designación es un acto jurídico anterior en el tiempo y que, además, puede ser realizado por persona distinta de la autoridad que concede el oficio.

En esta perspectiva, el Prelado de la prelatura personal es designado según los estatutos, pero la norma de la constitución no hace mención a los estatutos. Sin embargo, los representantes y dirigentes de las entidades de carácter asociativo son elegidos por capítulos o asambleas⁸⁷. Por ello, lo normal es que el Prelado sea elegido por un colegio y la competencia de la Congregación sea la de confirmarlo en el cargo.

III. LA PRELATURA PERSONAL COMO IGLESIA PARTICULAR EN LOS ESQUEMAS DE 1977 Y 1980 DE REVISIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

La revisión del Código de derecho canónico de 1917 fue llevada a cabo en conformidad con unos principios, deducidos de los decretos del Concilio ecuménico Vaticano II después de asiduo estudio y atentas consideraciones⁸⁸. Entre ellos se encontraba el principio 8 *De ordinatione territoriali in Ecclesia*, que planteaba la cuestión sobre el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica en estrecha conexión con el territorio o sin ella, teniendo en cuenta el fin pastoral y la necesidad de determinación territorial. Las nuevas necesidades pastorales podían exigir un derecho extraordinario. La cuestión presentaba distintos aspectos. Según los principios del decreto *Christus Dominus*, 11, la iglesia particular no puede ser definida como una parte territorial, sino porción del pueblo de Dios, comprendido dentro de un territorio. Esta es la norma, pero nada impide que, si la utilidad lo requiere, por otras razones, como el rito, la nacionalidad, etc., puedan constituirse dentro de un territorio, como comunidad de

⁸⁵ CIC (1917) c. 147, §2.

⁸⁶ CIC (1917) c. 148, §1. Cada una de estas formas está regulada por distintos cánones.

⁸⁷ CIC (1917) c. 101, §1, 2°.

⁸⁸ *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes* 1 (1969) 77-85.

fieles⁸⁹. No se hablaba de las prelaturas personales de manera explícita, sino de las que están circunscritas a un territorio.

1. La noción de iglesia particular e incardinación de clérigos

La sección II *De clericis in specie* del Libro II del Código tenía unos cánones generales, cánn. 215-217, que definían las circunscripciones eclesiásticas brevemente, y dos Títulos en los que se trataba más ampliamente de las iglesias particulares⁹⁰. En su revisión, en conformidad con la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II, se propone el Título *De circumscriptionibus ecclesiasticis*, en el que se trata de la determinación de las circunscripciones y de las provincias eclesiásticas. En la primera sección hay varias partes. Una parte lleva por título *de ecclesiis particularibus*, considerado más amplio que el de los cánn. 215-217 del Código en revisión, donde la primera cuestión que se plantea es si el elemento territorial puede ser criterio de determinación de las circunscripciones⁹¹, pero hay quien pide que no se use el término *circumscriptione*⁹². A continuación el Secretario adjunto hace el elenco de las circunscripciones eclesiásticas por este orden:

«Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, sunt imprimis dioecesis, et insuper Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica, Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, atque Administratio Apostolica stabiliter seu in perpetuum erecta. Iisdem in iure aequiparantur Praelaturae personales, quibus non est proprius populus, de quibus in can. (...), nisi ex natura rei aut ex sermonis contextu aliud appareat»⁹³.

Este texto introduce unas novedades. Una es que el elenco de las iglesias particulares modifica el del can. 215, §2 del Código 1917, pues concede al vicariato apostólico y prefectura apostólica preferencia sobre la prelatura y abadía con el propio pueblo cristiano y la administración apostólica establemente erigida. Otra es que cambia la cualificación de la prelatura y abadía que el Código denominaba *nullius* por *cum proprio populo christiano*. Una tercera es la equiparación en el derecho de las prelaturas personales a las iglesias par-

⁸⁹ *Communicationes* 1 (1969) 84: «Quare, tanquam regula haberi potest hanc portionem Populi Dei determinari territorio, sed nihil impedit quominus, ubi utilitas id suadeat, aliae rationes, uti fidelium ritus vel natio etc., insimul saltem cum territorio, tanquam criteria communitatis fidelium determinata admitti possint».

⁹⁰ Tit. VII. *De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes*, donde el Cap. VIII trataba de los Vicarios y Prefectos apostólicos (cánn. 293-311) y el Cap. IX, de los Administradores apostólicos (cánn. 312-318), y el Tit. VIII. *De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant*.

⁹¹ Coetus *De clericis*, sesión II, 3-8 de abril de 1967, in *Communicationes* 17 (1985) 90.

⁹² *Ibid.*, 91.

⁹³ *Ibid.*, 92.

ticulares, aunque se trata de una equiparación parcial por razón de la materia y por disposición del derecho.

Acerca de este texto se observa que la diócesis personal, por razón del rito, nacionalidad o lengua, comprende a los fieles de un determinado territorio, por lo que es mixta, y todas las diócesis deben estar determinadas por un territorio. Por ello, las diócesis por razón del rito son admitidas, no así las otras, por razón de nacionalidad o lengua, porque los fieles deben integrarse en la diócesis donde viven. También se advierte que las diócesis personales, que no lo sean por razón del rito, son un peligro porque introducen una distinción entre las personas, lo cual es contrario a la mente del decreto *Christus Dominus*⁹⁴. Otros piensan que eso lo debe decidir la autoridad suprema. En conclusión, la mayoría aprueba las diócesis personales⁹⁵.

Sin embargo, se hizo votación para dirimir si las iglesias particulares que tienen índole personal, comprendiendo a los fieles de una nación u otras causas, debieran ser llamadas diócesis o de otro modo que se deba indicar. El resultado fue: cuatro Consultores votaron a favor de llamarlas diócesis; otros cuatro, votaron por otra denominación⁹⁶. No se hablaba directamente de la prelatra personal pues, según el texto, no tiene pueblo propio.

A pesar del resultado, la propuesta del Secretario adjunto se convirtió en el can. 2 de las iglesias particulares con el siguiente texto:

«Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, sunt imprimis dioecesis, et praeterea Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica, Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, atque Administratio Apostolica stabiliter erecta; eisdem aequiparantur Praelaturae personales, quibus scilicet non est proprius populus, de quibus in can. 113, §3, nisi ex natura rei aut ex sermonis contextu aliud appareat»⁹⁷.

Este texto presenta el elenco de iglesias particulares que tienen propio pueblo de Dios, a las que se equiparan en derecho las prelatras personales, que no tienen propio pueblo cristiano, pero no hace referencia alguna a la circunscripción territorial tal como exigiría el título más amplio. La equiparación de la prelatra personal a la diócesis es limitada por la naturaleza de la cosa, es decir, no es absoluta.

Se inicia una nueva discusión en la que se hacen breves observaciones. La primera advierte que el elemento territorial no sólo tiene importancia para determinar la porción del pueblo de Dios, sino también para el ejercicio de la potestad de jurisdicción. La segunda propone que las iglesias particulares personales que no lo son por razón del rito, se llamen *ordinariatos*. Una tercera pide tener

⁹⁴ El II se titula *Circunscripciones de las diócesis* (Necesidad de revisar las circunscripciones de las diócesis) del Capítulo II *Los Obispos en relación con las iglesias particulares o diócesis*.

⁹⁵ Coetus *De clericis*, sesión II, 3-8 de abril de 1967, in *Communicationes* 17 (1985) 93.

⁹⁶ *Ibid.*, 94.

⁹⁷ Appendix, *ibid.*, 102.

en cuenta el n. 10 del decr. *Presbyterorum Ordinis*. Ante esta situación, el Secretario adjunto propone la solución con el texto siguiente: «*dioceses personales haberi posse ratione ritus diversi fidelium, ratione vero alius causae (uti sunt natio vel lingua) haberi posse Praelaturas personales, aut si necesse sit, etiam dioceses personales*; et in nota remittatur ad Decretum Presbyterorum Ordinis, n. 10»⁹⁸. Esta solución sobre las iglesias particulares personales fue aprobada por todos, y el texto aprobado como un §2, mientras que el §1 presentaba la noción de iglesia particular⁹⁹. Las iglesias particulares, diócesis y equiparadas, se agrupan en provincias eclesiásticas, que tienen personalidad jurídica. De ahí quedan fuera las prelaturas personales¹⁰⁰. Más adelante fueron examinados los cánn. 2, 4 y 6, que trataban de las prelaturas.

Can. 2. El can. 2 trata solamente de la enunciación de las iglesias particulares, pero se le modifica el inicio con estas palabras: «*Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus...*». De esta manera se indica el elemento sustancial de la iglesia particular, la determinada porción del pueblo de Dios¹⁰¹. Además, se señala que los vicariatos castrenses están comprendidos entre las diversas formas de prelaturas y se propone la siguiente formulación: «*eidem aequiparatur Praelatura personalis, cui scilicet (...)*». Todos aprueban. El Secretario adjunto propone un nuevo § con este texto: «*Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut ex iuris praescripto aliud appareat, Praelatura personalis de qua in can. 111, 3*»¹⁰².

El texto introduce la cláusula «*ex iuris praescripto aliud appareat*» para limitar la equiparación de la prelatura personal a la diócesis. Sin embargo, consi-

⁹⁸ *Ibid.*, 94.

⁹⁹ Appendix, *ibid.*, 103: «*Can. 7 §1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.*

§2. Attamen, ratione ritus distincti fidelium erigi valent dioecesis diversae in eodem territorio. Immo, ubi alia ratione, iudicio Supremae Ecclesiae Auctoritatis, audita {sic} quidem, ad normam can. (...) Episcoporum quarum interest Conferentiis illud suadeat, pro certis fidelium coetibus constitui valent Praelaturae personales, et, si necesse sit, etiam dioecesis personales (cfr. CONC. VAR. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 10).

¹⁰⁰ El can. 1 trataba sólo de las diócesis y equiparadas que se agrupan en provincias, pero no hacía mención alguna a las prelaturas personales, Coetus *De clericis*, sesión III, 4-7 de diciembre de 1967, in *Communicationes* 18 (1986) 56ss.

¹⁰¹ *Ibid.*, 60.

¹⁰² *Ibid.*, 61-62. El can. 111, §3 se refería a la incardinación en una iglesia particular. En el §2 se decía: «*Nomine Ecclesiae particularis intelleguntur dioecesis, praelatura et abbatia nullius, praefectura et vicaria [sic] apostolica, necnon administratio apostolica stabiliter erecta*», Coetus *De sacra hierarchia*, sesión I, 24-28 de octubre de 1966, in *Communicationes* 16 (1984) 159-160. A continuación, *ibid.* 160, se decía: «(3) Praelaturae personalis ius sibi incardinandi clericos determinatos in fines declarari et definiri debet, iuxta omnes». Por eso es propuesto el siguiente texto del can. 111, §3: «*Ecclesiae particulari, in canonibus qui sequuntur, aequiparatur Praelatura personalis, cui quidem competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia (...)*».

derando la cuestión relativa a la incardinación, de manera más amplia que la recogida por el CIC 1917, y teniendo en cuenta las normas del Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, I, 3 y 4, según las cuales los clérigos han de estar adscritos a una diócesis o a una prelatura personal, se mantiene que la prelatura personal es asimilada a la diócesis, mientras que otras iglesias particulares son equiparadas a la diócesis¹⁰³, y, en esta perspectiva, se fija la finalidad de la prelatura personal y su facultad para incardinar clérigos, que son elementos que la configuran jurídicamente, como queda recogido por el nuevo texto (*textus recognitus*), que es aprobado¹⁰⁴.

Por otra parte, se informa que la iglesia particular, en sentido propio y pleno, es la diócesis según la noción del decreto *Christus Dominus*, n. 11, y que en el derecho se le equiparan otras comunidades de fieles, como vicariato apostólico, prefectura apostólica, prelatura y abadía territorial. También se equipara a la diócesis la prelatura personal, de la cual trata el can. 111, §3 revisado, pues tiene capacidad para incardinar clérigos¹⁰⁵.

Posteriormente se hicieron observaciones al can. 2. El Secretario adjunto propuso sobre el §1 del canon esta formulación: «... videlicet dioecesis, cui, nisi aliud constet, assimilantur Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica atque Administratio Apostolica stabiliter erecta»¹⁰⁶.

Y se aprueba también el §2 de este canon integrado por el §3 del can. 1 sobre la incardinación de los clérigos con la siguiente formulación:

«§2. Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, Praelatura personalis cui quidem competit clericos sibi incardinare qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaris opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio»¹⁰⁷.

¹⁰³ *Communicationes* 3 (1971) 189-190, W. Onclin, Relator, dice: «Uti patet, Ecclesia particularis est dioecesis, sed eidem aequiparantur aliae communitates, quae iure determinantur. Eidem ítem assimilatur Praelatura personalis, de qua sermo fit in Motu Proprio Ecclesiae Sanctae, I, 4, atque, iuxta praescripta in eodem promulgata».

¹⁰⁴ *Coetus De sacra hierarchia*, sesión I, 24-28 de octubre de 1966, in *Communicationes* 16 (1984) 187: «Ecclesiae particulari, in canonibus qui sequuntur, aequiparatur Praelatura personalis cui quidem competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio».

¹⁰⁵ *Opera Consultorum in parandis canonum schematibus. Coetus De clericis – De Sacra Hierarchia*, in *Communicationes* 4 (1972) 40-41: «ipsi aequiparatur quoque, nisi aliud ex rei natura aut iuris praescripto appareat Praelatura personalis, de qua in can. 111, §3 (recognita). Agitur nempe de Praelatura personali, cui quidem sibi competit incardinare clericos qui (...)».

¹⁰⁶ *Coetus De sacra Hierarchia*, sesión XIII, 9-14 de abril de 1973, in *Communicationes* 24 (1992) 309.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 309-310.

Can. 4¹⁰⁸. La discusión del can. 4 sobre la prelatura y abadía con propio pueblo cristiano ponía de relieve la territorialidad de la iglesia particular. Se objetó que así no sería posible erigir diócesis y prelaturas personales, como, en cambio, prevé el decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 10. En discusión se abre camino la posibilidad de erigir diócesis personales si las necesidades pastorales lo aconsejan. El Secretario adjunto recuerda que ya existen las diócesis personales por razón del rito, que son de carácter personal, pero también limitadas por el territorio, o sea, mixtas. El mismo Secretario dice que los vicariatos castrenses son estructuras jurisdiccionales de carácter personal, es decir, verdaderas prelaturas con jurisdicción episcopal y propio pueblo.

El Secretario adjunto presentó dos cuestiones en conformidad con la formulación de los cánn. 4 y 7. La primera atañía a la territorialidad de la iglesia particular, aceptada por la mayoría absoluta. La segunda concernía a la posibilidad de que las prelaturas fueran territoriales, o mixtas, y también meramente personales. La propuesta fue aprobada por todos. Se propuso un texto:

«§1. Dioecesi assimilantur Abbatia et Praelatura cum proprio populo, territorialiter quidem circumscripto, cuius cura, specialia adiuncta, committitur alicui Abbati aut Praelato, qui eum, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat.

§2. Praelatura tamen cum proprio populo item haberi potest cum portio Populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos sive in territorio comorantes sive non; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur»¹⁰⁹.

Fueron hechas observaciones al texto¹¹⁰. Se pidió que en el §1 fueran eliminadas las palabras «territorialiter quidem circumscripto» porque el territorio no es elemento constitutivo. El Secretario adjunto explica que tales palabras son necesarias en el contexto, porque en este parágrafo se trata solamente de la abadía y prelatura territorial, mientras que el §2 trata de la prelatura personal. También se preguntó si era necesario mencionar al vicariato castrense en el §2, pues las prelaturas personales pueden ser varias. El Secretario responde que por tal razón dice el texto «huiusmodi sunt». El canon es aprobado cambiando de orden entre abadía y prelatura por prelatura y abadía. El texto es el siguiente:

¹⁰⁸ Coetus *De clericis*, sesión III, 4-7 de diciembre de 1967, in *Communicationes* 18 (1986) 62: «Can. 4 §1. Abbatia et Praelatura cum proprio populo est fidelium communitas, cuius cura committitur alicui Abbati aut Praelato qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat, quae vero in dioecesi non constituitur sive quia minoris sit extensionis, sive quia personalem habeat indolem, complectens scilicet solos fideles determinatae nationis aut linguae aliave ratione determinatos.

§2. In iure quae statuuntur de Episcopo dioecesano, etiam valent de Abbate et Praelato cui proprius populus committitur, nisi ex rei natura aut ex sermonis contextu aliud constet».

¹⁰⁹ Coetus *De clericis*, sesión III, 4-7 de diciembre de 1967, in *Communicationes* 18 (1986) 64.

¹¹⁰ *Ibid.*, 65.

«§1. Dioecesi assimilantur Praelatura et Abbatia cum proprio populo, territorialiter quidem circumscripto, cuius cura, specialia adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eum, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat.

§2. Praelatura tamen cum proprio populo item haberi potest cum portio Populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur»¹¹¹.

Can. 6. El can. 7 fue presentado con algunas variaciones, como la numeración, que ahora es el can. 6¹¹², debidas a la discusión del can. 4, pero sustancialmente con el mismo contenido. Por ello, según dicho texto, las prelaturas pueden ser no sólo territoriales o mixtas, sino también personales. Es aprobado por todos y se propone el siguiente texto.

Can. 6 §2: «Attamen, ubi alia ratione, iudicio Supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quidem Episcoporum quarum interest Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; ita, ubi animarum cura id requirat, constitui valent dioeceses vel Praelaturae mixtae indolis, complectens scilicet omnes et solos fideles alia ratione determinata devinctos in certo territorio commorantes, immo vel Praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae»¹¹³.

Ante todo, se hace notar que el texto emplea dos términos distintos: *erigi* y *constitui*. La primera palabra es aplicada a las iglesias particulares rituales, la segunda, a las que comprenden los fieles de un determinado territorio y las que tienen índole solamente personal. Por razón del territorio distingue las prelaturas mixtas de las prelaturas personales, pero no hace mención a las prelaturas *nullius*. No hubo observación alguna al uso de los dos distintos términos. Sin embargo, es posible preguntarse si en la legislación canónica tienen un significado distinto.

La discusión sobre la prelatura personal se centró en cuestiones secundarias de carácter gramatical. Así, se propuso que fueran eliminadas las palabras explicativas «mixtae indolis» y se cambiase la palabra *commorantes* por *habitantes*.

¹¹¹ Appendix. II De circumscriptionibus ecclesiasticis, *ibid.*, 100.

¹¹² Coetus *De clericis*, sesión III, 4-7 de diciembre de 1967, *ibid.*, 68, presenta el siguiente texto: Can. 6 §2: «Attamen, ratione ritus distincti fidelium erigi valent dioeceses diversae in eodem territorio. Immo, ubi alia ratione, iudicio Supremae Ecclesiae Auctoritatis, *auditis* quidem, ad normam can. (...) Episcoporum quarum interest Conferentiis, illud suadeat, pro certis fidelium coetibus constitui valent Praelaturae personales, et, si necesse sit, etiam dioeceses personales» (cfr. CONC. VAT. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 10.

¹¹³ *Ibid.*, 69.

Cambios aceptados por todos¹¹⁴, por lo que fue aprobado otro texto semejante, que no determinaba la finalidad de la prelatura personal¹¹⁵.

2. Esquema de 1977

Los cánones que se ocupaban de la prelatura personal eran los cánn. 217, §2; 219, §2 y 221, §2, que estaban situados en el Artículo I *De ecclesiis particularibus*, colocado en el Capítulo II *De Ecclesiis particularibus et de auctoritate in iisdem constituta*, dentro del Título II *De ecclesiis particularibus deque earumdem coetibus*.

Este esquema fue enviado a los organismos de consultación para que enviaran sus observaciones al mismo. En octubre de 1979 se informó que las observaciones hechas al esquema de 1977 fueron sintetizadas en dos fascículos. Dichas observaciones eran de carácter general y de carácter particular.

Las observaciones de carácter general plantearon: 1) la relación que había entre la *Lex Ecclesiae fundamentalis* (LEF) y el esquema *de populo Dei* y, en general, con el Código, para evitar la repetición de normas; 2) el asunto del título del Libro II porque tiene su importancia. Fueron propuestos los siguientes títulos: *De personis in Ecclesia seu de populo Dei*; *De populo Dei structura*; *De populo Dei ordinatione*; *De pastoralis regimine Populi Dei*; 3) la cuestión relativa al orden sistemático. Estas dos últimas fueron dejadas para más adelante¹¹⁶. Otra observación de carácter general afirma que el derecho constitucional se diferencia fundamentalmente del derecho asociativo porque el primero se fundamenta en el bautismo y el segundo en la libre elección de la persona¹¹⁷.

Las observaciones de carácter particular se referían a los cánones concretos.

a. Can 217, §2

El can. 217, §1¹¹⁸ daba la noción de iglesia particular como porción del pueblo de Dios, tomada del decreto *Christus Dominus*, n. 11, e indicaba como tales:

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Appendix, *ibid.*, 101: Can. 6 §2: «Attamen, ubi de iudicio Supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; ita, ubi animarum cura id requiratur, constitui valent dioeceses vel praelaturae complectens omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae».

¹¹⁶ Coetus *De populo Dei*, sesión I, 15-20 de octubre de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 49-51.

¹¹⁷ *Ibid.*, 54.

¹¹⁸ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II De populo Dei*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977: «Can. 217, §1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, videlicet

diócesis, prelaturas y abadías «*cum proprio populo christiano*»¹¹⁹, que, según la legislación entonces vigente, eran denominadas *nullius*¹²⁰, vicariato apostólico, prefectura apostólica y administración apostólica establemente constituida. Señalaba también que iglesia particular, en sentido propio y pleno, era la diócesis como establece el citado decreto. En las observaciones de carácter particular se pedía la unión del can. 217, §1 con el can. 218, pero no fue aceptada porque hay que determinar primero cuáles son las estructuras comprendidas bajo el nombre de iglesia particular.

El texto del §1 es aprobado por todos con la enmienda de *territoriales* en vez de *cum proprio populo*, porque el término *territoriales* precisa mejor la distinción entre prelaturas, las prelaturas *nullius* del entonces vigente Código de derecho canónico, y las prelaturas personales, de las que trata el §2.

En efecto, el §2 del can. 217 trataba la prelatura personal en los siguientes términos:

«Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, Praelatura personalis cui quidem competit clericis sibi incardinare qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio»¹²¹.

El canon equiparaba la prelatura personal a la iglesia particular porque, se dice que en cierto modo contiene los mismos elementos de las diócesis, si bien la concreta modalidad jurídica de estos elementos no sea igual que la de las diócesis. Por eso se dice en el canon que la equiparación es en cuanto lo permita el derecho, ya que puede incardinar clérigos, pero no laicos, por lo que la equiparación no es absoluta, sino relativa. A la prelatura personal se pertenece no por el bautismo, sino por la propia voluntad. La prelatura tiene una doble finalidad. Primera, que los clérigos desarrollen su apostolado en alguna otra iglesia particular que tenga necesidad de clero. Segunda, que se dediquen a obras especiales o misioneras donde falte el clero¹²². La prelatura personal no sigue el criterio de la territorialidad, común a toda iglesia particular, es decir, es como una excepción. Pero hay que tener en cuenta que ciertos Consultores

Dioecesis, cui nisi aliud constet, assimilantur Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica atque Administratio Apostolica stabiliter erecta».

¹¹⁹ *Communicationes* 4 (1972) 40-41.

¹²⁰ CIC (1917) c. 215, §1.

¹²¹ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II De populo Dei*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 93.

¹²² *Coetus De populo Dei*, sesión VI, 10-15 de marzo de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 275-277. El texto recoge la enseñanza del Concilio Vaticano II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis*, 10.

pedían que las prelaturas personales fueran colocadas en el Título III dedicado a las asociaciones. Dicha petición no fue aceptada¹²³.

Después de las observaciones, el texto del §2 es el siguiente:

«Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, et iuxta Statuta a Sede Apostolica condita, Praelatura personalis»¹²⁴.

Se propone de oficio trasladar al can. 219, §2 la frase «ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia». Pero se observa que el carácter de estructura pastoral especializada - ad peculiaria opera - no es propio de una iglesia particular, a la cual corresponde toda la pastoral ordinaria de la *cura animarum*. Mons. Secretario reafirma que está prevista por el Concilio la posibilidad de diócesis y prelaturas personales para realizar obras especiales¹²⁵.

b. Can 219, §2

El can. 219, §2 determinaba que la prelatura personal podía tener porción del pueblo de Dios como la prelatura o vicariato castrense. El texto del can. 219, §2 que se discutió el 11 de marzo de 1980 era el siguiente:

«Praelatura tamen cum proprio populo item haberi potest cum portio Populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos, huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur»¹²⁶.

Sobre el §1 se mejora la definición de la prelatura territorial diciendo: «Praelatura territorialis aut Abbatia est certa Populi Dei portio, territorialiter circumscripta, cuius cura (...)».

Mons. Secretario, Rosalío José Castillo Lara, pide incluir el texto aprobado el día anterior «Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio Populi Dei (...)» y suprimir las palabras «tamen cum proprio populo item haberi potest»¹²⁷. La razón es que en el §1 se trata de la prelatura territorial y se da la definición. Aquí, en cambio, se trata de la prelatura personal especificando su finalidad.

Mons. Secretario y el Relator, Guillermo Onclin, hacen notar que en el caso de la prelatura personal no aparecen adecuadas las expresiones «cum proprio populo» o «sine proprio populo» porque: 1) por una parte, cierto pueblo, formado por los fieles «*speciali quadam ratione devincti*» será siempre necesario. Y esto está ya implícitamente contenido en las palabras «portio Populi Dei» (no parecería, en cambio, apropiada a una prelatura compuesta solamente por sacer-

¹²³ *Ibid.*, 276-277.

¹²⁴ *Ibid.*, 277.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II De populo Dei*, 94.

¹²⁷ Coetus *De populo Dei*, sesión VI, 10-15 de marzo de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 278.

dotes, o sacerdotes y algunos pocos laicos)¹²⁸. 2) Por otra parte, no sería adecuado decir que dicho pueblo sea «propio» en el sentido de jurisdicción exclusiva del Prelado sobre los fieles porque serán más bien, según cada uno de los estatutos de los que trata el can. 217, §2, y las formas varias de potestad acumulativa o mixta del Prelado y del Ordinario del lugar¹²⁹. Todos los Consultores están de acuerdo.

El Relator sugiere hablar de la prelatura personal después de los vicariatos y las prefecturas apostólicas (can. 220), de modo que antes se indiquen los entes de carácter territorial. La sugerencia es retirada después, porque parece más conveniente tratar en el mismo canon y en párrafos distintos de la prelatura territorial y de la prelatura personal con sus respectivas características.

Entonces se pregunta a los Consultores si sea necesario decir «imprimis» delante de «Praelaturae castrenses», como ha sido pedido por algunos organismos de consultación, para que aparezcan claramente las distintas posibilidades, variedades, o tipos de prelaturas personales. La añadidura no se considera necesaria porque tal idea se encuentra en el texto del canon. En efecto, la frase «huiusmodi sunt» («de este tipo son») tiene un valor simplemente ejemplificativo¹³⁰.

Mons. Secretario y el Relator hacen notar que: 1) estos aspectos, que, además, no son iguales en los distintos ordinariatos castrenses, dependen de los estatutos especiales emanados por la Santa Sede y no pueden ser generalizados y aplicados a todas las prelaturas personales; 2) también en el tipo de vicariato castrense señalado hay, aun con particularidades distintas de las diócesis, un Pastor (el Ordinario castrense), un clero o presbiterio dependiente de él y un pueblo confiado a su cuidado pastoral (aunque no sea con potestad exclusiva); 3) en los cánones no se afirma que la prelatura personal es igual que una diócesis o iglesia particular «pleno iure». Hay solamente una parcial equiparación jurídica, como bien demuestran las cláusulas «nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat et iuxta statuta a Sancta Sede condita» (can. 217, §2). Son estos estatutos particulares los que deben precisar en cada caso las características concretas de la jurisdicción del Prelado, su ámbito de ejercicio, las relaciones de la prelatura con los Ordinarios locales, etc.; 4) por lo que atañe al bautismo, ese es elemento cohesivo de los miembros, de todos los miembros, de la Iglesia universal o pueblo de Dios. Además, están los criterios que circunscriben las varias porciones del pueblo de Dios: el domicilio o cuasidomicilio en el caso de las jurisdicciones territoriales, y otros distintos cuando las estructuras pastorales son personales¹³¹.

¹²⁸ *Ibid.*, 279: «(non sembrerebbe invece congrua una Prelatura composta da soli sacerdoti, oppure da sacerdoti ed alcuni pochi laici)».

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, 280.

Un Consultor declara que la incorporación a una prelatura personal puede suceder sobre la base de una libre elección personal, mientras que la pertenencia a una iglesia particular requiere una razón jurídica, objetiva, el domicilio, que no depende de la voluntad de cada uno. El Relator responde que también la incorporación en una prelatura personal requiere un vínculo jurídico y preciso de distinto carácter de acuerdo con el tipo de prelatura. Por eso se dice «*fideles speciali quadam ratione devincti*». La concreta determinación se deja a cada estatuto. Mons. Secretario añade que no es verdad que la pertenencia a una iglesia particular no depende de la voluntad de cada uno. Basta que el fiel cambie de domicilio¹³². El texto fue sometido a votación y aprobado por 5 votos favorables y dos contrarios.

No hay más observaciones, por lo que el texto enmendado queda así:

«*Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur*»¹³³.

Por lo que se refiere al lugar de colocación, 4 Consultores contra dos prefieren que quede donde está, y uno se abstiene¹³⁴. Se hace notar que el texto ya no equipara la prelatura personal directamente a las iglesias particulares territoriales, sino a los vicariatos castrenses, ni dice nada sobre la incardinación de clérigos a la misma.

c. Can 221, §2

El can. 221, §2 reconocía el derecho de la Sede Apostólica a erigir diócesis por razón del rito o prelatura personal sin limitación territorial¹³⁵.

Can. 221, §2: «*Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; item, ubi animarum cura id requirat, constitui valent Dioeceses vel Praelaturae complectentes omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel Praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae*».

¹³² El domicilio o el cuasidomicilio se adquiere por voluntad del legislador (*ex iure*) cuando se cumplen las condiciones requeridas del tiempo o del lugar, como es posible deducir de los cánn. 90, §2 y 94, §2 del CIC 1917, porque el transcurso del tiempo es de naturaleza física, mientras que la adquisición del domicilio es de naturaleza jurídica, o un acto jurídico que se produce por el derecho.

¹³³ *Coetus De populo Dei*, sesión VI, 10-15 de marzo de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 278, 280-281.

¹³⁴ *Ibid.*, 281.

¹³⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II De populo Dei*, 94.

Al texto fueron hechas observaciones de gran interés. La más importante, hecha por algunos Consultores, consistía en incluir después de «requirat» las palabras que se encuentran en el decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 10, «*salvis iuribus Ordinariorum locorum*». La razón es que si no son añadidas, el texto del citado decreto es alterado¹³⁶. En tal sentido el segundo Consultor argumentaba que en las prelaturas personales la jurisdicción del Prelado no es exclusiva, sino que se debe coordinar con la de los Ordinarios locales. Sin embargo, otros Consultores son contrarios a la añadidura indicada porque no la consideran necesaria. Se trata, en efecto, de un principio que es válido para todo tipo de jurisdicción personal y que va entendido teniendo en cuenta que la potestad de los Ordinarios del lugar sobre los propios súbditos no es omnímoda, sino *ad normam iuris*, regulada por el derecho. Otros dos Consultores están de acuerdo, pero dicen que por tal motivo la añadidura podría ser aceptada. Otro Consultor declara que si la añadidura «*salvis iuribus Ordinariorum locorum*» es aprobada, sería necesario hablar también de las obligaciones de los Ordinarios del lugar porque pertenece a la suprema autoridad la coordinación de todas las jurisdicciones en la Iglesia. Para dirimir la cuestión se hace una votación con el siguiente resultado: 4 Consultores a favor de la añadidura, 3 contrarios, 1 se abstiene¹³⁷.

Otra observación importante fue planteada por dos Consultores, que proponían suprimir las palabras *vel Praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae*. Su razonamiento era que si la prelatura personal se equipara a la iglesia particular o diócesis, deberá tener un territorio propio porque el territorio es elemento esencial y por eso necesario de la iglesia particular.

Esta propuesta fue rechazada por los demás Consultores, los cuales niegan tal necesidad, teniendo en cuenta la doctrina del Concilio Vaticano II sobre los elementos esenciales y, por tanto, ciertamente constitutivos de la iglesia particular. Hacen notar que el mismo Concilio ha sancionado la erección de prelaturas personales para la realización de especiales y concretas obras pastorales¹³⁸.

3. Esquema de 1980

Una particularidad del esquema es que contenía la organización sistemática y completa de todos los esquemas del nuevo Código, como indica el mismo título¹³⁹. Por ello presentaba una numeración distinta de los cánones mencionados anteriormente. Así, en el nuevo esquema son los cánn. 335-339, que conservan

¹³⁶ Coetus *De populo Dei*, sesión VI, 10-15 de marzo de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 281-282.

¹³⁷ *Ibid.*, 282.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex iuris canonici. Schema Patribus Commissionis reservatum*, Libreria Editrice Vaticana 1980.

la misma colocación sistemática en el Capítulo I *De ecclesiis particularibus* situado dentro del Título II *De Ecclesiis particularibus et de auctoritate in iisdem constituta*. Los cán. 335, 337 y 339 son los que tratan directamente de las prelaturas personales.

Este esquema también fue enviado a los organismos de consultación a fin de que enviaran sus observaciones al mismo.

a. Formulación de los cánones sobre las prelaturas personales

Ante todo, se presenta la formulación de los cánones porque ha sido modificada en conformidad con las observaciones hechas al esquema de 1977.

El texto del can. 335 era el siguiente:

«§1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, videlicet Dioecesis, cui, nisi aliud constet, assimilantur Praelatura territorialis et Abbatia, Vicariatus Apostolicus et Praefectura apostolica atque Administratio Apostolica stabiliter erecta.

§2. Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, et iuxta statuta a Sede Apostolica condita, Praelatura personalis».

El texto del can. 335, §2 ha sido simplificado, pues ya no asimila la prelatura personal al vicariato castrense, y, además, ha introducido una modificación notable como es que la prelatura personal se gobierna según los estatutos aprobados por la Sede Apostólica¹⁴⁰.

El can. 337 está dividido en dos párrafos. En el §1 trata de la prelatura territorial, antes *nullius*, porque el territorio sirve para distinguirla de la prelatura personal, pues, según el esquema, ya no las distingue la porción del pueblo de Dios y, por consiguiente, ha sido eliminada la expresión *cum proprio populo christiano*, introducida por el esquema anterior para configurarla¹⁴¹ como a una iglesia particular¹⁴².

Por su parte el §2 del can. 337 decía así:

«Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur».

¹⁴⁰ Coetus *De populo Dei*, sesión VI, 10-15 de marzo de 1979, in *Communicationes* 12 (1980) 278-279.

¹⁴¹ *Ibid.*, 275-276.

¹⁴² PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex iuris canonici. Schema Patribus Commissionis reservatum*, 81, Can. 337, §1: «Praelatura territorialis aut Abbatia est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat».

El texto mantiene la expresión *cum portio populi Dei*, limitada a ciertos fieles que cumplen una condición especial, relación con la prelatura personal, y la asimila al vicariato castrense¹⁴³. Esta formulación acentúa el carácter de iglesia particular de la prelatura personal.

El can. 339, §2 rezaba así:

«Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio eriguntur Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; item, ubi animarum cura id requirat, salvis iuribus Ordinariorum locorum, constitui valent Dioeceses vel Praelaturae complectentes omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel Praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae»¹⁴⁴.

El texto introdujo la expresión *salvis iuribus Ordinariorum locorum*, que constituye una auténtica limitación para el apostolado de los miembros clérigos de la prelatura personal.

b. Observaciones

Las observaciones enviadas por los organismos de consultación al esquema fueron recogidas en la conocida y titulada *Relatio complectens*¹⁴⁵. Ahí se encuentran observaciones concernientes a los cánones citados sobre la prelatura personal. Unos organismos manifestaron su desacuerdo con la equiparación de la prelatura personal a la iglesia particular, por su naturaleza jurídica y constitución, porque: 1) en la prelatura personal no se observa suficientemente el necesario principio de la territorialidad, como, en cambio, se da en la iglesia ritual, que es forma de índole constitucional, o el vicariato castrense, que se fundamenta en el modo especial de vida y en la territorialidad, que sirve de fundamento, cosa que no se da en la prelatura personal; 2) en la práctica las prelaturas personales que estén en las iglesias particulares pueden llevar consigo un peligro para las iglesias particulares y los derechos del Ordinario del lugar; 3) la identificación de la prelatura personal como iglesia particular es contraria al M. pr. *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4, donde la prelatura personal es considerada como unidad administrativa para favorecer la distribución del clero y obras especiales o misioneras, pero no para la cura pastoral ordinaria¹⁴⁶.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, in *Communicationes* 14 (1982) 116-230; 15 (1983) 57-109, 170-253; 16 (1984) 27-99.

¹⁴⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, in *Communicationes* 14 (1982) 201.

Otras observaciones contrarias a la equiparación de las prelaturas personales a las iglesias particulares ponen de relieve su finalidad ya que no se constituyen para la cura pastoral ordinaria, sino para obras particulares pastorales o misioneras, según el M. p. *Ecclesiae Sanctae*, por lo que piden eliminar el §2 del can. 335¹⁴⁷.

Por otra parte, hay quienes piensan que las prelaturas personales deben ser asimiladas a las iglesias particulares porque no debe prevalecer el criterio de la territorialidad, sino el comunitario.

Otra observación dice que, a tenor de los documentos conciliares y aplicativos, el Título parece tratar de las estructuras jurisdiccionales de carácter personal, como es el caso de las prelaturas personales, que pueden ser de diversa índole, pero cuya actividad ha de proceder siempre en bien de las iglesias locales y, como está establecido, *salvis iurisbus Ordinariorum locorum*. Además, bajo el aspecto técnico lógico sería mejor que se tratase en la parte II del Libro II de la prelatura personal castrense, y en la parte III, de otras prelaturas personales¹⁴⁸.

c. Respuestas de la Comisión

Las repuestas de la Comisión a las observaciones fueron las siguientes: 1) Informa que los cánn. 335-339 fueron elaborados en conformidad con la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II, por lo que mantuvo el texto de los cánones igual que estaban, pero aceptó cambiar en el can.337, §2 la expresión «*portio populi Dei*» por «*christifidelium coetus*», porque la primera expresión es lo que más conviene a la definición de las diócesis y de las iglesias particulares equiparadas¹⁴⁹. 2) Por otra parte, afirma que la territorialidad no es elemento esencial constitutivo de la iglesia particular, sino elemento delimitador de las iglesias particulares. Sin embargo, una excepción a dicho principio se daría por razón del rito, pero resulta que las iglesias rituales también están delimitadas por una circunscripción territorial.

Sobre las prelaturas personales, de acuerdo con lo determinado por el decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 10 del Concilio y la legislación aplicativa del mismo, la Comisión afirma que el esquema del Código contiene normas sobre la prelatura personal para realizar especiales obras pastorales que ciertamente la prelatura personal puede realizar, pero no se dice iglesia particular, no es diócesis, ni es asimilada a esta, sino solamente es equiparada en derecho y en parte, pero no la

¹⁴⁷ *Ibid.*, 201-202.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 202. La Parte III del libro II de dicho esquema tenía el título *De consociationibus in Ecclesia* y comprendía: Sectio I *De Institutis vitae consecratae*; Sectio II *De Societatibus vitae apostolicae*; Sectio III *De aliis christifidelium consociationibus*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 201: «1. c) uti Concilium praescribit (cfr. Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10), schema aptas leges etiam statuit de Praelaturis personalibus ad peculiaria opera pastoralia peragenda, quae quidem Praelaturae – secus ac Praelaturae territoriales – non dicuntur Ecclesiae particulares neque eisdem assimilantur, sed ipsis solummodo in iure et ex parte aequiparantur».

identifica o asimila con las iglesias particulares, pues la asimilación es para la prelatura territorial (can. 335, §1). A las prelaturas personales se les concede una equiparación limitada (cánn. 335, §2; 339, §2), pues deben respetar los derechos de los Ordinarios del lugar, por lo cual la potestad del Prelado no es plena, sino acumulativa o mixta con la del Obispo diocesano. Se trata de equiparación limitada por las cláusulas restrictivas. Esto significa, entre otras cosas, que ha de ser observado en los estatutos aprobados por la Santa Sede y en la actividad de estas prelaturas todas las atribuciones que por derecho divino y eclesiástico competen al Obispo diocesano¹⁵⁰.

IV. *CONGREGATIO PLENARIA* DE 1981: RECHAZO DE LOS CÁNN. 335, §2; 337, §2 Y 339, §2 SOBRE LA PRELATURA PERSONAL Y APROBACIÓN DEL TEXTO PROPUESTO POR EL CARD. JOSEPH RATZINGER SOBRE LA PRELATURA PERSONAL COMO ASOCIACIÓN CLERICAL

A pesar de la anterior decisión de la Comisión de revisión del Código de derecho canónico, la cuestión sobre la naturaleza jurídica de la prelatura personal fue discutida en la V Congregación Plenaria celebrada los días 20 al 29 de octubre de 1981¹⁵¹. En efecto, en el proceso de revisión del Código tuvo gran importancia la mencionada Congregación plenaria, tanto por la autoridad de los participantes como por la gravedad de los problemas y argumentos tratados¹⁵². Las cuestiones especiales de particular importancia eran varias, entre las cuales, sin embargo, no se encontraba la relativa a la prelatura personal¹⁵³. Pero, según el reglamento de la Congregación plenaria, una cuestión particular podía ser discutida si era presentada por 10 Padres asistentes. La cuestión sobre la naturaleza jurídica de la prelatura personal fue presentada en conformidad con dicha regulación¹⁵⁴ con el siguiente título: 5ª Quaestio. *Ad cánn. 335-339. De Praelatura personali*¹⁵⁵.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 202-203.

¹⁵¹ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria, diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglottis Vaticanis 1991. Como es evidente, las actas de la Congregación Plenaria fueron publicadas diez (10) años después de su celebración, con el Código en vigor desde hacía ocho (8) años.

¹⁵² Exc.mo Castillo Lara, R. J., *ibid.*, VIII. Las cuestiones se decidían por mayoría absoluta, *ibid.*, VII.

¹⁵³ *Ibid.*, 29-30. Fueron presentadas en forma de *dubium*, como es costumbre, las siguientes: la posible participación de los laicos al ejercicio de la potestad de régimen, las causas de nulidad del matrimonio, la dimisión de los religiosos de derecho pontificio, diáconos viudos, la cuestión de la secta masónica y el tribunal administrativo.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 28. Proponían la cuestión los Cardenales Ratzinger, Hume, Primatesta, Muñoz Duque, Krol, Willebrands, Roy, Marty, Enrique y Taracón; los Excelentísimos Bernardin, O'Connell, Stewart, Pimenta, MacNeil, Verschuren.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 376.

1. La exposición hecha por el Card. Ratzinger y otras intervenciones

La cuestión quinta sobre la prelatura personal fue expuesta oralmente, pero también presentada por escrito, por el Card. Joseph Ratzinger, Arzobispo de Múnich, con los siguientes argumentos¹⁵⁶: Los cánn. 335, §2; 337, §2; 339, §2, según nuestro parecer, no pueden ser aceptados tal como están, no por razón de la exclusiva territorialidad, que no defenderemos, sino porque en esta estructura eclesiástica se mezclan y confunden lo que por su intrínseca diferencia debe ser distinguido.

1º. Por una parte está el principio eclesial (*principium ecclesiale*) o constitucional según el cual se dice que la prelatura personal tiene índole de iglesia particular, como, sin duda, tiene la prelatura castrense. La índole específica de la iglesia particular es descrita brevemente. Todo fiel pertenece a una iglesia particular, y a la Iglesia universal. Pertenece a esa iglesia particular no por sus intenciones subjetivas ni por voluntad de algún Prelado ni porque algunos fieles le enseñen, sino que pertenece a ella siempre y exclusivamente por criterios objetivos, como el domicilio, el rito o el servicio militar.

2º. Por otra parte, en los cánones citados se encuentra el principio asociativo (*principium consociativum*) porque la prelatura personal, tal como la concibe el esquema, se preocupa de los fieles que pertenecen a ella y también realiza obras pastorales y misioneras en las iglesias locales, o sea, fuera de la prelatura. Pero si alguno se hace miembro de la prelatura, para el servicio y fin de la misma, es por su propia voluntad y es admitido por el Prelado según los estatutos. Solamente esta última forma es el tipo de prelatura personal regulado por el Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4.

3º. De lo dicho se deduce que el esquema, bajo el nombre de «prelatura personal», mezcla dos cosas totalmente distintas para fines apostólicos, esto es, la índole de iglesia particular y la índole de asociación libre, bastante diferente. Y de esta confusión surge un *tertium quid*, que hay que erradicar, porque corrompe la noción de iglesia particular y también de la Iglesia. La prelatura personal puede ser solamente o iglesia particular o alguna asociación. Por tanto, los cánones que tratan de la materia deben ser cambiados. También debe ser cambiado el actual título del Capítulo por *De ecclesiis particularibus deque praelaturis personalibus* porque si se trata en este Capítulo de la prelatura personal, se ha de hacer mención de la misma porque esta no tiene índole de iglesia particular. Sobre los cánn. 335, §2 y 337, §2 sencillamente dice: «*deleantur in omni casu*»,

¹⁵⁶ El escrito era titulado *Propositio ad canones "praelatura personali"*, *ibid.*, 377-379 nota 6. En el escrito proponía otro texto sobre el can. 339 *bis* §1 y el nuevo can. 341 *bis*, que se tratará más adelante.

y acerca del can. 339, §2, algo parecido, y presenta un nuevo texto para el can. 339 *bis* §1¹⁵⁷.

Otras intervenciones insisten en afirmar que la prelatura personal, según el Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, es, y debe ser entendida como entidad administrativa, por lo que la colocación de los cánones sobre las prelaturas personales en el Capítulo sobre las iglesias particulares representa un cambio respecto al citado Motu p. y se debe distinguir bien entre el vicariato castrense y la prelatura personal¹⁵⁸.

El Card. Hume afirma que en el fondo se trata de la constitución jerárquica de la Iglesia, lo cual plantea problemas no resueltos, tanto de carácter teórico y jurídico como pastorales, que llevarían consigo incertezas en la vida ordinaria de los fieles. En cuestiones prácticas, se pregunta: 1) qué valor tiene la consulta a las Conferencias episcopales según el can. 339, §2; 2) si el Prelado de la prelatura personal es miembro de la Conferencia episcopal; 3) qué competencia tendría el Obispo diocesano por derecho divino y eclesiástico en la formación del seminario de la prelatura, o sobre las subvenciones de los fieles (limosnas) y las tasas. Estas cuestiones necesitan una solución. No es suficiente decir, como está en el texto (*prout in textu schematis*, can. 335, §1), la prelatura solamente se equipara a la iglesia particular, pero no es asimilada a ella¹⁵⁹.

El Card. Baggio, Prefecto de la Congregación para los Obispos, que en 1979 había recibido de Juan Pablo II el encargo de estudiar la cuestión sobre la prelatura personal, mostró su apoyo a los cánn. 335-339 y expuso todos los documentos conciliares y posteriores relativos a la misma. Por ello sostuvo que los cánones sobre la prelatura personal no debían ser colocados en la sección III del libro II del Código porque son estructuras pastorales como las iglesias particulares y dependen del mismo dicasterio de la Curia Romana, por lo que han de estar en el mismo Capítulo¹⁶⁰.

El Card. Rosales también mostró su conformidad con los cánones sobre la prelatura personal, que deben permanecer donde están¹⁶¹.

2. Explicaciones técnicas: significado de la locución «*ecclesiae particulares*»

Después de estas intervenciones, el Card. Felici, presidente de la Comisión, anunció que el Secretario de la Comisión, Exc.mo Rosalio José Castillo Lara, daría algunas explicaciones técnicas. La primera se centró en la locución *ecclesiae*

¹⁵⁷ *Ibid.*, 377.

¹⁵⁸ Exc. Bernardin, *ibid.*, 378-379.

¹⁵⁹ Card. Hume, *ibid.*, 379-380.

¹⁶⁰ Card. Baggio, *ibid.*, 381-385. En sus observaciones escritas, los Card. König, *ibid.*, 414-415, y Rugambwa, *ibid.*, 415-416, sostienen que los cánn. 335-339 deben ser conservados.

¹⁶¹ Card. Rosales, *ibid.*, 385-386.

particulares del can. 339, §2. Dice que bajo tal expresión pueden estar comprendidas las prelaturas, que pueden coexistir con la iglesia local puesto que la prelatura comprende solamente a los fieles que pertenecen a ella. Los vicariatos castrenses son el ejemplo clásico de prelaturas personales. Y hace dos consideraciones. La primera es que la prelatura personal es una iglesia particular porque en esa se dan tres elementos que la configuran jurídicamente como iglesia particular: Pastor, presbiterio y pueblo, pero no el territorio, que no es elemento esencial¹⁶².

A continuación dice que el texto no trata de la prelatura personal regulada por el Motu p. *Ecclesiae Sanctae* porque según esta ley la prelatura personal es configurada como una asociación de clérigos, la cual no puede ser asimilada a una iglesia particular¹⁶³. Añade que muchas objeciones pueden venir teniendo en cuenta el caso concreto de una asociación, pero que los cánones fueron preparados de acuerdo con razones teológicas y jurídicas. La cuestión concreta de si se conceda o no a una asociación la condición de prelatura personal no se resuelve mediante un canon, porque el asunto depende del Sumo Pontífice con canon o sin él.

El Card. Ratzinger interviene diciendo que su observación no se fundamenta en el caso concreto, que todos tienen en mente, sino en la noción de iglesia particular, y que él mira al can. 337, §2, donde la confusión, de la que habló, parece bastante clara. Por ello repite los argumentos indicados antes sobre la iglesia particular. El vicariato castrense no se hace para los que no son militares, sino para la cura pastoral dentro del vicariato. La iglesia particular ritual, iglesia Oriental católica, no es constituida para los de rito latino, sino por ciertos criterios objetivos. Pero aquí (can. 337, §2) también ahora otras iglesias particulares realizan una misión para los que no pertenecen a ellas. Y así se observan dos nociones distintas, pues en la única noción de iglesia particular se inserta una nueva en la tradición de la Iglesia. No está contra el principio exclusivo de la territorialidad ni contra la asociación que incardina clérigos para facilitar la distribución del clero, sino solamente contra la mezcla y los tres criterios mencionados por el Secretario, no expresados suficientemente, pues la *portio populi Dei* se determina con criterios objetivos, como los militares o el rito, pero no por la propia voluntad porque quieren realizar una obra pastoral o mejore la distribución del clero. Por esta razón, nuestras dificultades no nacen de su respuesta ni de cierto ejemplo, como está el canon, sino de la mezcla porque la porción del pueblo de Dios, según los criterios de la tradición católica, se pertenece a una iglesia particular según criterios objetivos.

¹⁶² Exc.mo Rosalio José Castillo Lara, *ibid.*, 387-388.

¹⁶³ Exc.mo Rosalio José Castillo Lara, *ibid.*, 388: «In nostra intentione non contemplatur praecise illa structura de qua sermo fit in *Ecclesiae Sanctae*, ubi Praelaturae personales configurantur veluti associatio quaedam clericorum quae seminarium habet. Haec nullo modo assimilari potest Ecclesiae particulari».

Sin embargo, si la pertenencia es voluntaria a una obra *ad extra* esto no es una iglesia particular, sino que es una asociación, o si buscamos otro término nuevo, como propongo *vicariatos personales*, pero esto no es una iglesia particular, que es contrario a la tradición católica¹⁶⁴.

El Exc.mo Castillo Lara respondió con un ejemplo histórico diciendo que algunas diócesis asumieron una obra misional en África o América, por lo cual una prelatura personal puede asumir una misión. Por ello pueden ser constituidas prelaturas personales para los militares, los navegantes (apostolado del mar), comprendiendo todos los presbíteros que trabajan como capellanes con todos los que están en las naves. También puede ser constituida para estudiantes extranjeros. Admite que la cuestión es difícil¹⁶⁵.

El Card. Felici está a favor de los cánones porque han sido sometidos a una consultación universal y la posibilidad de erigir prelaturas personales. ¿Cuál es la especial razón para su constitución y la potestad del Prelado y sus presbíteros? Todo eso depende de la Santa Sede y de los estatutos que apruebe. Su opinión era favorable a confirmar los cánones como están, pero en la práctica se han de considerar mejor los casos y las razones de los Card. Ratzinger y Hume, pues la potestad del Obispo diocesano puede ser limitada en algún caso. Se pregunta si no hacen lo mismo los Institutos y asociaciones religiosas para el bien de la Iglesia y no son prelaturas personales¹⁶⁶.

3. Rechazo de los cánn. 335, §2; 337, §2 y 339, §2 y aprobación del texto propuesto por el Card. Ratzinger por la mayoría absoluta

A continuación se pidió al Card. Ratzinger que concretizara su propuesta. Respondió que la había consignado por escrito en la Secretaría al principio y que trataba de la noción de iglesia particular y de la prelatura personal, que han de ser separadas claramente según lo dispuesto por el Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, porque se distinguen y cada una ha de ocupar su lugar. El texto fue distribuido a los asistentes el día anterior para que pudieran valorarlo bien antes de la votación.

El Card. Felici ordenó que primero se votaran los cánones preparados sobre las prelaturas personales, pero no del can. 338 que trataba del vicariato apostólico y de la prefectura apostólica, y después, si no fueran aprobados, se votaría el texto propuesto por el Card. Ratzinger¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Card. Ratzinger, *ibid.*, 388-389.

¹⁶⁵ Exc.mo Castillo Lara, *ibid.*, 389.

¹⁶⁶ Card. Felici, *ibid.*, 390-391.

¹⁶⁷ Card. Felici, *ibid.*, 392: «Ergo, crastina fiet suffragatio, ut Vos considerare bene possitis rationes propositas vel novam formulam propositam a card. Ratzinger. Sed, primo fiet suffragatio supra textum schematis, deinde, si non placet, tunc fiet suffragatio supra textum Ratzinger».

a. Votación de los cán. 335, §2; 337, §2 y 339, §2

Se procedió a la votación de los cán. 335, §2; 337, §2 y 339, §2 preparados sobre las prelaturas personales con los siguientes resultados:

El can. 335, §2 obtuvo 22 votos favorables sobre un total de 49, es decir, no fue aprobado porque no alcanzó la mayoría absoluta y, por consiguiente, fue rechazado. Se hizo otra votación sobre la sustitución de la palabra *aequiparantur* por *assimilantur*. El resultado fue de 15 votos a favor sobre un total de 49.

El can. 337, §2 consiguió 16 votos favorables sobre un total de 50.

El can. 339, §2 alcanzó otros 16 votos a favor sobre un total de 50.

Estos resultados quieren decir que los cánones preparados sobre las prelaturas personales no fueron aprobados¹⁶⁸, o sea, la prelatura personal, tal como estaba regulada por el esquema del Código, no era admitida, sino rechazada, y, en cambio, era admitida la propuesta del Card. Ratzinger. Sin embargo, en conformidad con el Concilio y la legislación posterior era necesario determinar algo sobre las prelaturas personales en el Código¹⁶⁹.

b. Aprobación del texto propuesto por el Card. Ratzinger

Se hace público el texto redactado por el Card. Ratzinger quien explica que ha sido preparado en conformidad con el Motu p. *Ecclesiae Sanctae*, o sea, según el derecho posconciliar, de modo que la prelatura personal no es una iglesia particular, sino una asociación¹⁷⁰. Por eso la expresión «prelatura personal» (*Praelatura personalis*) de este texto significa «asociación», lo mismo que en el citado Motu p., expuesto anteriormente. El texto propuesto pretende evitar que la prelatura personal sea equiparada a una iglesia particular¹⁷¹. Este es el texto:

«§1. Ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus perficienda, Praelaturae personales ab Apostolica Sede utiliter erigi possunt, quae Presbyteris et Diaconis cleri saecularis constant.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 400-401.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 402.

¹⁷⁰ En cambio, MARCUZZI, P. G., *Le prelature personali nel Codice di diritto canonico*, in *Apollinaris* 56 (1983) 469, afirma que el texto fue redactado y propuesto por la Secretaría de la Comisión.

¹⁷¹ Card. Felici, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria, diebus 20-29 octobris 1981 habita*, 404: «Ergo in primis suffragandus est hic canon qui, uti dixit Em.mus, respondit menti Ecclesiae Sanctae, et respondet substantiae etiam doctrinae conciliaris. Aliis verbis, vult vitari quod Praelatura personalis aequiparetur Ecclesiae particulari. Hic est sensus profundus! (...) Ergo quaero a Vobis, placet ne Vobis quoad substantiam et praesertim quoad aliud particulare, ne confundantur Praelaturae cum Ecclesiis personalibus, hic canon qui confectus est ab Em.mo Ratzinger? Illi quibus placet elevent manum».

§2. Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis, eique praeficitur Praeaelatus sicut Ordinarius proprius cui ius est nationale vel internationale Seminarium erigendi necnon alumnos incardinandi, eosque titulo servitii Praelaturae ad ordines promovendi.

§3. Conventionibus cum Praelatura initis laici, tum viri tum mulieres, tum caelibes, tum matrimonio iuncti, operibus apostolicis Praelaturae personalis sese dicare possunt.

§4. Praelatus, initis conventionibus cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus membra Praelaturae sua opera pastoralia vel missionaria exercent, prospicere debet ut iura Ordinariorum locorum serventur»¹⁷².

El texto fue sometido a votación y aprobado por 36 votos favorables sobre 50, es decir, obtuvo la mayoría absoluta¹⁷³. Consecuencia de ello es que los cánn. 335, §2; 337, §2 y parte del can. 339, §2 del esquema de 1980, que equiparaban las prelaturas personales a las iglesias particulares fueron rechazados, al igual que lo habían sido anteriormente al no alcanzar ninguno de ellos la aprobación de la mayoría absoluta. Por eso, en adelante las prelaturas personales no pueden ser equiparadas a las iglesias particulares y no pueden confundirse con las iglesias particulares personales, como son los vicariatos castrenses. Además, conviene notar que el texto aprobado destaca que la prelatra personal se gobierna según los estatutos aprobados por la Santa Sede, pero no por las normas que regulan el régimen de las diócesis, y el gobierno del Prelado es como el del Ordinario propio, pero no como el de un Obispo diocesano. Por consiguiente, los sacerdotes de la prelatra personal ejercen el ministerio bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar, previa convención estipulada entre las partes.

Otra consecuencia de la aprobación citada es que la prelatra personal ha de ser colocada fuera de la parte dedicada a las iglesias particulares. Por lo que se refiere a su colocación en el Código no se decidió en esta sesión porque se consideraba que era cuestión sistemática y porque quien debía dirimir la cuestión era el Romano Pontífice¹⁷⁴.

Resumen

La prelatra personal es una institución jurídica introducida por el decreto Presbyterorum ordinis del Concilio Vaticano II para favorecer la distribución del clero. Pablo VI con el motu proprio Ecclesiae Sanctae determinó la prelatra como asociación clerical y la puso bajo la jurisdicción de la Congrega-

¹⁷² *Ibid.*, 405.

¹⁷³ *Ibid.*: «Placet 36 supra 50 ut tanquam canon 341 bis loco ponatur (...)».

¹⁷⁴ Card. Felici, *ibid.*, 409: «Sed quoad hoc argumentum, ni fallor, indicatio data est a maiortate. Postea videbimus; supponemus S. Pontifici. Nam ab ipso dependet etiam rem dirimere. Nostrium erat tantum dare aliquas indicationes. Indicationem saltem maioritatis habemus. Sunt plerique qui aliter cogitant et propterea etiam haec sententia supponetur S. Pontifici».

ción para los Obispos. Juan Pablo II, const. ap. Ut sit, erigió el Opus Dei como prelatura, pero no como iglesia particular. El Código de derecho canónico regula las prelaturas personales como asociaciones del clero secular para favorecer la distribución del clero, se rigen por los estatutos aprobados por la Sede Apostólica y son gobernadas por un Prelado con potestad de Ordinario propio en lo que se refiere al régimen interno. En el ejercicio del apostolado, en cambio, los sacerdotes de la prelatura dependen del Ordinario del lugar, quien les confía obras apostólicas, previas convenciones, cuyos derechos han de respetar siempre, por lo que la prelatura no es una iglesia particular; al carecer de pueblo propio, aunque los esquemas del Código la consideraban como tal, de donde surgió una teoría en tal sentido. El papa Francisco, const. ap. Praedicate Evangelium, ha colocado las prelaturas personales bajo la jurisdicción del dicasterio para el Clero y posteriormente ha dado otras normas sobre la prelatura del Opus Dei, donde ha confirmado su carácter asociativo clerical y determinado su gobierno interno como el de los institutos religiosos, y modificado los cánn. 295 y 296 sobre las prelaturas.

Abstract

The personal prelature is a juridical institution introduced by the decree Presbyterorum ordinis of the Second Vatican Council to favor the distribution of the clergy. Paul VI with the motu proprio Ecclesiae Sanctae determined the prelature as a clerical association and placed it under the jurisdiction of the Congregation for Bishops. John Paul II, Const. Ap. Ut sit, erected Opus Dei as a prelature, but not as a particular church. The Code of Canon Law regulates personal prelatures as associations of the secular clergy to promote the distribution of the clergy. They are governed by statutes approved by the Apostolic See and are governed by a Prelate with the power of his own Ordinary with regard to their internal regulations. On the other hand, in the exercise of the apostolate, the priests of the prelature depend on the local Ordinary, who entrusts them with apostolic works, subject to agreements, whose rights they must always respect, so that the prelature is not a particular church, lacking its own people, although the outlines of the Code considered it as such, from which a theory in this sense arose. Pope Francis, Const. Ap. Praedicate Evangelium, has placed personal prelatures under the jurisdiction of the Dicastery for the Clergy and subsequently has given other norms on the prelature of Opus Dei, where he has confirmed its clerical associative character and determined its internal government like that of religious institutes, and modified canons. 295 and 296 on prelatures.

*Julio GARCÍA MARTÍN, CMF
Pontificia Università Lateranense
jugarmartincmf@gmail.com*

Pablo GEFAELL

LA RIFORMA DEL DIRITTO PENALE ORIENTALE*

INTRODUZIONE; I. LA GIUSTIFICAZIONE E LA FINALITÀ DELLE PENE CANONICHE ; II. L'INSISTENZA DELL'OBBLIGO DI RIPARARE IL DANNO CAUSATO DAL DELITTO; III. LA PRESUNZIONE D'INNOCENZA FINO A PROVA CONTRARIA, IL RISPETTO DEL DIRITTO ALLA DIFESA E LA CERTEZZA MORALE NECESSARIA PER INFLIGGERE LA PENA; IV. L'AMMONIZIONE PREVIA E IL PRECETTO PENALE; V. CAMBIAMENTI LEGISLATIVI CON LO SCOPO DI EVITARE ULTERIORI DELITTI; VI. LE CIRCOSTANZE AGGRAVANTI DEL DELITTO; VII. LE NOVITÀ SULLA PRESCRIZIONE DEI DELITTI; VIII. I NUOVI DELITTI; IX. I NUOVI DELITTI SESSUALI CONTRO LA DIGNITÀ DELLE PERSONE (CAN. 1453 CCEO)

PAROLE CHIAVE: dignità umana, diritto penale nella Chiesa, Codice orientale, fattispecie di delitti, finalità della pena, circostanze aggravanti

KEYWORDS: human dignity, penal law in the Church, Oriental Code, criminal cases, purpose of punishment, aggravating circumstances

INTRODUZIONE

Come è risaputo, il diritto penale nella Chiesa latina è stato aggiornato di recente con la cost. ap. *Pascite gregem Dei*, del 23 maggio 2021¹. La riforma del Diritto penale latino intendeva raccogliere tutte le novità normative penali posteriori alla promulgazione del CIC del 1983 e aggiungere alcune nuove fattispecie di delitti, soprattutto per dare risposta agli scandali degli ultimi anni nella Chiesa. Si voleva altresì dare più certezza all'applicazione delle pene (diverse pene facoltative sono state trasformate in pene obbligatorie) ed insistere sulla riparazione dell'eventuale danno causato dal delinquente.

Nel 2022 Il Dicastero per la Dottrina della Fede aggiornò un suo *Vademecum* per la trattazione processuale dei delitti di abuso sessuale da parte dei chie-

* Il presente contributo è una versione rivista della presentazione tenuta alla *XXIIIa Giornata di Studi canonistici – Riforma del diritto penale canonico* (Budapest, Ungheria, 30 maggio 2023).

¹ FRANCISCUS, Const. Ap. *Pascite gregem Dei* (23 mai. 2021): *L'Osservatore Romano* (21 giugno 2021), vedi www.osservatoreromano.va [bit.ly/43SivdS]. Anche in www.vatican.va [https://bit.ly/3o85gqx]. I testi dei nuovi canoni del Libro VI del CIC si trovano in: www.vatican.va [https://bit.ly/3gNhMU5]. Visitato il 18 maggio 2023.

rici, valido per latini e orientali², e nel 2023 il Dicastero per i Testi Legislativi ha pubblicato un *Sussidio* per l'applicazione del Diritto penale latino, non limitato quindi ai casi di abusi sessuali dei chierici ma riguardante tutta la disciplina del libro VI del CIC³. Speriamo che questo utile aiuto sia presto completato da un corrispondente *Sussidio* orientale come guida per la corretta messa in pratica del nuovo Diritto penale del CCEO.

Infatti, poco dopo la suddetta riforma latina, si è deciso di procedere anche alla riforma del Diritto penale orientale, perché si trattava di un bisogno generale della Chiesa cattolica, e le direttive della Sede Apostolica servivano anche per il Codice orientale, rispettando però la sua specificità. Così, nel recente motu proprio *Vocare peccatores* del 20 marzo 2023⁴, con cui si modificano alcuni canoni del Titolo XXVII e il can. 1152 del CCEO, Papa Francesco ribadisce:

«La necessità di adeguare gli strumenti di governo alle richieste pastorali ha portato negli ultimi anni ad avviare lo studio per la revisione del sistema penale nella Chiesa. (...) Questo affinché la disciplina penale orientale risulti più adatta ed efficace alle esigenze odierne delle Chiese cattoliche orientali e sia in armonia con la disciplina universale.

In effetti, nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* occorre: tipificare alcuni nuovi delitti; rendere più chiare alcune disposizioni e, quindi, di più facile e sicura applicazione; introdurre alcuni miglioramenti tecnici, ad esempio in merito al diritto di difesa, alla prescrizione dell'azione penale o alla delimitazione delle pene per i singoli delitti; adattare le norme alle mutate circostanze negli oltre trent'anni trascorsi da quando entrarono in vigore; stabilire altre disposizioni per raggiungere un uso delle pene più tempestivo e graduale, in particolare al fine di evitare i delitti più gravi»⁵.

L'anno scorso ho presentato ad un convegno del Pontificio Istituto Orientale le mie opinioni sulle modifiche da introdurre nel titolo XXVII del CCEO pren-

² DICASTERIUM DE DOCTRINA FIDEI, *Vademecum su alcuni punti di procedura nel trattamento dei casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici*, ver. 2.0, 5 giugno 2022, art. 61. in www.vatican.va [<https://bit.ly/3ZOWw72>], visitato il 10 ottobre 2023. (La prima versione del *Vademecum* era del 16 luglio 2020, in www.vatican.va [<https://bit.ly/3JhxoOc>], visitato il 10 ottobre 2023).

³ DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del libro VI del Codice di Diritto Canonico*, Roma 2023.

⁴ FRANCISCUS, MP *Vocare peccatores* (20 mart. 2023): *L'Osservatore romano*, n. 80 (5 aprile 2023), pp. 10-11. Versione online in latino in www.vatican.va [<https://bit.ly/3md8VSP>], visitato il 10 ottobre 2023.

⁵ FRANCISCUS, MP *Vocare peccatores*, Proemio. In attesa delle traduzioni ufficiali, in questo nostro articolo adoperiamo una traduzione italiana privata del testo ufficiale latino, cortesia del Rev. Prof. P. Lorenzo Lorusso.

doendo spunto dai cambiamenti ormai introdotti nel Libro VI del CIC⁶. Pochi mesi dopo ho riflettuto sul sistema penale delle Chiese orientali cattoliche in un convegno a Belgrado⁷. In questi interventi tutti stavamo attendendo da un momento all'altro l'uscita del documento pontificio sulla modifica del Diritto penale orientale. Ora, in questo convegno a Budapest, ho l'opportunità di presentare le modifiche dei canoni penali orientali, ormai promulgate lo scorso mese di marzo. Seguirò in certa misura il modo in cui le allora proposte di modifica si siano avverate o meno nel testo definitivo. Non posso soffermarmi in ogni singola modifica del testo, ma soltanto in quelle che mi sembrano più rilevanti.

I. LA GIUSTIFICAZIONE E LA FINALITÀ DELLE PENE CANONICHE

Oltre a ribadire il diritto della Chiesa a punire coloro che hanno commesso un delitto, avrei desiderato che, nel ricco testo del canone 1401 CCEO, ci fosse un accenno più esplicito alle finalità della pena non solo come medicina per il delinquente, ma anche in quanto mezzo di restituzione della giustizia e di riparazione dello scandalo e del danno causato dal delitto. Mi sarebbe piaciuto si dicesse anche qualcosa sulla difesa della comunità ecclesiale e sulla prevenzione di nuovi crimini. Tuttavia, il testo di questo canone orientale non ha subito modifiche. Si è comunque optato per fare un ottimo discorso al riguardo nel *Proemio* del motu proprio, che afferma:

«Nella Chiesa le finalità della pena sono il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo e la riparazione dello scandalo e del danno. I Pastori, quindi, mostrano il loro zelo quando vegliano per mantenere la porzione del popolo di Dio loro affidata entro le vie del Signore; quando, mediante la correzione fraterna, l'ammonizione ed altri mezzi opportuni, cercano di raddrizzare la condotta dei fedeli che sbagliano; e, infine, anche quando ricorrono all'uso delle pene canoniche, nei casi in cui sono stati commessi delitti. Il Pastore che così agisce, per evitare i delitti e per punire giustamente chi li ha commessi, mostra di avere consapevolezza della propria responsabilità e di amare i fedeli a lui affidati. La giusta applicazione, infatti, delle leggi canoniche penali è frutto in particolare dell'amore per il gregge di Dio, che deve essere protetto, e anche dell'amore per lo stesso fedele che ha commesso il delitto, per il quale la pena è in primo luogo medicina per la sua guarigione».

⁶ GEFAELL, P., *Armonizzare il Diritto penale orientale con le nuove norme penali? Possibilità e limiti*, in INCONTRO CANONISTI ORIENTALI, *Le sanzioni penali nella Chiesa: novità nel CIC, innovazioni nel CCEO* (Pontificio Istituto orientale, Roma 3-4 giugno 2022), in corso di stampa.

⁷ GEFAELL, P., *The Penal Law System of the Eastern Catholic Churches*, in SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES, *Ecclesiastical Justice* (Belgrado 26-30 Settembre 2022), in corso di stampa.

Anche nel nuovo § 1 del can. 1402 CCEO si accenna alle finalità principali della pena canonica, senza però nominare quella della protezione del gregge né quella di evitare nuovi delitti:

Can. 1402 – § 1. Il Gerarca deve avviare la procedura per infliggere le pene, quando né con l'ammonizione, né con il rimprovero, né con l'esortazione è possibile ottenere sufficientemente il ristabilimento della giustizia, il sincero pentimento e l'emendamento del reo, la riparazione dello scandalo e del danno.

II. L'INSISTENZA DELL'OBBLIGO

DI RIPARARE IL DANNO CAUSATO DAL DELITTO

Attraverso il nuovo *motu proprio* si è introdotto l'espressione "fermo restando l'obbligo di riparare il danno" nei canoni 1402 § 1; 1424; 1449 §§1 e 2; 1463 §§ 1, 2 e 3; 1464 §§ 1 e 2; 1466 § 2. Ossia, ben 10 volte in più di quello che faceva il vecchio testo, in cui vi si accennava solo nei canoni 1403 § 1; 1407 § 2; 1409 § 1, 2°; 1415 e 1424 § 1.

Tale insistenza potrebbe suonare contraria alla tradizione orientale, che – come si sa – sottolinea principalmente la finalità medicinale della pena canonica e quasi non nomina la finalità di riparare lo scandalo e il danno, alquanto nascosta nel can. 1401 CCEO sotto l'espressione «per curare le ferite inferite dal delitto», anche sul corpo sociale⁸. Quindi, alcuni potrebbero puntare il dito contro il nuovo approccio come se si trattasse di una latinizzazione del diritto orientale. Tuttavia, a mio parere, quest'insistenza sulla riparazione del danno intende prevenire l'equivoco che basti un preteso emendamento del reo solo a parole. In realtà, la riparazione del danno causato è parte essenziale del vero pentimento. Quindi, la finalità espiatoria è intrinseca alla finalità medicinale.

L'obbligo di riparare il danno si menziona nei delitti di matrice economica (cc. 1449 e 1466 §2), di corruzione e concussione (can. 1463), e di abuso e colpevole negligenza di potestà (can. 1464). Si accenna pure quando si stabilisce il risarcimento dovuto in caso di lesione della buona fama (can. 1452). Non si menziona invece nei canoni dei delitti di abusi sessuali di cui al can. 1453, in cui si parla solo dello scandalo (can. 1453 § 1). Invero, negli abusi sessuali (can. 1453 §§ 4-7) la profonda lesione della dignità umana causata alle vittime non si può riparare con misure materiali, ma ritengo che l'obbligo di riparare – nella misura e nel modo possibili – il danno causato da quei delitti sia incluso genericamente tramite il canoni 1409 §1, 1° e §2 e 1424 §1.

⁸ Cfr. *Nuntia* 20 (1985) 5-6, e 12.

Se non avessi provveduto convenientemente alla riparazione dello scandalo e del danno, prima della remissione «il reo può essere sollecitato con altre pene adeguate» oltre a quelle previste per il delitto (can. 1424 § 1 CCEO – can. 1361 § 4 CIC).

III. LA PRESUNZIONE D'INNOCENZA FINO A PROVA CONTRARIA, IL RISPETTO DEL DIRITTO ALLA DIFESA E LA CERTEZZA MORALE NECESSARIA PER INFLIGGERE LA PENA

Nell'odierna cultura massmediatica, si verificano purtroppo eccessi nel condannare preventivamente e pubblicamente una persona per il solo fatto di essere stato accusato di un delitto ed aversi iniziato un procedimento investigativo preliminare al suo carico. Ciò porta spesso addirittura verso l'ingiusta presunzione di colpevolezza. Nei casi sospetti di abusi sessuali da parte di chierici tale illegittima presunzione ha purtroppo portato a non poche tragedie in coloro che non sono stati in grado di sopportare la diffamazione⁹. Per questo la riforma del diritto penale, sia quello latino che quello orientale, ha ritenuto necessario ribadire esplicitamente un principio che dovrebbe essere ovvio nel diritto penale: chiunque va ritenuto innocente fino a prova contraria (can. 1321 § 1 CIC – can. 1414 § 1 CCEO), cioè fino alla condanna finale del reo.

È vero che, prima della sentenza definitiva, in alcuni casi più gravi si può ricorrere a *misure cautelari* per tutelare il bene pubblico ed evitare eventuali altri danni (cfr. can. 1722 CIC – can. 1473 CCEO), ma esse non sono pene canoniche bensì atti amministrativi e, come ricorda il Dicastero per la Dottrina della Fede, «l'aspetto non penale della misura deve essere ben chiarito all'interessato, per evitare che egli pensi di essere già stato giudicato o punito prima del tempo»¹⁰.

Per quanto concerne l'obbligo di garantire il diritto di difesa dell'accusato e della necessaria certezza morale dell'autorità per poter imporre una pena tra-

⁹ Cfr. RICHARDSON, W., *The Presumption of Innocence in Canonical Trials of Clerics Accused of Child Sexual Abuse. An Historical Analysis of the Current Law*, Leuven-Walpole 2011. MAZZA, M. J., *Defending a Cleric's Right to Reputation and the Sexual Abuse Scandal in the Catholic Church*, in *Tulsa Law Review* 58 (2022) 77-208.

¹⁰ «Sia detto anzitutto che una misura cautelare non è una pena (le pene si impongono solo al termine di un processo penale), ma un atto amministrativo i cui fini sono descritti dai citati cann. 1722 CIC e 1473 CCEO. L'aspetto non penale della misura deve essere ben chiarito all'interessato, per evitare che egli pensi di essere già stato giudicato o punito prima del tempo. Va inoltre sottolineato che le misure cautelari si devono revocare se viene meno la causa che le ha suggerite e cessano quando l'eventuale processo penale avrà termine. Inoltre, esse possono essere modificate (aggravandole o alleggerendole) se le circostanze lo richiedessero. Si raccomanda comunque particolare prudenza e discernimento nel giudicare il venir meno della causa che ha suggerito le misure; non si esclude, inoltre, che esse – una volta revocate – possano essere imposte di nuovo»: DDF *Vademecum* 2022, art. 61.

mite decreto extragiudiziale il nuovo inciso nel can. 1342 § 1 del CIC, rimanda al can. 1720 CIC. A questo riguardo, va notato che nel testo originale del CCEO il can. 1402 § 2 (ora § 3) già si rimandava al can. 1486 per indicare il dovuto rispetto del diritto di difesa e la necessaria motivazione del decreto come requisiti di validità (clausola di validità non esistente invece nel can. 1720 CIC). Inoltre, nel vecchio § 2 del can. 1402 CCEO (oggi § 3) già si accennava alla certezza morale quando richiedeva che la punizione per decreto si possa fare solo se «le prove circa il delitto sono certe». Comunque, nell'ora § 3 del can. 1402 CCEO si è voluto sottolineare di più il requisito della necessaria certezza morale, mediante l'inciso «osservato il can. 1291».

IV. L'AMMONIZIONE PREVIA E IL PRECETTO PENALE

È risaputo che, nel diritto penale orientale, l'ammonizione previa è un requisito di validità per poter imporre una pena per qualsiasi delitto la cui natura consenta di farla (cfr. can. 1407 § 1 CCEO)¹¹. Ora si è aggiunto a questo canone un nuovo § 3 secondo cui, se le ammonizioni e i rimproveri sono risultati inutili il Gerarca deve dare un precetto penale imponendo cosa si debba fare o evitare. Tale esigenza è parallela a quella del nuovo can. 1339 § 4 CIC. Comunque, a mio avviso, nella disciplina orientale tale nuovo requisito si potrebbe adempiere in modo più semplice se nell'ammonizione formale si aggiungesse la minaccia di una pena in caso di non adempiere ciò che si indica. Infatti, come dice il can. 1406 § 2 CCEO: «l'ammonizione con la minaccia di una pena, con la quale il Gerarca urge una legge non penale in casi singoli, è equiparata al precetto penale».

V. CAMBIAMENTI LEGISLATIVI CON LO SCOPO DI EVITARE ULTERIORI DELITTI

Nei due codici si è introdotto la norma che, pur dovendo provvedere nel miglior modo al chierico deposto che si trovi in vera necessità, non si può comunque conferirgli uffici, ministeri né incarichi (can. 1410 CCEO – can. 1350 CIC). Ciò si giustifica, probabilmente, per non metterlo in pericolo di causare nuovi danni o scandali.

Ritengo che per questa stessa ragione (evitare ulteriori danni) nella nuova normativa penale latina è scomparsa la pena canonica di trasferimento penale ad un altro ufficio (cfr. il vecchio can. 1336 § 1, 4° CIC, non più presente nel nuovo can. 1336 CIC). Tuttavia, essa continua ad esistere nel diritto penale

¹¹ Invece nel CIC tale ammonizione è necessaria solo per infliggere validamente le censure (can. 1347 § 1 CIC).

orientale: infatti, era prevista nel vecchio testo del can. 1430 § 1 CCEO ed è rimasta anche nella nuova versione del canone. Forse si potrebbe pensare che tale pena possa servire ancora per alcuni delitti non troppo gravi, ma purtroppo l'esperienza ci parla di reincidenze delittuose anche dopo il trasferimento ad un altro ufficio, con il conseguente grave scandalo dei fedeli. Penso, perciò, che tale dissonanza tra i due codici si debba armonizzare.

VI. LE CIRCOSTANZE AGGRAVANTI DEL DELITTO

Nel nuovo motu proprio si è voluto stabilire l'obbligo (non soltanto la possibilità) di punire il reo più gravemente se ci sono circostanze aggravanti (can. 1416 § 1 CCEO), e anche si statuisce che, se la pena prevista per il delitto era facoltativa, essa diviene obbligatoria (§ 2). Queste due novità corrispondono al nuovo testo dei §§ 1 e 3 del can. 1326 CIC. Non pare ragionevole, infatti, che rimanga impunito colui che abbia commesso un delitto in circostanze che aggravano la propria responsabilità.

Si è anche introdotto nel can. 1416 § 1 CCEO la circostanza aggravante dell'ubriachezza e di altre perturbazioni della mente se fossero state ricercate intenzionalmente per fare il delitto o scusarsene, nonché della passione volontariamente eccitata o favorita. Questo è corrispondente al can. 1326 § 1, 4° CIC. Vale a dire, in quei casi, non sono solo circostanze esimenti (cfr. can. 1323, 6° CIC) o attenuanti (can. 1324 § 1, 2° e 3° CIC), ma diventano aggravanti.

VII. LE NOVITÀ SULLA PRESCRIZIONE DEI DELITTI

Il can. 1152 § 2 CCEO è stato modificato alla stregua del can. 1362 § 1 CIC per introdurre termini più lunghi per la prescrizione di certi delitti.

Ora si stabilisce una prescrizione di sette anni per i delitti sui beni ecclesiastici e sulle offerte per la Divina Liturgia e simili (can. 1449); per l'omicidio e l'aborto (can. 1450); per il rapimento (can. 1451); per i delitti sessuali con adulti commessi da chierici, da religiosi e anche da laici che abbiano delle responsabilità ecclesiali (can. 1453 §§ 1-4 e 6-7); per l'abuso di autorità e di negligenza colpevole (can. 1464); per l'illegittimo commercio o attività affaristica o altri delitti economici di chierici e religiosi (can. 1466).

Si prevede, infine, una prescrizione di vent'anni per i delitti di abuso sessuale sui minori o persone assimilate (can. 1453 § 5).

Come si sa, il Dicastero per la Dottrina della Fede [DDF] «ha il diritto di derogare alla prescrizione per tutti i singoli casi di delitti riservati, anche se concernono delitti commessi prima dell'entrata in vigore delle presenti Nor-

me»¹². A mio avviso, tale retroattività pone non pochi problemi. Se era necessario venire incontro a situazioni eccezionali, la soluzione potrebbe trovarsi meglio attraverso parametri oggettivi.

Il nuovo § 3 del can. 1152 CCEO (uguale al can. 1363 § 3 CIC) prevede i casi in cui il tempo per la prescrizione dell'azione penale rimane sospeso.

VIII. I NUOVI DELITTI

In questo epigrafe presenteremo diversi nuovi delitti previsti dal motu proprio in esame, lasciando però per il seguente punto quelli a matrice sessuale.

Nel Codice orientale sono stati introdotti i seguenti delitti:

- 1) Ricorrere al Collegio dei vescovi contro un atto del Romano Pontefice (can. 1436 § 3 CCEO – can. 1366 CIC)¹³.
- 2) Consacrare l'Eucaristia con fine sacrilego (can. 1442 § 2 CCEO – can. 1382 § 2 CIC)¹⁴.
- 3) Tentativo di celebrare la Divina Liturgia senza essere sacerdote o di impartire invalidamente l'assoluzione sacramentale o ascoltare la confessione sacramentale (can. 1443 § 1, 2°-3° CCEO – can. 1379 § 1, 2° e 5° CIC)¹⁵.
- 4) Amministrare un sacramento a chi è proibito riceverlo (can. 1443 § 2 CCEO – can. 1379 § 4 CIC)¹⁶.
- 5) Delitti contro gli obblighi del segreto pontificio e di eseguire la sentenza (can. 1446 §§ 2-3 CCEO – can. 1371 §§ 4-6 CIC).

¹² CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI [CDF], *Norme sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede* (11 oct. 2021), art. 8 § 3, in www.vatican.va [<https://bit.ly/3LeVaeJ>]. Queste norme sono state approvate dal Rescritto *ex Audientia Ss.mi* dell'11 ottobre 2021, in www.vatican.va [<https://bit.ly/3Bf00Uc>]. Visitato il 25 maggio 2023. Tali norme sono l'ultimo aggiornamento in attuazione delle indicazioni stabilite nel 2001 da IOANNES PAULUS II, MP *Sacramentorum sanctitatis tutela* [SST], riguardante le norme sui delitti più gravi riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede (30 apr. 2001): *AAS* 93 (2001) 737-739. Perciò, le *Norme sui delitti riservati* del 2021 saranno citate anche come "SST".

¹³ Questo delitto già esisteva nel vecchio can. 1372 CIC ma non nel CCEO.

¹⁴ Questo delitto va punito proporzionalmente alla gravità, senza escludere la deposizione. In tutti questi casi, il giudizio è riservato al DDF (cfr. art. 3 § 1, 1° e § 2 SST).

¹⁵ Nella disciplina orientale la pena per questi delitti è obbligatoria indeterminata, non esclusa la scomunica maggiore. Nella disciplina latina la pena è l'interdetto *latae sententiae* e, se chierico (diacono), anche la sospensione, e si possono aggiungere altre pene fino alla scomunica. Il giudizio su questi delitti è riservato al Dicastero per la Dottrina della Fede: cfr. art. 3 § 1 e art. 4 § 1, 2° e 3° SST.

¹⁶ La pena è la sospensione, a cui si possono aggiungere altre pene.

- 6) Non adempiere l'obbligo di segnalare un delitto¹⁷, va punito a norma del can. 1429 e 1430 e con altre pene aggiunte secondo la gravità (can. 1446 § 4 CCEO – can. 1371 § 6 CIC).
- 7) Violare il segreto di confessione nel caso dell'interprete e persone simili (can. 1456 § 2 CCEO – can. 1386 § 2 CIC), nonché registrare o divulgare con malizia le cose che vengono dette nella confessione sacramentale (can. 1456 § 3 – can. 1386 § 3 CIC)¹⁸.
- 8) Il delitto di tentativo di ordinare sacerdote una donna (can. 1459 § 3 CCEO – can. 1379 § 3 CIC), che implica, sia per la donna che per l'ordinante, la scomunica maggiore riservata alla Sede Apostolica nella disciplina orientale, e nella disciplina latina la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica (al DDF)¹⁹, inoltre il chierico può essere punito con la deposizione.
- 9) Chi accede all'ordine sacro legato dalla pena di scomunica maggiore o minore o da impedimento, volontariamente taciuta va sospeso dall'ordine ricevuto (can. 1459 § 4 CCEO – cfr. can. 1388 § 2 CIC), oltre a diventare impedito ad esercitarlo (can. 763, 1° CCEO – can. 1044 § 2, 1° CIC).
- 10) Si è introdotto anche il delitto del chierico che abbandona volontariamente e illegittimamente il sacro ministero per sei mesi continui (can. 1446 § 5 CCEO – can. 1392 CIC). Una figura molto simile per i casi più gravi di questo delitto è la facoltà speciale n. III, che il Dicastero per il clero ottenne il 30 gennaio 2009, per imporre mediante rescritto a richiesta dell'Ordinario d'incardinazione la «perdita dello stato clericale con re-

¹⁷ Per esempio, quello stabilito dal m.p. *Vos estis lux mundi*, art. 3 § 1: «Salvo nei casi previsti nei canoni 1548 §2 CIC e 1229 §2 CCEO, ogni qualvolta un chierico o un membro di un Istituto di vita consacrata o di una Società di vita apostolica abbia notizia o fondati motivi per ritenere che sia stato commesso uno dei fatti di cui all'articolo 1 [abusi sessuali e pedopornografia, da parte di chierici o membri di Istituti di vita consacrata o di Società di vita apostolica], ha l'obbligo di segnalare tempestivamente il fatto all'Ordinario del luogo dove sarebbero accaduti i fatti o ad un altro Ordinario tra quelli di cui ai canoni 134 CIC e 984 CCEO, salvo quanto stabilito dal §3 del presente articolo».

¹⁸ Questo delitto non si prevedeva nell'originale can. 1388 del CIC. Nel 1988, un decreto generale della Congregazione per la Dottrina della Fede aveva stabilito – per latini e orientali – la scomunica *latae sententiae* per chiunque avesse captato per mezzo di qualche strumento tecnico, o divulgato attraverso un organo di comunicazione sociale, le parole del confessore o del penitente, nel caso di una confessione vera o simulata, propria o di terzi (CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDELI, *Decreto generale* [23 sept. 1988]: *AAS* 70 [1988] 1367). Nel diritto orientale, sin dal 1990, il can. 1456 § 2 CCEO prevedeva la *scomunica minore* per chiunque in qualsiasi modo abbia cercato di avere notizie della confessione oppure le abbia trasmesse. Con il nuovo diritto penale latino del 2021 si è tipificato questo delitto nel CIC, cambiando la precedente pena di scomunica *latae sententiae* con una pena obbligatoria indeterminata che, nel caso dei chierici, può arrivare alla dimissione dallo stato clericale (cfr. il nuovo can. 1386 § 3 CIC). Ora, nel diritto orientale la pena è obbligatoria ma da determinarsi secondo la gravità, non esclusa la deposizione nel caso dei chierici. In ogni caso, il giudizio è riservato al DDF (cfr. art. 4 § 1, 6° SST).

¹⁹ Cfr. art. 5 SST.

lativa dispensa dagli obblighi sacerdotali, compreso il celibato, del chierico che ha abbandonato volontariamente ed illecitamente il ministero per un periodo superiore ai 5 anni consecutivi»²⁰. Ora, invece, il Gerarca o l'Ordinario potrebbero imporgli pene proporzionali alla gravità fino a sospenderlo già dopo solo sei mesi, e nei casi più gravi punirlo anche con la deposizione.

- 11) I nuovi delitti economici sono inclusi nel can. 1449 CCEO (cfr. can. 1376 CIC): sottrarre beni ecclesiastici o impedire di percepirne i frutti; alienarli o amministrarli senza i requisiti legali, anche per ignoranza gravemente colpevole; altre negligenze gravi nella loro amministrazione²¹; nonché trarre profitto dalle offerte della Divina Liturgia, dei Presantificati o delle commemorazioni nella Divina Liturgia. Tutti questi delitti non sono limitati ai chierici e religiosi.

IX. I NUOVI DELITTI SESSUALI CONTRO LA DIGNITÀ DELLE PERSONE (CAN. 1453 CCEO)

Nel nuovo can. 1453 CCEO si sono introdotti diversi paragrafi per raccogliere nuovi delitti di natura sessuale. Ogni delitto contro la castità lede profondamente la dignità delle persone, come ben indica la nuova dicitura del Titolo VI della Parte II del Libro VI del Codice latino, cosa invece non detta nel Codice orientale perché, nel suo Titolo XXVII, il corrispondente Capitolo II sulle pene per i singoli delitti non ha sottodivisioni classificando i loro tipi.

Oltre a quelli già esistenti, nel § 3 del can. 1453 CCEO è stato introdotto il delitto dei peccati contro la castità compiuti pubblicamente da parte di un chierico (cfr. can. 1395 § 2 CIC), punito con pene adeguate, non esclusa la deposizione. Si tratta dunque di tener conto della speciale gravità di commetterli davanti a tutti (negli show televisivi, in assemblea, ecc.), anche se non si “permanga” in quel peccato esterno scandaloso (come già previsto nel § 1 del vecchio e del nuovo canone).

Nel § 4 si è aggiunto il delitto di abusi sessuali da parte di chierici (cfr. can. 1395 § 3 CIC), con la stessa pena prevista per il delitto di cui sopra. La fattispecie comprende ogni abuso sessuale (con violenza, minaccia o abuso di

²⁰ Cfr. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Lettera Circolare per l'applicazione delle tre "Facoltà speciali" concesse il 30 gennaio 2009 dal Sommo Pontefice* (17 mart. 2010): *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 229-235, Terza facoltà speciale 232.

²¹ Nel m.p. *Come una madre amorevole*, del 4 giugno 2016, all'art. 1 si prevede la rimozione dall'ufficio di vescovo diocesano per una negligenza molto grave (anche senza sua grave colpa morale) che abbia causato un danno grave ad altri, anche solo patrimoniale. Questo non sembra essere una pena canonica, ma è somigliante a quella del nuovo can. 1449 § 2, 2° CCEO e del nuovo can. 1376 § 2 CIC.

autorità) su qualsiasi persona (non soltanto sui minori, di cui si tratterà nel paragrafo seguente).

Nel § 5 si è voluto stabilire gli stessi delitti di cui al can. 1398 CIC, che includono i delitti di peccato contra la castità con minori ed equiparati (1°); induzione alla pornografia di minori o equiparati (2°); e possessione, esibizione o divulgazione di pornografia di minori o equiparati (3°). Tuttavia, a mio parere, si è fatto un errore di redazione in modo tale che la fattispecie non corrisponde esattamente a quella prevista nel can. 1398 § 1, 1°, 2°, 3° CIC. Mi spiego:

Infatti, il nuovo can. 1453 § 5 CCEO adopera il termine “*persona quae habitualiter usu rationis caret*” (cfr. 1°, 2° e 3°), mentre nel testo del canone parallelo del nuovo can. 1398 § 1 CIC si usa l’espressione “*persona quae habitualiter usum imperfectum rationis habet*”.

Anche nell’ultima versione delle *Normae de gravioribus delictis* riservati al Dicastero per la Dottrina della Fede, si usa l’espressione «*qui habitualiter rationis usum imperfectum habet*»²², come nel nuovo canone del CIC. Inoltre, tale espressione si usa pure nell’art. 1, § 1.a e § 2.a della nuova versione del m.p. *Vos estis lux mundi* (25 marzo 2023)²³. Questi due documenti si applicano anche agli orientali, e si afferma di voler disporre quelle norme «fermo restando quanto previsto (...) dal Codice dei Canoni delle Chiese orientali in materia penale e processuale» (m.p. *Vos estis lux mundi*, Proemio, *in fine*).

Il grave problema è che esiste una notevole differenza tra il “*mancare abitualmente dell’uso di ragione*” (come dice il nuovo testo del CCEO) ed “*avere abitualmente un uso imperfetto di ragione*” (come dice il nuovo testo del CIC). La fattispecie ora prevista nel testo del CCEO è molto più ristretta di quella del CIC.

Sarà molto improbabile che una vittima degli abusi *manchi* dell’uso di ragione, come richiede il CCEO, quando invece, dal testo del CIC, nonché di quello delle *Norme de gravioribus delictis* e del *Vos estis lux mundi* è chiaro che, per rientrare nella fattispecie, basta che la vittima dell’abuso abbia un uso *imperfetto* di ragione. Se il testo orientale rimane come sta ora, l’abusatore può eludere la punizione se la vittima aveva l’uso imperfetto di ragione, perché non mancava totalmente di uso di ragione. Infatti, le leggi penali devono essere interpretate strettamente (can. 1500 CCEO – can. 18 CIC). Quindi, così, non solo si introduce una disparità di trattamento tra fedeli orientali e latini, ma si favorisce l’abusatore a scapito della vittima!

²² Cfr. art. 6, 1° SST.

²³ FRANCISCUS, MP *Vos estis lux mundi* inizialmente promulgato il 7.V.2019 (AAS 111 [2019] 823-832), e poi aggiornato il 25 marzo 2023, in www.vatican.va [<https://bit.ly/3JXHdRQ>]. Pagine visitate il 17 maggio 2023.

Per questi motivi, ritengo sia assolutamente necessario l'emendamento del can. 1453 § 5 CCEO. A mio avviso, basterebbe introdurre nei tre numeri la parola "sufficiente" in questo modo:

Can. 1453 – § 5. Sia punito con la privazione dell'ufficio e con altre pene adeguate, non esclusa la deposizione, se il caso lo comporti, il chierico:

- 1° che commette un delitto contro la castità con un minore o con persona che manca abitualmente del *sufficiente* uso di ragione o con quella alla quale il diritto riconosce pari tutela;
- 2° che recluta o induce un minore, o una persona che manca abitualmente del *sufficiente* uso di ragione o una alla quale il diritto riconosce pari tutela, a mostrarsi pornograficamente o a partecipare ad esibizioni pornografiche reali o simulate;
- 3° che immoralmente acquista, conserva, esibisce o divulga, in qualsiasi modo e con qualunque strumento, immagini pornografiche di minori o di persone che mancano abitualmente del *sufficiente* uso di ragione.

Infatti, nel CIC e nel CCEO esistono altri canoni non penali che parlano del "*sufficiente* uso di ragione": cfr. cc. 1490 e 818, 1° CCEO – CIC cc. 11 e 1095, 1°.

Il giudizio sui delitti di abusi sui minori (o equiparati) e di pedopornografia commessi da un chierico è riservato al Dicastero per la Dottrina della Fede (DDF)²⁴. Pur se il delitto di reclutamento o induzione di minori a mostrarsi pornograficamente non sia menzionato nell'art. 6, 2° SST (perché si limitata parlare della compra, detenzione, esibizione e divulgazione di materiale pedopornografico), rimane comunque riservato al DDF, perché la fattispecie del can. 1453 § 5, 2° CCEO (induzione dei minori alla pornografia) forma parte del più ampio delitto di cui al § 5, 1° (qualsiasi delitto contro la castità con un minore), che chiaramente è riservato al DDF in forza dell'art. 6, 1° SST. Infatti, il *Vademecum 2022* nn. 1-2, nel chiarire la portata della fattispecie del can. 1398 § 1, 1° CIC (parallelo al can. 1453 § 5, 1° CCEO), include la produzione di pornografia e l'induzione alla prostituzione dei minori²⁵.

²⁴ Cfr. art. 6, 1° SST, che chiarisce che «l'ignoranza o l'errore da parte del chierico circa l'età del minore non costituisce circostanza attenuante o esimente».

²⁵ Così dice il DDF, *Vademecum 2022*: «1. Il delitto di cui si sta trattando comprende ogni peccato esterno contro il sesto comandamento del Decalogo commesso da un chierico con un minore (cf can. 1398 §1, 1° CIC; art. 6, 1° SST). 2. La tipologia del delitto è molto ampia e può comprendere, ad esempio, rapporti sessuali (consenzienti e non consenzienti), contatto fisico a sfondo sessuale, esibizionismo, masturbazione, produzione di pornografia, induzione alla prostituzione, conversazioni e/o proposte di carattere sessuale anche mediante mezzi di comunicazione».

Occorre sottolineare, inoltre, che i delitti del can. 1453 §§ 3-5 CCEO, se commessi da religiosi, da membri di società di vita comune a guisa dei religiosi o anche da laici che godano di una dignità o svolgano un ufficio o incarico nella Chiesa, vanno anche puniti con pene adeguate secondo la gravità del delitto (can. 1453 § 7 CCEO – can. 1398 § 2 CIC).

Infine, anche se non è propriamente un “delitto”, il motu proprio *Come una madre amorevole*²⁶ ricorda la possibilità di rimuovere dall’incarico di Vescovo diocesano o eparchiale colui che abbia, per negligenza, posto od omesso atti che abbiano provocato un danno grave ad altri, soprattutto nei casi di abusi su minori o adulti vulnerabili.

Sappiamo bene che per evitare i delitti nella Chiesa non bastano le punizioni, ma occorre soprattutto una profonda formazione morale dei fedeli (inclusendo i ministri sacri) affinché in ogni momento e attività procurino vivere coerentemente con i valori umani e cristiani. Preghiamo e lavoriamo per tale intenzione.

Astratto

Recentemente è stata promulgata la riforma di alcuni canoni penali del CCEO, che segue la parallela modifica del Libro VI del Codice di Diritto Canonico latino. In questo contributo l'autore presenta i cambiamenti operati nei canoni orientali e si commentano quelli più importanti. Si parlerà della finalità espiatoria delle pene canoniche e dell'obbligo di riparare il danno causato, della presunzione d'innocenza, delle circostanze aggravanti, del diritto di difesa e della certezza morale per infliggere la pena, della prescrizione dei delitti, e dei nuovi delitti, tra cui spiccano quelli in materia economica, il tentativo di ordinazione sacra delle donne, l'abbandono illegittimo del ministero presbiterale, nonché i nuovi delitti sessuali di chierici, religiosi e laici con funzioni ecclesiali. L'autore propone un emendamento al testo del nuovo can. 1453 § 5 CCEO per correggere una ingiusta disparità di fattispecie rispetto a quella prevista nel can. 1398 § 1 CIC.

Abstract

Recently, the reform of some penal canons of CCEO has been promulgated, which follows the parallel changes of Book VI of the Latin Code of Canon Law. In this contribution the author presents the changes made in oriental canons and comments on those that are most important. We will talk about the expiatory aim of canonical penalties and the duty of repairing the harm

²⁶ FRANCISCUS, MP *Come una madre amorevole* (4 iun. 2016): AAS 108 (2016) 715–717. Versione online in www.vatican.va [<https://bit.ly/3oofqUb>], visitato il 24 maggio 2023.

caused, the presumption of innocence, the aggravating circumstances, the right to defense and the moral certitude necessary to inflict the penalty, the prescription of crimes, and of the new crimes, among which stand out those in economic matters, the attempt at sacred ordination of women, the illegitimate abandonment of priestly ministry, as well as the new sexual crimes of clerics, religious and lay people with ecclesial functions. The author proposes an amendment to the text of the new can. 1453 § 5 CCEO to correct an unjust disparity of factispecies with those of can. 1398 § 1 CIC.

*Pablo GEFAELL
Pontificia Università della Santa Croce
gefaell@pusc.it*

Goran JOVICIC

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

Part III

I. THE SECRECY AND THE SEAL OF CONFESSION IN THE CHURCH; II. THE THEORETICAL AND DOGMATICAL BASIS FOR THE SEAL OF CONFESSION; CONCLUSION

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

PAROLE CHIAVE: Inviolabilità del sigillo della confessione; prevenzione di abusi; protezione dei minori; difesa della libertà religiosa

I. THE SECRECY AND THE SEAL OF CONFESSION IN THE CHURCH

The modern phraseology of the word ‘seal’ (*sigillum*) appeared relatively late, as early as the fourth century in the East¹ and at the beginning of the eleventh century in the West.² There are a few passages that seem to suggest that confession in the early Church was made in public. St. Irenaeus (†202), for example, speaks in his writing of a woman³ who had fallen into mortal sin and therefore made her *exomologesis* ‘into the open’⁴ or publicly; he reports a similar situation, where the deacon’s wife seduced by Marcus returned to the

¹ See the canons of Gregory the Illuminator (257-332) in DENZINGER, H. *Ritus orientalium Cop-torum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos, prolegomenis notisque criticis et exegeticis instructos concurrentibus nonnullis theologis ac linguarum orientalium peritis*, Graz 1961. 101.

² See KURTSCHIED, B., *Das Beichtsigel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg 1912; or English translation: KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, Saint Louis 1927. 1.

³ “Such are the words and deeds by which, in our own district of the Rhone, they (the gnostic disciples of Marcus) have deluded many women, who have their consciences seared as with a hot iron (1Tim 4:2). Some of them, indeed, make a public confession of their sins; but others of them are ashamed to do this, and in a tacit kind of way, despairing of (attaining to) the life of God, have, some of them, apostatized altogether; while others hesitate between the two courses.” IRENAEUS, *Against Heresies*, I, 13, 7: MG 7, 592; ANF I, 336 and in WILLIS, J. R. *Teachings of the Church Fathers*, 933, 428.

⁴ Greek: εἰς φανερόν: ‘into open’, ‘visible’, ‘manifest’.

Church by making a public confession.⁵ Origen of Alexandria (†250/254), in one passage, considers the same possibility, but even then only as an exception of the general rule, which states that confession must be secret, to be applied only after a mature consideration of the advantage that it will bring to the guilty party and of the general edification of the community.⁶ Actually, this never became a general practice, except in single (notorious) cases and abuse, as later in Constantinople. The ‘experiment’ of introducing public confession by the penitentiary priests, to which Sozomen refers in his writings, was discontinued⁷ by Archbishop Nectarius of Constantinople (†397), although in some places the practice continued, but only on a voluntary basis.⁸

In St. Irenaeus, it cannot be decided with certainty that the verbal particularization of the offence was made in the public congregation.⁹ Even if it meant a public declaration of sins, it must be remembered that the practice used to be optional,¹⁰ especially if public scandal was involved and the penitent wished to make a declaration of the grave sin or crime he or she had committed. The overwhelming evidence of patristic writings, however, suggest the contrary, that the regular practice of the confession of the particular offence or verbal acknowledgment would not have been made in public but in secret to a bishop; “but the public exhibition of penitence, the circumstance of penance, which will be usually included in the significance of *exomologesis*, would certainly find place, as it is here shown to have done in the case of the deacon’s wife”¹¹, who “continued making *exomologesis* all the time.”

Holy Scripture contains, beside fraternal correction, some other rules, which the Church applies in dealing with penitents. There are, for example, even some apparently conflicting exhortations – one suggesting that the sins of others should be covered and kept secret¹² and the other that they should be

⁵ “Moreover, that this Marcus compounds filters and love-potions, in order to insult the persons of some of these women, if not of all, those of them who have returned to the Church of God – a thing which frequently occurs – have acknowledged, confessing, too, that they have been defiled by him, and that they were filled with a burning passion towards him. A sad example of this occurred in the case of a certain Asiatic, one of our deacons, who had received him (Marcus) into his house. His wife, a woman of remarkable beauty, fell a victim both in mind and body to this magician, and, for a long time, travelled about with him. At last, when, with no small difficulty, the brethren had converted her, she spent her whole time in the exercise of public confession, weeping over and lamenting the defilement which she had received from this magician.” IRENAEUS, *Against Heresies*, I, 13, 5.

⁶ See GALTIER, P., *Sin and Penance*, 175.

⁷ See WATKINS, O., *A History of Penance*, I. 428.

⁸ See *The Holy Mystery of Penance (Confession) According to the Byzantine Tradition*, LXVI/8. 2021.

⁹ WATKINS, O., *A History of Penance*, I. 102.

¹⁰ EBERHARDT, N. C., *A Summary of Catholic History*, I. 107.

¹¹ WATKINS O., *A History of Penance*, I. 101.

¹² See Gen 9:18-27; Ps 19:12 and 32; Prov. 17:9, and 25:9; 1Peter 4:8.

exposed.¹³ Zubacz showed in his doctoral thesis¹⁴ that the ethical basis for the secrecy of confession may be founded in the exhortation to cover the sins of others. He also gives a plausible explanation of how these conflicting exhortations can be reconciled.¹⁵

According to Poschmann¹⁶ and Zubacz,¹⁷ there is evidence of public penances being imposed for secret sins. This was not considered a violation of the secrecy of confession. Poschmann explains this by saying “that for these (secret sins) a certain mitigation of publicity was required.” He clarifies further, “that this was intended to save an offender from exposure, or, as the case might be, from being handed over to a criminal judge.”¹⁸ Poschmann cites one example, mentioned by Augustine,¹⁹ of a murderer, whose crime was known only to the bishop; and this necessary modification of publicity chiefly affected admission to (public) penance.²⁰

The employment of public penances, however, does not necessarily mean that the confession was made to the bishop (priest) in public, but that the expiation itself always had a public character.²¹ The terminology of ‘public’ and ‘private’ should be understood as it was used by St. Augustine and in earlier texts. As Father Galtier clarifies this terminology, “the terms ‘public’ and ‘private’ as they apply to penance, refer to the element of satisfaction.”²² He comes to the conclusion, “it is far from correct to state that at that time the confession was made in public; not at any rate in the sense that the expiation to be made for sin was publicly proclaimed in the assembly of the faithful.”²³ Father Galtier admits that in many cases, it is true, the sins for which the expiation was made were well known, such as in case of a notorious sin before the bishop’s tribunal whose case had been examined in the full assembly of the faithful. Galtier supports his view by mentioning the example of the apostates, with

¹³ See Mt 18:15-17.

¹⁴ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law* (Doctoral Dissertation), Ottawa 2008. ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, Montréal, Qu. 2009.

¹⁵ “Theoretically, the exhortation to cover sin might be applied to situations where there would be some kind of privacy. In the alternative, where there is an expectation of privacy by his own actions, than the statement in the Scripture, which concern public exposure of sin would be operative.” ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 4.

¹⁶ See POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

¹⁷ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 5. He is citing Cann. 2 and 7 of St. Basil, *Epistolarum classis*, II. *Epist.* CXCIX: PG XXXII. 672-673. St. Gregory of Nyssa, *Epistola canonica ad S. Letoium Melitines*: PG XLV. 229.

¹⁸ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

¹⁹ AUGUSTINUS, *Serm.* 82,8,11.

²⁰ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

²¹ See GROTZ, J., *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der Vornicaenischen Kirche*, 87; see also POSCHMANN, B., *Die Kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 45 (1921) 498, and RIGA, P., *Sin and Penance*, 93-94.

²² RIGA, P., *Sin and Penance*, 94.

²³ GALTIER, P., *Sin and Penance*, 174.

whom St. Cyprian was dealing, or those Christians who had lived in open concubinage or who had been condemned by the civil courts.²⁴ ‘In these cases’ of public scandal, the sin was not secret anymore; therefore, “the confession, while retaining its sacramental character”, says Father Galtier, “was reduced to the simple request for and acceptance of the penance imposed.”²⁵ Most probably, public scandal was involved in Ireneus examples of ‘public’ confession. I would agree with Newman that it would be hard to believe that Ireneus would expose the ‘deacon’s wife’ for secret sins in his writing.²⁶

Father Riga explains similarly that ‘public’ and ‘private’ “do not refer to the confession of sins, for this was always private, not to the element of reconciliation, which was probably public both in St. Augustine and in other representatives of early tradition.”²⁷ At the same time, Riga also points out that “the penitent was always free to announce his sins in public” – as we have recorded – “but we also know that it was not required”.²⁸ Barton comes to a similar conclusion.²⁹

According to Professor Rauschen, “all capital sins committed in secret had to be made known to the bishop in order that he might impose a penance on the culprit; but there was no obligation to do penance for them publicly in such a manner that the nature of the sin could in any way be inferred from the penance.”³⁰ Only one exception, seems to have been existed in Spain, according to Rauschen, where the penitential discipline was rather rigid, and where it does appear to have existed an obligation of doing public penance for such sins.³¹ He elaborates it further: “in all cases of capital sins committed publicly, public confession was required in the presence of the congregation; not so for secret sins. If a sin had been committed in secret, the offender was free to perform a public penance without a public avowal of his guilt”.³² Riga makes an additional good point: whether the Church saw fit to exercise her power in a public or in a more private way makes little difference to the essential aspects of this power.³³

²⁴ See GALTIER, P. *Sin and Penance*, 174.

²⁵ GALTIER, P., *Sin and Penance*, 174-175.

²⁶ Newman has a similar opinion, cf. NEWMAN, E. *A Summary of Catholic History*, I. 107.

²⁷ RIGA, P., *Sin and Penance*, 94.

²⁸ RIGA, P., *Sin and Penance*, 94.

²⁹ “Even in the days of the old penitential discipline, when the organization of the public rite could easily arouse suspicions about the kind of sin that was being expiated, there was no obligation to confess openly sins, that were by their nature secret”. BARTON, J. M. T., *Penance and Absolution*, New York 1961. 127.

³⁰ RAUSCHEN, G., *Eucharist and Penance in the First Six Centuries*, St. Louis 1913. 197.

³¹ RAUSCHEN, G., *Eucharist and Penance in the First Six Centuries*, 197, 188; cf. BLÖTZER, J., *Die geheimen Sünde in der altchristlichen Bußdisziplin*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 11 (1887) 483-506, especially 483, 493.

³² RAUSCHEN, G., *Eucharist and Penance in the First Six Centuries*, 186.

³³ See RIGA, P., *Sin and Penance*, 94.

There are numerous patristic passages that support this view. The Syrian bishop Aphraates (about 337) warns confessors not to expose those who reveal their sins to them.³⁴ St. Basil does not conceive a confession of sins in the absence of the priest³⁵, for he is the one who receives the secret confession, regulates the public penance, and imposes on the penitent the necessary penance in order for him to be healed of the disease of sin. St. Basil the Great (†379) imposes in can. 34 the secrecy of confession³⁶, by saying: “The confession of sins should be made before those that are able to heal them,” meaning before the priests,³⁷ as the role of the sacrament is not divulging the secrets of a man, causing a scandal or exposing him to the judgment of the people.³⁸

St. Augustine (354-430) lays down the rule: “Correct secret sins in secret”.³⁹ According to this principle, for secret sins, even very grave ones, the rebuke is to be given privately – confidentially – with the purpose of persuading the sinner to submit to penance.⁴⁰ The normal procedure of a public rebuke is to be administered to one whose sin is public, and its purpose is either to bring an unrepentant sinner to do penance, or to repair the scandal which he has given.⁴¹ Therefore, St. Augustine declares:

³⁴ “Quicumque vobis suum vulnus detexerit, ei remedium imponite paenitentiae; eum autem qui infirmitatem suam manifestare erubuerit, ne hanc a vobis abscondat adhortamini; cumque ipsam vobis revelarit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt, innocents in cupla esse iudicentur.” (APHRAATIS, *Demonstration VII. De paenitentibus*: GRIFFIN, A. R., *Patrologia syriaca, complectens opera omnia SS. Partum, doctorum scriptorumque catholicorum, quibus accedunt aliorum acatholicorum auctorum scripta quae ad res ecclesiasticas pertinent quotquot syriace supersunt secundum codices praesetim londinenses, parisiense, vaticanos*, Paris 1894-1926. I. 318-319. See also KURTSCHIED, B., *History of the Seal of Confession*, 15.

³⁵ “It is necessary to confess our sins to those to whom the dispensation of God’s mysteries [i.e. the Sacraments] is entrusted [i.e. priests]. Those doing penance of old are found to have done it before the saints. It is written in the Gospel that they confessed their sins to John the Baptist [Matt 3:6]; but in Acts they confessed to the Apostles, by whom also all were baptized [Acts 19:18]”. BASIL THE GREAT, *The Short Rules*, 288.

³⁶ “As for women who have committed adultery and have confessed it out of reverence or because they have been more or less conscience-stricken, our Fathers have forbidden us to publish the fact, lest we afford some occasion for the death of the remorseful one; but they ordered that such women are to stand without communion until they have completed the term of their penitence.” BASIL THE GREAT, can. 34.

³⁷ BASIL THE GREAT, *The Short Rules*, 229.

³⁸ Especially in his *Epist. ad Amphilochium* and can. 34. See also PETCU, L., *St. Basil the Great on confessing Sins and the Severity of Penitence*, in <http://www.futureacademy.org.uk/files/images/upload/WLC2016FA092F.pdf> (consulted: January 31st 2018).

³⁹ “Corripienda sunt, secretius, quae peccantur secretius”: AUGUSTINUS, *Serm.* 82, 7, 10: PL XXXVIII. 511.

⁴⁰ See POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 92.

⁴¹ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

“If his sin is not only grievous in itself, but involves scandal given to others, and if the bishop [*antistes*] judges that it will be useful to the Church [to have the sin published], let not the sinner refuse to do penance in the sight of many or even of the people at large, let him not resist, nor through shame add to his mortal wound a greater evil” (*Serm.* CII, n. 3).

St. Augustine’s Rules suggest that the sins, if they were publicly known and created a scandal, might be ‘published.’

While addressing the abuse of mishandling a confession, St. Leo the Great (440-461) stresses in his letter (459) to the bishops in Campania the importance of safeguarding the reputation of the penitent. In his letter the pope provides the evidence that confession, according to the apostolic tradition (regulation), must be secret:

“I also decree that that presumption against the apostolic regulation, which I recently learned is being committed by some through unlawful usurpation, be banished by all means. *With regard to penance, what is demanded of the faithful is clearly not that an acknowledgement of the nature of individual sins written in a little book be read publicly, since it suffices that the states of consciences be made known to the priests alone in secret confession.* For although the fullness of faith seems to be laudable, which on account of the fear of God is not afraid to blush before men, nevertheless since the sins of all are not such that those who ask for penance do not dread to publish them, so objectionable a custom should be abolished (...).⁴² For that confession is sufficient, which is first offered to God, and then also to a priest, who serves as an intercessor for the transgressions of the penitents. For then, indeed, more will be able to be incited to penance, if the conscience of the one confessing is not exposed to the ears of the people.”⁴³

Pope Leo I condemned the written publication of secretly confessed sins,⁴⁴ considering this practice in Campania as an abuse that had been recently introduced.⁴⁵ According to Kirsch and. Kurtscheid, the Pope’s referral in the text to the *regula apostolica* (‘against the apostolic regulation’) seems to prove that the public confession of secret sins (if it even happened at all) “had long ceased

⁴² Lat. ‘removeatur iam improbabilis consuetudo’ such an ‘unapproved custom’ or ‘custom which does not deserve the approbation (objectionable) is to cease’.

⁴³ LEO THE GREAT, *Epist.* CLXVIII: *Magna indignatione* to all the bishops through Campania (March 6, 459): PL LIV. 1210-1211; cf. JURGENS, W. A., *The Faith of the Early Fathers*, III. 2189a.

⁴⁴ See KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 56. ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and the Canadian Law*, 9.

⁴⁵ See KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 53.

to be in vogue, at least in the Roman Church.”⁴⁶ The Pope’s decree, on the other hand, did not mean to forbid voluntary public confession.⁴⁷

The main reasons for issuing the papal decree were to safeguard the disclosures of penitents in confession and to correct his brother bishops by introducing the practice, which is against the Catholic teaching and discipline. St. Leo the Great, like St. Basil in can. 34, is addressing the Church’s concern for penitents to avoid their exposure, which could result in public persecution and personal harm. Zubacz puts together the reasons in a similar way:

“(...) first, he noted that shame, fear of enemies, and the possibility of legal offences resulting from the publication of privately confessed sins might deter penitents from approaching the sacrament; the second reason was the sufficiency of secret confession to priests for the remission of sins. In other words, revelation of sins to a priest in the secrecy of confessions rendered their public disclosure unnecessary.”⁴⁸

This letter safeguards confessional secrecy, which over time will evolve into the seal of confession.

The requirement of public penance for secret capital sins in the early Church was not considered a violation of the seal.⁴⁹ It seems that the Augustine’s principle “Corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius” was applied widely in the early Church and remained in force also within the private penance by the Irish missionaries of the fifth and sixth centuries.

In the East, there were several canonical and theological developments regarding the secrecy of confession. The Synod of Dwin (554) in Armenia condemned for example any priest who would reveal anything disclosed during the confession: “A priest who reveals the confession of the penitents shall be deposed with anathema.”⁵⁰ (can. 20) Furthermore a passage of St. John Climacus (525-605) in the East, in his treatise *Ad Pastorem*⁵¹ undoubtedly refers to the seal of confession: “We nowhere find that God reveals the sins, which have been confessed, lest through such a revelation the penitents be disheartened and rendered incurable in their disease” (can. 13). For the period after St. Leo the Great until the ninth century, there is no documentary evidence concerning

⁴⁶ KIRSCH, P. A., *Geschichte der Katholischen Beichte*, 80. VACANDARD, E., *La Confession Sacramentelle dans l’église primitive*, Paris 1910. 89. See KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 53.

⁴⁷ See RAUSCHEN, G., *Eucharist and Penance in the First Six Centuries*, St. Louis, MO. 1913.

⁴⁸ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 8-9.

⁴⁹ See KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 328.

⁵⁰ MECHITANANZ, *Geschichte der Konzilien der armenischen Kirche*, Walarshapat 1874. 80. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 56.

⁵¹ JOHN CLIMACUS, *Ad Pastorem*, can. 13: PG LXXXVIII. 1196. FRESNOY, L. D., *Traité Historique et Dogmatique du Secret Inviolable de la Confession*, Lille 1708. 20. Cf. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 56.

the seal of confession, “neither in the decrees of the councils nor in the penitential books in use during this period.”⁵² Vacandard sees in this a proof of St. Augustine’s famous rule: “corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius”, which received an official application to confession in the letter of St. Leo the Great and had passed into general practice.⁵³ Some authors call this kind of penance ‘semi-public’ penance because confession and reconciliation were performed in secret, while the penance imposed was performed in public. After this time we can notice the further development of the seal, namely, the gradual disappearance of public penance for certain secret sins⁵⁴, which during the time of Pope Leo I was not yet considered a violation of the seal.⁵⁵

As we know from the Irish penitentials⁵⁶ and from the *Paenitentiale Theodori*, that penitential discipline of the Irish and Anglo-Saxon Churches was less rigorous, and the public penance was never introduced into those churches.⁵⁷ Most probably the reason for this different practice was national customs and the people.⁵⁸ When Archbishop Theodore came to England, he found a penitential system brought by the Irish missionaries, which did not contain public penance. And, probably for practical reasons, he did not want to render the conversion of the Anglo-Saxons more difficult by insisting upon this humiliating practice⁵⁹, while the exclusion from Communion remained however the case, which was more or less public.

The earlier Councils and Decretals before the Fourth Lateran Council (1215), starting in the 8th and 9th centuries, contain rules regarding the secrecy of confession, which was frequently promoted by synods and canonists. One of the first civil enactments appears to be Charlemagne’s (742-814) *Capitula*

⁵² KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 57.

⁵³ VACANDARD E., *La Confession*, in *Dictionnaire De Théologie*, III. 890. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 57.

⁵⁴ At the time of Cesareus of Arles (542) we see the possibility of imposing secret penances in case of grave transgressions; this became gradually the practice, whenever the sin remained secret, it might be expiated in secret, as Theodulph, bishop of Orleans (about 797) along his capitular priests alludes to the ancient discipline on one side, and sets up the principle of a secret sins, on the other: “Capitalia et mortalia criminal publice deflenda sunt secundum canonum et sanctorum partum institutionem., Sed et secreta satisfaction solvi mortalia criminal non negamus.” Cap. II: MANSI XIII. 1012; cf HINSICHIUS, P., *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, V. 92. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 69.

⁵⁵ LEO THE GREAT, *Epist.* CLXVII (Letter to Bishop Rusticus of Narbonne), 19; cf. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 57.

⁵⁶ MCNEILL, J. T. – GAMER, H. M., *Medieval Handbooks of Penance*, New York 1990.

⁵⁷ “Reconciliatio ideo in hac provincial publica statute non st, quia et publica paenitentia non est.” (*Penitentiale*, I, 13, 4); WASSERSCHLEBEN, H., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851. 30; cf. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 65.

⁵⁸ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 65.

⁵⁹ *Ibid.*

originis incertae, which made violation of the seal of confession a crime.⁶⁰ The Synod of Pavia (850) nevertheless permitted confessors to seek advice in difficult cases, provided the name of the penitent was not mentioned.⁶¹

Ecclesiastical penal legislation in the Western Church imposed the penalty of removal from office and exile for violation of the seal.⁶² Archbishop Lanfranc of Canterbury (1070-1089), more than one hundred years before the Fourth Lateran Council, wrote in his treatise “De Celandia Confessione” the following rule: “He sins against this sacrament (i.e. Penance) who in any manner arouses public suspicion regarding what has been confessed to him, or causes penitents to be defamed.”⁶³ Gratian, the father of canon law, who compiled the canons of the previous legislations in his famous *Concordantia discordantium canonum*, or simply the *Decretum* (about 1140), includes the following declaration of the law as to the seal of confession: “Let the priest who dares to make known the sins of his penitent be deposed.” According to Gratian, the violator of this law should be made a lifelong, disgraceful wanderer.⁶⁴ The English Councils before the Norman Conquest and Reformation such as Council of Durham (1220) and Provincial Council of Oxford contain similar canons, which protect the inviolability of the seal of confession.⁶⁵

Despite the changes and developments with the sacrament of penance, especially regarding its form, the secrecy of confession remained unchangeable over the centuries, receiving even more emphasis in the early scholastic period between the 12th and 13th century, when we have a systematic and theological formulation of penance as a sacrament along with an analysis and description of its constitutive elements.⁶⁶ With the Fourth Lateran Council (1215), the secrecy of confession became known in the canonical legislation as the seal of confession, making the inviolability of the seal of confession a universal law:

⁶⁰ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 79; cf. ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 12.

⁶¹ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 328.

⁶² “Si quis sacerdos palam fecerit et secretum penitentiae usurpaverit et quavis homo intellexerit et declaratum fuerit quem celare debuerit, ab omni honore suo in cunctum populum deponatur et diebus vite sue peregrinando finiat”: *Poenitentiale Summoprum Pontificum*, can. 105, cited by KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 12.

⁶³ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 92. THOMPSON, A. K., *Religious Confession Privilege and Common Law*, 64.

⁶⁴ D. 6 c. 2: Deponatur sacerdos qui peccata poenitentis publicare praesumit.

⁶⁵ See NOLAN, R., *The Law of the Seal of Confession*, in *The Catholic Encyclopedia*, XIII. New York 1912 (<https://www.newadvent.org/cathen/13649b.htm>; consulted: January 28th 2023).

⁶⁶ RIGA, P., *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XI^e siècle*, Louvain 1949. 56-104. He made probably the most complete study of the theological formulation of the sacrament of penance in the early scholastic period.

Let him take the utmost care, however, not to betray the sinner at all by word or sign or in any other way. If the priest needs wise advice, let him seek it cautiously without any mention of the person concerned. For if anyone presumes to reveal a sin disclosed to him in confession, we decree that he is not only to be deposed from his priestly office but also to be confined to a strict monastery to do perpetual penance.⁶⁷

The Fourth Lateran Council, under the Reign of Pope Innocent III, exhorted the priests to fulfill their spiritual and pastoral office in the administration of sacramental penance (DS 813), attaching the penal sanctions *ferendae sententiae* to any violation of the seal – that is, in the case of confessors, the deposition of the priest from office and either exile or confinement⁶⁸ and the performance of the perpetual penance, which included fasting and prostrations.⁶⁹ The possibility of repeated absolution, which was generally accepted in contrast to the *poenitentia secunda* in the early Church, was confirmed in the same conciliar legislation. To a certain extent, the council brought, according to Kurtscheid “the external development of the Seal to a close by summarizing the ordinances of the various councils and at the same time passing a universal law, which together with the precept of annual confession, inculcates strict observance of the Seal.”⁷⁰ The subsequent legislation in the Western Church did not introduce substantial changes, but because of its prominence and importance, it seems pertinent to underline the teaching of the Council of Trent (1545-1563), which provided the answer to the Protestant position and a comprehensive exposition of the Catholic doctrine regarding the nature and structure of the sacrament of penance.

During Session XIV, the Council of Trent taught that for complete and perfect remission of (grave) sins, three acts are required of the penitent as the matter of the sacrament: the penitent’s contrition, confession, and satisfaction (DS 896; can. 4). The Council also taught that the priest’s absolution is required for the remission of sins as a form of the sacrament.⁷¹ Furthermore, the Council taught that it is necessary to confess every mortal sin and the circumstances that change the species of the sin as much as the penitent can recall after a diligent examination of conscience.⁷² The Council of Trent also teaches regarding confession the following: “From the institution of the sacrament of penance as already explained the whole Church has always understood that

⁶⁷ See can. 21 (D 814).

⁶⁸ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 13.

⁶⁹ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 303-305.

⁷⁰ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 329.

⁷¹ CONC. TRIDENTINUM, Session XIV, *Doctrine of the Sacrament of Penance* (25 nov. 1551), Capp. 3-6.

⁷² SC. DE DOCTRINA FIDELI, *Normae pastorals circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (16 iun. 1972): AAS 64 (1972) 510.

the complete confession of sins was also instituted by the Lord (James 5:16; 1Jn 1:9) and is by divine Law necessary for all who have fallen after baptism⁷³ and that mortal sins must be disclosed to the priest in confession.⁷⁴ Moreover the Council teaches that sacramental confession is necessary for salvation by the divine law and must be done to the priest alone secretly. In reference to the secrecy of confession, the Council of Trent emphasizes in the Decree on the Most Holy Eucharist the continuity of this practice, which goes back to the beginnings of the Church, saying that the most ancient Fathers observed this practice in unanimous agreement.⁷⁵ Thus the Council of Trent rejects the erroneous view that held that the secret confession was a human invention foreign to the divine mandate and that its origin goes back to the “innovation” of the Fourth Lateran Council Fathers.⁷⁶

The relatively late systematic pronouncements regarding the sacrament of penance during the Fourth Lateran Council (1215) and the Council of Trent (1545-1563) should not surprise us, because the Church over the history formulated the dogmas of the Church very often as a correction of errors and heresies. Similarly, the Council Fathers reasserted in the Fourth Lateran Council (1215), which is a landmark in the history of ecclesial penance and the seal, the power of the Church to forgive sins, against the anti-clerical sects of the Albigenses and the Waldensians. Since the Council of Trent, many decrees of the Holy Office⁷⁷ and popes⁷⁸ issued warnings and guidelines regard-

⁷³ CONC. TRIDENTINUM, Session XIV, *Doctrine of the Sacrament of Penance*, Cap. 5.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ CONC. TRIDENTINUM, Session XIII, *Decree On the Most Holy Eucharist* (2 oct. 1551), Cap. 5.

⁷⁶ “Moreover, as regards the manner of confessing secretly to a priest alone, although Christ has not prohibited that one confesses sins publicly in expiation for his crimes and for his own humiliation, and as an example to others, as well as for the edification of the Church offended, yet this is not commanded by divine precept, nor would it be advisedly enjoined by any human law that offenses, especially secret ones, be disclosed by a public confession [can. 6]. Therefore, since secret sacramental confession, which the holy Church has used from the beginning and which she still uses, has always been recommended by the most holy and most ancient Fathers in emphatic and unanimous agreement, the empty calumny of those who do not fear to teach that this is foreign to the divine mandate and is a human invention, and that it had its origin in the Fathers assembled in the Lateran Council [can. 8] is manifestly disproved; for neither did the Church through the Lateran Council decree that the faithful of Christ should confess, a matter which she recognized was necessary and instituted by divine law, but that the precept of confession should be fulfilled at least once a year by each and all, when they have reached the years of discretion. Hence, this salutary custom of confessing to the great benefit of souls is now observed in the whole Church during that sacred and especially acceptable time of Lent, a custom which this holy Council completely approves and sanctions as pious and worthy to be retained [can. 8; see n. 427f.]”. CONC. TRIDENTINUM, Session XIII, *Decree On the Most Holy Eucharist* (2 oct. 1551), Cap. 5. (DS 901).

⁷⁷ Formerly called the Congregation for the Doctrine of Faith (CDF), now named the Dicastery for the Doctrine of the Faith.

⁷⁸ Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis issued exhortations defending the seal of confession.

ing the inviolability of the seal of confession. We mention here a few examples. The Decree of the Holy Office dated November 18, 1682, forbade confessors, even where there would be no direct or indirect revelation involved, from making any use of the knowledge obtained in confession that would displease the penitent, even though the non-use would occasion him greater displeasure.⁷⁹ The Decree of the Holy Office dated November 18, 1862, condemned the error concerning the seal of confession that said that is lawful to use knowledge obtained in confession provided it is done without any direct or indirect revelation, and without burden upon the penitent.⁸⁰ The Code (1917) adds the words “for any reason” to the essential Lateran provisions in order to emphasize that no revelations may be made to any civil authorities for any reason whatsoever.⁸¹ In the new Code, the words “diligently take care” were amplified to “it is absolutely forbidden” in order to emphasize more strongly the duty of the confessor (CIC Can. 983).⁸² The *Sacramentum sanctitatis tutela* contain the addition of indirect violations to reinforce confessional secrecy in courts concerning the clergy, which arose in the early 21st century.⁸³

⁷⁹ HANNA, E. J., *Penance*, in *Catholic Encyclopedia*: <https://www.catholic.com/encyclopedia/penance> (consulted: January 28th 2023).

⁸⁰ “Concerning the proposition: “It is lawful to use knowledge obtained in confession, provided it is done without any direct or indirect revelation, and without burden upon the penitent, unless some much greater evil follows from its nonuse, in comparison with which the first would be rightly held of little account,” an explanation or limitation then being added, that it is to be understood concerning the use of the knowledge obtained from confession with burden to the penitent, any revelation whatsoever being excluded, and in the case in which a much greater burden to the same penitent would follow from its nonuse, it is decided: “that the stated proposition, as far as it admits the use of said knowledge with the burden upon the penitent, must be altogether prohibited, even with the aforesaid explanation or limitation.” Decree of the Holy Office: *Sources of the Catholic Dogma*: <https://www.catholicfidelity.com/apologetics-topics/sources-of-catholic-dogma/sources-of-catholic-dogma-1200-1300/> (consulted: January 29th 2023).

⁸¹ CIC (1917) Can 889 – §1. Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessor ne verbo aut signo aut alio quovis modo *et quavis de causa* prodat aliquatenus peccatorem. §2. Obligatione servandi sacramentale sigillum tenentur quoque interpretes alique omnes ad quos notitia confessionis quoquo modo pervenerit. Cf. ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 212.

⁸² CIC Can. 983 – §1. Sacramentale sigillum inviolabile est; quare nefas est confessorio verbis vel alio quovis modo *et quavis de causa* aliquatenus prodere paenitentem. §2. Obligatione secretum servandi tenentur quoque interpretes, si detur, necnon omnes alii ad quos ex confessione notitia peccatorum quoquo modo pervenerit. Cf. ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 212.

⁸³ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 212.

More recently, the Apostolic Penitentiary Mauro Cardinal Piacenza addressed the problem of mandatory reporting legislations, reasserting the Catholic doctrine on the seal of confession.⁸⁴ The Apostolic Penitentiary also organized a very important conference “Il sigillo confessionale e la privacy pastorale” dedicated to the topic of the inviolability of the seal of confession and confidentiality in pastoral settings.⁸⁵

II. THE THEORETICAL AND DOGMATIC BASIS OF THE SEAL OF CONFESSION

Since the 13th century, theologians and canonists have been unanimous in emphasizing the strict obligation of the seal of confession, but they answer differently the question, what kind of confession carries this obligation with it?⁸⁶ The Fourth Lateran Council designates the penitential judgment *iudicium penitentiale* as the basis for the seal of confession;⁸⁷ or, so to speak, that confession of sins must somehow be directed towards the tribunal of Penance, which is established when the penitent submits his sins to the judicial power of the confessor in order to obtain forgiveness.⁸⁸

St. Thomas Aquinas explains regarding the inviolability of the seal of confession that “the priest has knowledge of those sins, not as man but as God knows them.”⁸⁹ The Angelic Doctor however, similarly like some other Theologians, that a penitent might in certain circumstances release his confessor from the seal; or that a penitent might, outside of the sacrament, repeat matters previously reported within confession; or that a priest might come to learn outside of confession something also reported to him within. Only in these circumstances, according to St. Thomas, might a priest make use of knowledge from confession, and even then he should make use of knowledge from confession, and even he should take all reasonable measures to avoid scandal. Others, like St. Robert Bellarmine allowed even more exceptions.⁹⁰ The 15th century English canonist Lyndwood speaks of two reasons why a priest is

⁸⁴ See the *Note of the Apostolic Penitentiary on the Importance of the Internal Forum and Inviolability of the Sacramental Seal*: https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_en.html#_edn3 (consulted: January 29th 2023).

⁸⁵ The presentations of the Symposium were published under: PENITENCIARIA APOSTOLICA, *Il sigillo confessionale e la privacy pastorale*, Città del Vaticano 2015.

⁸⁶ See KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 129.

⁸⁷ X 5.28.12: “qui peccatum in paenitentiali iudicio detectum praesumpserit revelare”. Cf. KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 129.

⁸⁸ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 129.

⁸⁹ S. THOMAS ACQUINAS, *Summa Theologiae*, Suppl. 11, 1 ad.2.

⁹⁰ KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 286. FISHER A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 133-134.

bound to keep secret a confession, the first being on account of the sacrament because it is almost (quasi) of the essence of the sacrament to keep secret the confession”.⁹¹

The Tridentine Catechism taught, “that secrecy, as regards confession should be strictly observed, as well by the penitent as by the priest.” Therefore, the laws of the Church, as Catechism says, “threaten the severest penalties against any priest who would fail to observe a perpetual and religious silence concerning all the sins confessed to them.” The Catechism explained furthermore the question, why the person cannot confess by messenger or letter: “Hence, no one can, on any account, confess by messenger or letter, because in those cases secrecy would not be possible (...)”⁹² Current Catechism emphasizes the ‘absolute secrecy’ regarding the sins that penitents confess to their confessors.

It seems important to mention the recent rationale behind the seal of confession. Pope Francis explained it in the following way:

“Although it is not always understood by the modern mentality, it is indispensable for the sanctity of the sacrament and for the freedom of the conscience of the penitent, who must be certain, at any time, that the sacramental conversation will remain within the secrecy of the confessional, between one’s own conscience that opens to grace, and God, with the necessary mediation of the priest. (...) The sacramental seal is indispensable and no human power has jurisdiction over it, nor can lay any claim to it.”⁹³

Pope Francis emphasizes the “defense of the sacramental seal by the confessor, is necessary *usque ad sanguinis effusionem*”, since that, as the pope continues, “represents not only an act of dutiful ‘allegiance’ towards the penitent, but much more: a necessary testimony – a ‘martyrdom’ – rendered directly to the uniqueness and salvific universality⁹⁴ of Christ and the Church”.⁹⁵ The theoretical and dogmatic basis of the seal of confession has its foundation in natural law, that is, in the duty to protect the confidentiality and reputation of

⁹¹ NOLAN, R., *The Law of the Seal of Confession*, in *The Catholic Encyclopedia*: <https://www.newadvent.org/cathen/13649b.htm> (consulted: January 28th 2023).

⁹² *The Catechism of the Council of Trent*: <https://www.saintsbooks.net/books/The%20Roman%20Catechism.pdf> (consulted: January 31st 2023). FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 135-136.

⁹³ FRANCIS, *Address to the participants of the XXX Course on the Internal Forum organized by the Apostolic Penitentiary* (29 mart. 2019): https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_en.html#_edn3 (consulted: January 29th 2023).

⁹⁴ C. DE DOCTRINA FIDEI, Decl. *Dominus Iesus on the Uniqueness and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* (8 iun. 2000).

⁹⁵ FRANCIS, *Address to the participants* (29 mart. 2019).

the penitent, and in divine law, namely, in the sacred duty to protect the sacrament itself; in the modern sense of the word – it is the unalienable human right of religious freedom,⁹⁶ and is a matter of ecclesiastical law.

The seal of confession is based on the natural law, because the penitent manifests⁹⁷ his sins on condition of secrecy; a quasi-contract is stipulated between penitent and confessor.⁹⁸ Furthermore, it is based on positive divine law, since Jesus Christ instituted the sacrament of penance in the form of judgment, which requires the revelation of sins. Jesus Christ imposed therefore implicitly the sacramental seal. Indeed, if the seal were not included in the penitential judgment, confession would become odious, harmful, and scandalous.⁹⁹ The seal of confession is also protected by the human right of religious freedom, since it belongs to one of the pillars of the Catholic faith and morals and its violation would be a violation of the free exercise of religion and the independence of the Church to regulate its own internal theological matters.¹⁰⁰

The Diocese of Baton Rouge in Louisiana similarly argued that the court should not be deciding theological issues such as whether or not a communication was a sacramental confession, saying that “[t]his matter cuts to the core of the Catholic faith, and for a civil court to inquire as to whether or not a factual situation establishes the sacrament of confession is a clear and unfettered violation of the Establishment Clause of the Constitution of the United States.”¹⁰¹

The State District Judge Mike Caldwell finally signed an order February 9, 2018 dismissing the Diocese of Baton Rouge and Father Jeff Bayhi from the longstanding lawsuit by Rebecca Mayeux and her parents, who accused the priest, claiming that the victim confessed to him in 2008 that a church parishioner was sexually abusing her, but that the priest did not stop or report the alleged abuse. The Diocese and Fr. Bayhi both claimed that the priest is bound

⁹⁶ There are a huge number of dogmatic and canonical manuals, which explain the foundations of the seal of confession as natural and divine law. Zubacz cites many of these manuals in his doctoral thesis: *The Seal of Confession and the Canadian Law*, 22-27.

⁹⁷ Lat. Confiteor: ‘I manifest’.

⁹⁸ *Seal of confession*, in PARENTE P. – PIOLANTI A. – GAROFALE, S., *Dictionary of Dogmatic Theology*, Bruce – Milwaukee 1951. 256.

⁹⁹ *Seal of confession*, in *Dictionary of Dogmatic Theology*, 256.

¹⁰⁰ The Diocese of Baton Rouge argued rightly in connection to the one of the previous rulings of the Louisiana Supreme Court, that the ruling of the state Supreme Court “has violated the Establishment Clause and the separation of Church and State under the first amendment.” It said this violation of religious freedom “will be taken to the highest court in the land by the church in order to protect its free exercise of religion.” Cf. REESE, T., *Louisiana Court Challenges Confessional Secrecy* (July 4th 2014): <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/louisiana-court-challenges-confessional-secrecy> (consulted: January 29th 2023).

¹⁰¹ REESE, R. *Seal of Confession on the Court Docket* (February 13, 2015): <https://www.ncronline.org/blogs/faith-and-justice/seal-confession-court-docket> (consulted: January 29th 2023).

by the secrecy of confession.¹⁰² “The decision preserves the Seal and sanctity of the Confessional which the Church considers inviolable,” the diocese’s statement said. Fr. Bayhi said that fundamental core beliefs were challenged, and that he was grateful religious liberties have been protected.¹⁰³ In his speech to the participants of the XXX Course on the Internal Forum organized by the Apostolic Penitentiary on March 29, 2019, Pope Francis likewise strongly defended the seal of confession as matter of fact of the *libertas Ecclesiae*, condemning the political or legislative actions around the world aimed at breaching the inviolability of the seal of confession:

“Any political action or legislative initiative aimed at “breaching” the inviolability of the sacramental seal would constitute an unacceptable offense against *libertas Ecclesiae*, which does not receive its legitimacy from individual States, but from God; it would also constitute a violation of religious freedom, legally fundamental to all other freedoms, including the freedom of conscience of individual citizens, both penitents and confessors. Breaking the seal would be tantamount to violating the wretched man within the sinner.”¹⁰⁴

Pope Francis asserted on the same occasion that the sacramental seal is indispensable and that no human power has jurisdiction over it.¹⁰⁵ Moreover, the seal of confession is obviously based on ecclesiastical law, which is currently expounded¹⁰⁶ and regulated (CIC Cann. 983-984; CCEO Can. 1456; and CCC 1467) with severe canonical legislation. This legislation uses the strongest term of prohibition ‘ne fas’ and imposes for confessors who directly violate

¹⁰² *Judge dismisses Baton Rouge Catholic Diocese, priest from lawsuit involving the confessional, The Advocate*: https://www.theadvocate.com/baton_rouge/news/courts/judge-dismisses-baton-rouge-catholic-diocese-priest-from-lawsuit-involving-the-confessional/article_fe5badd6-17f7-11e8-80e4-a7dbeb3a7d13.html (consulted: January 29th 2023).

¹⁰³ *Diocese of Baton Rouge and Priest Dismissed from Lawsuit Over Confession*: <https://www.wafb.com/story/37568813/diocese-of-baton-rouge-and-priest-dismissed-from-lawsuit-over-confession/> (consulted: January 29th 2023).

¹⁰⁴ FRANCIS, *Address to the participants* (29 mart. 2019).

¹⁰⁵ FRANCIS, *Address to the participants* (29 mart. 2019): “Although it is not always understood by the modern mentality, it is indispensable for the sanctity of the sacrament and for the freedom of the conscience of the penitent, who must be certain, at any time, that the sacramental conversation will remain within the secrecy of the confessional, between one’s own conscience that opens to grace, and God, with the necessary mediation of the priest. The sacramental seal is indispensable and no human power has jurisdiction over it, nor lay any claim to it”.

¹⁰⁶ The *Catechism of the Catholic Church* teaches the following regarding the seal of confession: “Given the delicacy and greatness of this ministry and the respect due to persons, the Church declares that every priest who hears confessions is bound under very severe penalties to keep absolute secrecy regarding the sins that his penitents have confessed to him. He can make no use of knowledge that confession gives him about penitents’ lives. This secret, which admits of no exceptions, is called the ‘sacramental seal’, because what the penitent has made known to the priest remains ‘sealed’ by the sacrament” (CCC 1476).

the sacramental seal the penalty of *latae sententiae* excommunication, reserved to the Apostolic See.¹⁰⁷ (CIC Can. 1388) If the confessor violates it indirectly, he is to be punished according to the gravity of the offense.¹⁰⁸ An interpreter, if there is one, is also bound to the observance of secrecy and all others who have gained knowledge in any way of a sinner's confession (CIC Can. 938).¹⁰⁹ An interpreter, or anybody else, who violates the secrecy of confession is to be punished with a just penalty, not excluding excommunication. Since it is rooted in divine law, even non-Catholics are bound by the secrecy of confession (i.e. CIC Can. 1388).

CONCLUSION

The sexual abuse of minors in the Catholic Church, discovered recently in the United States, Canada, Australia, Ireland, and other countries, "terribly harmed the victims and their families, disgraced the clerical and other perpetrators, and damaged the credibility of the Church, especially bishops and clergy,"¹¹⁰ as the Archbishop of Sydney, Anthony Fisher put it in his article on safeguarding the seal of Confession.

It was shown above that the abuse of minors and its cover-up caused great damage to the victims of abuse not only in the Church, but in other religions¹¹¹; in civil institutions such as schools¹¹², care homes for children and teenagers,

¹⁰⁷ The Apostolic Penitentiary is dealing with cases of internal forum.

¹⁰⁸ HUELS, J. M., *The Pastoral Companion. A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Montréal, Qu. 2016. 143.

¹⁰⁹ HUELS, J. M., *The Pastoral Companion*, 143.

¹¹⁰ FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, in *The Australian Catholic Record* 131 (2018) 131-151, here 150.

¹¹¹ It seems that the abuse of minors in other religions and church denominations was not exposed to the same extent or did not receive proportionally similar coverage. The following article shows that child abuse and pederasty are tolerated in some Muslim societies, where homosexuality is strictly condemned. See *The Hypocrisy of Child Abuse in Many Muslim Countries* (October 24th 2010): <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/apr/25/middle-east-child-abuse-pederasty> (consulted: January 31st 2023). There are reports of child abuse and cover up also among the Jewish Communities. See for example *Brooklyn Orthodox Jews Child Abuse Cover up Feature* (March 29th 2012): <https://www.theguardian.com/world/2012/mar/29/brooklyn-orthodox-jews-child-abuse-cover-up-feature> (consulted: January 31st 2023). Andrew Denny investigates the child abusers among the Protestant denominations here: *Child Sex Abusers in the Protestant Christian Churches: An Offender Typology* (November 25th 2022): <https://www.crimrxiv.com/pub/p1afmq2i/release/1> (consulted: January 30th 2023).

¹¹² The *National Survey and Report* made by Charol Shakeshaft showed that "the scope of the problem (in the schools) appears to far exceed the priest abuse scandal in the Roman Catholic Church"; cf. *Sexual abuse by educators is scrutinized* (2004): <https://www.edweek.org/leadership/sexual-abuse-by-educators-is-scrutinized/2004/03> (consulted: November 18th 2021). JOVICIC, G., *Mandatory Reporting Legislation and the Seal of Confession in Light of the Prevention of Abuse and Religious Freedom*, in *Folia Theologica et Canonica* X (2021) 71-86.

the boy scouts¹¹³; in families¹¹⁴; and to prominent public personalities and politicians.¹¹⁵ Although the Church as a moral institution and instrument of God's salvation (*LG* 1) must uphold the highest standards of morality, which should be recognizable in the life of clergy and the other Christian faithful, the Church cannot be singled out for her failures and mistakes. The problem of abuse lies in human nature broken by illness, perversion, and sin; it is not tied to a specific religion or institution. According to Catholic teaching, the Sacrament of Penance is surely one of the greatest of gifts given by the Lord to the Church to heal broken human nature and lift it up to the state of grace and holiness. Therefore, beside professional help, which state institutions can offer, the sacraments can offer an indispensable help both to the victims in their healing and to the perpetrators in bringing them to conversion, even if it is very rare that perpetrators would ask for help in the confessional.

In this article we have presented different individuals and groups, as well as civil legislation, that call for the abolition of the clergy-penitent privilege, enacting such laws. There were even a few voices in the Church who have made the same recommendations (including Fr. Connell) or who suggest that confessors should circumvent the seal of confession by refusing absolution to a pedophile until he self-reports to the authorities (as Fr. Waters)¹¹⁶. Therefore, it seemed important to reflect on the history and theology of the seal of confession. Thus, we are concluding, that the seal of confession, promulgated as a universal law and made decisive only through the Fourth Lateran Council (1215), is not an innovation of the Church and belongs to one of the most important pillars of Catholic teaching on faith and morals. We have shown that we must turn to the Scriptures, Church Fathers, Councils, and the penitential practice of the early Church to search for the origins of the confidentiality of confession.

¹¹³ See *Abused in Scouting*: <https://abusedinscouting.com/history-of-abuse/> (consulted: November 18th 2021).

¹¹⁴ According to the study of the American Academy of Pediatrics, most child abuse occurs in families. See *Child Abuse and Neglect: What Parents should Know?*: <https://www.healthychildren.org/English/safety-prevention/at-home/Pages/What-to-Know-about-Child-Abuse.aspx> (consulted: January 31st 2023).

¹¹⁵ Several prominent public figures were caught in abuse and sex trafficking of minors. Some of them including some politicians did not face prosecution, because of Jeffrey Epstein's "suicide". See *Virginia Giuffre files the Lawsuit against Prince Andrew*: <https://www.nytimes.com/2021/08/09/nyregion/virginia-giuffre-prince-andrew.html> (consulted: November 18th 2021), and see about the Jeffrey Epstein's case: <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/10/27/jeffrey-epstein-jet-lawsuit/> (consulted: November 18th 2021).

¹¹⁶ FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 150. WATERS, I., *The Seal of Confession*, in *Australasian Catholic Record* 94/3 (2017) 330-343.

In the Holy Scripture we see Christ Himself absolving sins¹¹⁷ and conferring the authority on the Church to absolve in His stead.¹¹⁸ In the New Testament era, confessing and forgiving sins was already practiced.¹¹⁹ From the early days of the penitential discipline, the reconciliation with Christ is seen as reconciliation with the Church (*pax cum Ecclesia*), and the power of binding and loosing is exercised exclusively through the ordained ministers, as the Church Fathers clearly attest.

The previous form of penitential discipline (public penance), which was exercised in the early Church between the second century and the gradual rise of private penance (today's form) in the 6th century had the following main features. There was only one penance possible after receiving Baptism; we notice a transition from a severe, even rigorist, approach (the Shepherd of Hermas, Hippolytus, Tertullian) until the time of St. Callixtus and St. Cyprian, who took a milder approach to reconciling sinners, especially the apostates after the persecution. Public penance was imposed on penitents who made great transgressions, such as capital sins: murder (including abortion), idolatry (apostasy), adultery, and other grave sins against the Decalogue (as attested by St. Augustine). The main stages of public penance (Greek *exomologesis* or Latin *paenitentia secunda*) were confession, satisfaction, and reconciliation (absolution). Confession and acceptance of penance in the early Church were either sought spontaneously by the sinner or occurred as the result of ecclesiastical correction (*corruptio*); and in the worst cases included 'excommunication'.¹²⁰ The bishop had the responsibility to decide the amount of penance: the greater the guilt, the greater the penance (St. Ambrose, *De Paen.* 1, 3, 10).¹²¹

As my research shows, and as majority of authors on the subject argue,¹²² the general practice even within the penitential discipline of public penance was that confession had to be made in secret to the bishop (it seems that gradually over time it was extended to priests). An overwhelming number of the patristic writings exhort the secrecy of confession; it is sufficient to name some of them: St. Basil the Great¹²³, Aphraates¹²⁴, St. John Chrysostom¹²⁵,

¹¹⁷ Mt 9:1-8; Mk 2:1-12; Lk 5:20; 7:48; etc.

¹¹⁸ Mt 16:18-19; 18:15-20; Jn 20:19-23; etc.

¹¹⁹ See Mt 3:6; Lk 17:3-4; Acts 24:16; Eph 4:31-32; Jas 5:166; 1Jn 1:9; cf. FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 133.

¹²⁰ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 87-88. See St. Augustine: "aliqui ipsi sibi paenitentia locum petierunt; aliqui excommunication a nobis in paenitentia locum redacti sunt" (Serm. 232: 7,8).

¹²¹ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 93.

¹²² See Watkins, Poschmann, Galtier, Hanna, Barton, Palmer, Riga, Newman, Kurtscheid, Haffner, Zubacz, Fisher etc.

¹²³ BASIL THE GREAT, can. 34.

¹²⁴ APHRAATIS, *Demonstration VII. De paenitentibus*: KURTSCHIED, B., *A History of the Seal of Confession*, 15.

¹²⁵ St. John Chrysostom seems to allude to the secrecy of confession in *De Paenitentia*, IV. 901.

St. Augustine¹²⁶, and St. Leo the Great.¹²⁷ Augustine's rule that secret sins should be corrected in secret¹²⁸ is not a 'new thing'; it goes back to fraternal correction (Mt 18:15), which says, that normally, this duty should be administered privately.¹²⁹ The Doctor of the Church applied this principle in the case of murder when the crime was known only to the bishop.¹³⁰

It would be sufficient here to refer to the research conclusions of some of the prominent authors on the Penance. Thus, Watkins comes says that confession "does not appear to be made in the open congregation but to the priest, who hears it and indicates the measure of the penance."¹³¹ Poschmann clarifies that by saying: "that for these (secret sins) a certain mitigation of publicity was required." He clarifies further "that this was intended to save an offender from exposure, or, as the case might be, from being handed over to a criminal judge."¹³² Poschmann cites one example that is mentioned by Augustine,¹³³ namely of a murderer whose crime was known only to the bishop; and this necessary modification of publicity chiefly affected admission to (public) penance.¹³⁴ Barton comes to the same conclusion, that "even in the days of the old penitential discipline, when the organization of the public rite could easily arouse suspicions about the kind of sin that was being expiated, there was no obligation to confess openly sins, that were by their nature secret."¹³⁵

There is an additional argument, which indicate that St. Augustine's rule "to correct the secret sins in secret" on the one hand and the *correctio fraterna*¹³⁶

¹²⁶ AUGUSTINUS, *Serm.* 82: 7, 10: PL XXXVIII. 511.

¹²⁷ LEO THE GREAT, *Epist. CLXVIII (Magna indignatio)* to all the bishops through Campania (March 6th 459): PL LIV. 1210-1211.

¹²⁸ AUGUSTINUS, *Serm.* 82, 7, 10: "Corripienda sunt, secretius, quae peccantur secretius". PL XXXVIII. 511.

¹²⁹ "Fraternal correction is here taken to mean the admonishing of one's neighbor by a private individual with the purpose of reforming him or, if possible, preventing his sinful indulgence". DELANY, J., *Fraternal Correction*, in *The Catholic Encyclopedia*: <http://www.newadvent.org/cathen/04394a.htm> 1/30/2023 (1/30/2023)

¹³⁰ AUGUSTINUS, *Serm.* 82,8,11 and see POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

¹³¹ WATKINS, O, *A History of Penance*, Vol 1., 137.

¹³² POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

¹³³ AUGUSTINUS, *Serm.* 82, 8, 11.

¹³⁴ POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 91.

¹³⁵ BARTON, J. B., *Penance and Absolution*, New York 1961. 127.

¹³⁶ "Fraternal correction is here taken to mean the admonishing of one's neighbor by a private individual with the purpose of reforming him or, if possible, preventing his sinful indulgence. This is clearly distinguishable from an official disciplining, whose motive is not so directly the individual advantage of the offender as the furtherance of the common good. That there is, upon occasion and with due regard to circumstances, an obligation to administer fraternal correction there can be no doubt. This is a conclusion not only deducible from the natural law binding us to love and to assist one another, but also explicitly contained in positive precept such as the inculcation of Christ: "If thy brother shall offend against thee, go, and rebuke him between thee and him alone. If he shall hear thee, thou shalt gain thy brother"(Matthew 18:15). Of course, the reproof is to be administered privately, i.e. directly to the delinquent and not in the presence of

(Mt 18:15) and other injunctions of Holy Scripture to ‘cover the sins of others’¹³⁷ in certain situations on the other, laid the foundation for the organic development of the general practice that confession should be made in secret. The first stage of fraternal correction always involves an admonition to the person in private. There are still other occasions on which one might lawfully proceed in a different way, for instance:

“(...) when the offence is a public one; when it makes for the prejudice of a third party or perhaps even the entire community; when it can only be condignly dealt with by the authority of a superior paternally exercised; when a public rebuke is necessary to preclude scandal; and when the offender has already in advance relinquished whatever right he possessed to have his good name safeguarded.”¹³⁸

Fr. Zubacz came to a similar conclusion, saying that the seal of confession may have an ethical foundation in Scripture and early patristic thought, namely in the exhortations to cover the sins of others; this ethic applies where there is an expectation of privacy. This ethic, according to Fr. Zubacz, “progressed to the stage of being a precept formalized in Church law, and in some cases even civil law.”¹³⁹ This practice is still the practice of the Church. The first step of rebuke must be in private (internal forum), and this is even more the case in the sacrament of confession. The disciplinary penalties of excommunication in the external forum serve today as a medicinal means to reform the individual and bring him back to the Church.

The public avowal of sins (confession), however, seems to have been made occasionally but only on a voluntary basis; another situation where this might have happened was a public grave scandal before the tribunal of the bishop, but this was not a secret sin anymore; abuses of the general practice might have happened, such as by the bishops in Campania, who were corrected by Pope St. Leo the Great.

others. This is plainly the method appointed by Christ (...). DELANY, J., *Fraternal Correction*, in *The Catholic Encyclopedia*: <http://www.newadvent.org/cathen/04394a.htm> (consulted: January 31st 2023).

¹³⁷ Fr. Zubacz concluded in his research, that “the seal of confession may have an ethical foundation in Scripture and the early patristic life of the Church, based on exhortations to cover the sins of others”. (211). He reconciled the apparently conflicting exhortations (to cover and to expose sins of others) in a following way: “Theoretically, the exhortations to cover sin can be applied to situations where there would be some kind of expectation of privacy. In the alternative, where there is no expectation of privacy such as where a sin is already public, or where the sinner has in some way forfeited his right to privacy by his own actions, then the statements in Scripture which concern public exposure of sin would be operative.” ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 3.

¹³⁸ DELANY, J., *Fraternal Correction*: <http://www.newadvent.org/cathen/04394a.htm> (consulted: January 31st 2023).

¹³⁹ ZUBACZ, G. J., *The Seal of Confession and Canadian Law*, 211.

Satisfaction in the early Church was public in character, even for secret sins. After the private confession to the bishop, the sinner was enrolled in the order of penitents, something like a strict religious order; the penitents were not able to exercise some of their marital rights, to carry arms, or fulfill military services and had to exercise different kinds of penance such as fasting and prostrations. After the confession took place in secret, the bishop imposed the penance on the penitent, and typically on Ash Wednesday he was excommunicated from Holy Communion and had to expiate for his sins for years or even decades. As a result, many penitents were undertaking public penances in their older age.

According to Sozomen¹⁴⁰ the penitents were to abstain from receiving the Holy Communion but were able to attend the *Missa fidelium*, standing in a special place designated for the catechumens, in comparison to the catechumens, who had to leave after the Liturgy of the Word ('Mass of Catechumens'). The reconciliation of penitents usually occurred after completing the penance, on Holy Thursday before Easter, by absolving them through the imposition of hands.

The Sacrament of Penance was gradually administered to the sick and dying. The First Council of Arles (314) issued the rule regarding those wishing to come back to the Church from the Donatists, saying that they ought to receive the laying on of hands, who in time of sickness wish to confess the faith (can. 6). The Council of Nicaea (325) settled the question of the dying, that the old canonical rule should be observed, that they should not be deprived of the "ultimate and necessary viaticum" (can. 13). Out of his great pastoral concern, Pope Celestine I (422-432) rebuked the abuse of withholding reconciliation at the time of death, saying that reconciliation should be administered to the dying when they asked for it.¹⁴¹

Although some elements of the previous form (public penance) could certainly enrich the current form of private penance, such as the more apparent ecclesial character of the penance and a more profound healing impact on the sinner's conversion (in comparison to our current misunderstanding of Penance as a 'washing machine' procedure: 'sinning' – 'cleansing' – 'sinning', etc., without a greater impact on the sinner's conversion), we could name some difficulties of public penance: the heavy public burden that was imposed on grave sinners, public humiliation, unrepeatability of Penance, limitation of rights regarding marital status and military service, the impossibility of imposing public penance on the clergy, the danger of criminal prosecution and possible conflict with civil authorities, which led to a gradual disappearance of the public and rise of the private penance. As Archbishop Theodore attests, Irish

¹⁴⁰ SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, 80.

¹⁴¹ *The Christian Faith*, 658-659.

Missionaries made (what is today called) a ‘pastoral adaptation’, using the monastic type of penance with private character, since public penance would have been an obstacle of evangelizing the Irish and Anglo-Saxons and was spread to the European continent. Over the centuries the secrecy of confession became known as the ‘seal of confession’ through dogmatic definitions and canonical legislation.

The common view of priests and people is that confessors must keep absolutely secret everything that they learn from a penitent in confession. The seal of confession covers the whole conversation that the penitent shares with God, through the mediation of the Church – the priest, who is acting not in his own name but ‘in persona Christi capitis’. The seal of confession covers not only the penitent’s sins but also whatever the penitent says in the confession.¹⁴² Taking away the great benefits of confession by exposing the penitents (whether they are asking for help and healing or advice and absolution) would make for a great violation of the penitents’ rights; it would put in danger the Sacrament of Reconciliation itself, by preventing the penitents (including the victims of abuse) from having access to the graces of this sacrament of healing and it would create an abuse of interference of the state in the Church’s internal affairs (violating the human right of religious freedom).

Therefore, instead of blaming and attacking each other, and creating another injustice or abuse (of the sacrament, the rights of the penitent, and the human right of religious freedom), the Church and various states must continue their fight, working together, to create a safe environment for minors and adults and to prevent further abuse.

Abstract

I have presented several cases where states are imposing mandatory reporting legislation in case of abuse of minors. While the Catholic Church has made a significant progress in creating safe environment for the minors and the adults in the last two decades, and there still is a road ahead to go, the Church faces serious threats to the religious freedom by recently enacted legislations in English-speaking countries using British Common Law with regard to the inviolability of the seal of confession, intrusion into a Church’ ‘affairs’, her independence from the state and self-governance. Therefore, it is obvious that the seal of confession is an integral part of the Catholic doctrine of faith and morals, but it is also important to stress that the Catholic Church is willing to cooperate with social institutions and the police in the prevention of abuse, even though this is only possible in an external forum. The problem arises when the confessor or spiritual director becomes aware of child abuse in the

¹⁴² See FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 150.

internal forum: in the confessional or even in the spiritual direction. Here the seal of confession comes to the fore, which is inviolable in all circumstances, as well as confidentiality and professional secrecy in the case of spiritual direction. According to the apostolic regulation secret confession had to be made really in secret and there was case in both public and private penance, based on the Holy Scripture (different stages of fraternal correction), the patristic writings, the papal documents, the conciliar legislation, and on the previous and current canonical regulation, as well as the state legislation.

Astratto

Ho presentato diversi casi in cui gli Stati impongono l'obbligo di denuncia in caso di abusi su minori. Sebbene negli ultimi vent'anni la Chiesa cattolica abbia compiuto notevoli progressi nella creazione di un ambiente sicuro per i minori e gli adulti, e la strada da percorrere sia ancora lunga, essa si trova ad affrontare gravi minacce alla libertà religiosa a causa di legislazioni recentemente emanate nei Paesi di lingua inglese che utilizzano la Common Law britannica per quanto riguarda l'inviolabilità del sigillo della confessione, l'intrusione negli "affair" della Chiesa, la sua indipendenza dallo Stato e l'autogoverno. Pertanto, è ovvio che il sigillo della confessione è parte integrante della dottrina cattolica della fede e della morale, ma è anche importante sottolineare che la Chiesa cattolica è disposta a collaborare con le istituzioni sociali e la polizia nella prevenzione degli abusi, anche se ciò è possibile solo in un forum esterno. Il problema sorge quando il confessore o il direttore spirituale viene a conoscenza di abusi su minori nel forum interno: nel confessionale o anche nella direzione spirituale. Qui entra in gioco il sigillo della confessione, che è inviolabile in ogni circostanza, così come la riservatezza e il segreto professionale nel caso della direzione spirituale. Secondo il regolamento apostolico, la confessione segreta doveva essere fatta veramente in segreto e c'era il caso di una penitenza sia pubblica che privata, basata sulla Sacra Scrittura (diverse fasi della correzione fraterna), sugli scritti patristici, sui documenti papali, sulla legislazione conciliare e sulla normativa canonica precedente e attuale, nonché sulla legislazione statale.

Goran JOVICIC

Mount St. Mary's Seminary & University, Emmitsburg, Maryland
g.jovicic@msmary.edu

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

THE REORGANIZED STRUCTURE AND FUNCTIONING OF THE ROMAN CURIA – A COMPARATIVE ANALYSIS IN THE LIGHT OF EARLIER CANON LAW SOURCES*

INTRODUCTION; I. HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE ROMAN CURIA; II. THE IMPACT OF THE FIRST CODIFICATION (1917); III. THE SYSTEM AND AMENDMENTS OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION *PASTOR BONUS* (1988); IV. THE STRUCTURAL, TERMINOLOGICAL AND COMPETENCE INNOVATIONS OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION *PRAEDICATE EVANGELIUM* (2022); CONCLUSION

KEYWORDS: Roman Curia, development of dicasteries, historical canonical sources on the Roman Curia, Ap. Const. Pastor Bonus, Ap. Const. Praedicate Evangelium, the novelty of Pope Francis' legislation

PAROLE CHIAVE: Curia Romana, evoluzione dei dicasteri, fonti storiche canoniche sulla Curia Romana, Ap. Cost. Pastor Bonus, Ap. Cost. Praedicate Evangelium, la novità della legislazione di Papa Francesco

INTRODUCTION

The expression of ‘third codification process’ could be rightly used in relation to the systematic and intensive legislative activity of Pope Francis (2013–) within the canon law system¹, which can be dated from 2015.² This complex legislative activity, like the first two codifications, may be characterized by specific and clear emphases, which we can now briefly describe as pastoral reform of canon law.³ The fundamental amendments introduced by Pope Francis not only cover several books of the CIC, but also a very intense legislative process, of which the most important element is the Apostolic Constitution

* The present study was written at the *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA) and supplemented at the *British Library* (London), the *Collegio S. Norberto* (Rome), and at the *Biblioteca Apostolica Vaticana* (Vatican).

¹ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Legislación papal entre 2005 y 2022 sobre la misión docente y santificadora de la Iglesia – Una visión comparativa –*, in *Las características de la legislación papal tras la nueva codificación del derecho canónico*, Los Angeles, CA – Ciudad de México (video-conference: August 5th 2022).

² SZUROMI, SZ. A., *A latin egyházjog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig*, in *Teológia* 56 (2022) 97-109, especially 105-109.

³ In detail, cf. SZUROMI, SZ. A., *Pastoral Legislation of Pope Francis: New Norms on Teaching and Sanctifying Mission since 2013*, in *Folia Theologica et Canonica* IX (2020) 319-332.

Praedicate Evangelium (March 19th 2022)⁴, which comprehensively reformed the operation of the Roman Curia.⁵ The Roman Curia has specific pastoral, ecclesiastical and ministerial functions. These are carried out in a particular way in close collaboration with the Roman Pontiff, in the exercise of his supreme pastoral office, acting on behalf of the Pope, thus facilitating the work of the Apostolic Holy See in the universal Church.⁶ Consequently, when certain offices of the Curia exercise ecclesiastical governmental power, this is considered as ordinary deputy power (see CIC Can. 360).⁷ Understanding all this, it is necessary to briefly recall the gradual development of the Roman Curia; the importance of the first codification; the Apostolic Constitution of *Pastor Bonus* (June 28th 1988), which was in force until June 4th 2022 and which regulated the jurisdiction and functioning of the Curia and its entities⁸; as well as the structural, terminological and competency innovations of the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium*, promulgated on March 19th 2022 and entering into force on June 5th 2022.⁹

I. HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE ROMAN CURIA

Some authors trace back to the 4th-century administrative class in Rome, which had graduated from the Rhetoric School, as the origins of the history of the Curia.¹⁰ However, here I would prefer to connect the origins of the Roman Curia to the following of the Roman imperial administrative structure, as an institutionalization process of the Church's members, which happened at the central and local levels. The central activity of the Holy See, modelled on the Roman imperial administration, was supported from quite early on – in the 3rd century – by two offices: the Chancellery and the Chamber. The Chancellery was primarily organized to issue, send and preserve papal letters, but it also dealt with the preparation and promulgation of conciliar acts and even had investigative authority in certain criminal cases. It should be noted that its

⁴ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium* (19 mart. 2022): *Communicationes* LIV/1 (2022) 9-81.

⁵ ARRIETA, J. I., *La nuova organizzazione della Curia Romana*, in *Ius Ecclesiae* 34 (2022) 419-434; in detail cf. ROSSANO, S., *“Praedicate Evangelium”*. *La Curia Romana di Papa Francesco*, Roma 2023.

⁶ ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.⁵nn. 955-960.

⁷ BONNET, P. A., *La natura del potere della Curia Romana*, in BONNET, P. A. – GULLO, C. (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. “Pastor Bonus”* (Studi Giuridici XXI), Città del Vaticano 1990. 83-122.

⁸ For a detailed description of the historical institutionalization process cf. DEL RE, N., *La Curia romana: lineamenti storico-giuridici* (Diritto canonico 10), Città del Vaticano 1998.

⁹ Cf. AUMENTA, S. F. – INTERLANDI, R., *La curia romana secondo «Praedicate Evangelium»*. *Tra storia e riforma Copertina flessibile* (Subsidia canonica, Studi), Roma 2022.

¹⁰ SPRINGHETTI, A., *Latinitas fotium iuris canonici* (Veterum Sapientia A/7), Roma 1968. 18-20.

structure was similar to the Roman imperial expeditionary authorities (*scrinium memoriae*, *scrinium epistolarium*, *scrinium libellorum*, *scrinium dispositionum*). The Chamber was specialized in the management of economic affairs. The names of some of the notaries of the Holy See are known from the 5th century, who until the 10th century were mostly only of the lower degree of the Holy Order, at most deacons. We also know for certain that the organisation of the papal chancery was already established before St. Gregory the Great (590-604), since we have knowledge of the ‘guild’ of notaries of the Roman Church – *schola notarii sanctae ecclesiae Romae* – already from his time. The head of the seven regional notaries was the *primicerius notariorum*¹¹ (this name was first used around 340), who was the most important official at the papal court at that time and who, together with the archpresbyter and archdeacon, managed the affairs of the Roman Church in the time of a vacancy. The notaries participated in the synods held in Rome, which were the counsel of the Pope, following the example of the imperial Senate or Consistory.

Later, the officials of the Papal Court included the *septem iudices ordinarii de clero* (distinguished from the *iudices de militia*). The office of *arcarius*, or treasurer, was held by bishops from the 9th century. A precise description of the office of *abbas et cancellarius sacri Lateranensis palatii* can be found from the beginning of the 11th century. Its holder was a scribe and *datarius*. The head of the Chancery by the 9th century was the *bibliothecarius*, an office held by a bishop and, from the second half of the 10th century, by one of the *suburbicarius* bishops.¹²

We can also see the gradual development of the College of Cardinals, whose regular activities are recorded from the 11th century onwards, and by the 12th century we have detailed rules for them.¹³ Their activity, exceptionally active between the 11th and 14th centuries, and their role in the life of the entire Church, becomes prominent, as can be seen in the administration of justice by the Holy See and in the enforcement of papal decisions in the particular churches.¹⁴ Around the 14th and 15th centuries, we can speak more of the development of the competences of the individual dicasteries and the role and authority of the College of Cardinals within them.¹⁵ In the light of all this, it is no coincidence that in the 13th and 15th centuries the activities of the College of Cardinals played the most important role in the government of the whole

¹¹ *Lexikon des Mittelalters*, I-IX. München-Zürich 1977-1999. VII. 212.

¹² *Lexikon des Mittelalters*, II. 111-112.

¹³ ALBERIGO, G., *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV s.*, Firenze 1969. 360. CARDIA, C., *Cardenal*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I-VII. Pamplona 2012. I. 852-855, especially 852.

¹⁴ CARDIA, C., *Cardenal*, 852; in detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *A Római Szent Egyház bíborosai és a rájuk vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása*, in *Teológia* 50 (2016) 197-205.

¹⁵ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 361.

Church.¹⁶ Notable among the offices of the cardinals was the Bishop of the Lateran, which later included the office of head of the Holy Lateran Palace (*Sacrum Palatium Lateranense*). Nevertheless, it also includes the *notarii sacri Palatii*, the *archidiaconus* (the papal chief economic officer who, in the time of a vacancy, had to take care of the smooth managing of the Holy See's financial affairs), the *bibliothecarius*, the *archicapellanus*, the chancellor and the head of the Apostolic Chamber.¹⁷ All this was complemented by the gradual crystallization of the institutions of the Roman Curia and its involvement in the functioning of the established dicasteries.

The cardinals' individual and collective assistance to the Pope's duty is precisely formulated in the *Liber Sextus* (1298) (VI 1.6.17)¹⁸. It is useful to look at Pope Leo X's (1513-1521) constitution *Supernae dispositionis* (1514), issued much later at the Fifth Lateran Council (1512-1517). In § 5, the document lists the rules for the worthy life of the cardinals and those authorities which the Roman Pontiff regularly delegated to them in specific cases, in order to exercise his governmental and magisterial functions throughout the Church. The Pope's provision is also significant because it regulates in detail the functioning of the cardinals' consistory (the full and solemn session of the College of Cardinals, presided by the Pope, in the Roman Curia).¹⁹

The papal Chancellery was reorganized internally in the 11th century, and its head was the *bibliothecarius* until the reign of Pope Celestine II (1143-1144), and from Pope Lucius II (1144-1145) onwards it was clearly the *cancellarius*. Although this office was held by a cardinal until Pope Innocent III (1198-1216), from Pope Honorius III (1216-1227) onwards, however, the *cancellarius* was not a member of the College of Cardinals for nearly a century.²⁰ As a consequence, by the beginning of the 14th century the title of *cancellarius* was abolished and the *vicecancellarius* took over the leadership of the Chancellery. At the time of the Avignon Captivity, both Rome and Avignon had separate *vicecancellarii*, whose work was made much less intense by the work of the lower-ranking officials.²¹ The first of the differentiated dicasteries of the Roman Curia are the tribunals which are now classified as 'institutions of jus-

¹⁶ *Ibid.*, 361.

¹⁷ Cf. FAVIER, J., *Les finances pontificales à l'époque du Grand Schisme d'Occident* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 211), Paris 1966. SCHUCHARD, C., *Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter; 1378-1447* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 65), Roma 1987.

¹⁸ FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955) 957-959.

¹⁹ LEO X (in *Conc. Lateranense V*), *Const. Supernae dispositionis* (5 mai. 1514): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I-IX. 1923-1939. I. 101-110, especially 102-103.

²⁰ Cf. NÜSKE, G. F., *Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei, 1254-1304*, in *Archiv für Diplomatik* 20 (1974) 39-240.

²¹ *Lexikon des Mittelalters*, V. 921-925 (with detailed bibliography). FEJÉRPATAKY, L. – ÁLDÁSY, A., *Pápai oklevelek* (A magyar történettudomány kézikönyve II/4), Budapest 1926. 40-61.

tiçe', and the oldest of these is the Apostolic Penitentiary.²² The most important documents regarding the establishment of an organized functioning of the Curia before the first codification are the Constitution of Pope Martin V (1417-1431) *Romani Pontificis providentia* (1423)²³; the Bull of Pope Paul III (1534-1549) *Licet ab initio* (1542)²⁴; the Declaration of Pope Pius IV (1559-1565) *Romanum Pontificem* (1564)²⁵; the Constitution of Pope Sixtus V (1585-1590) *Immensa Aeterni Dei* (1588)²⁶; the Constitution of Pope Gregory XV (1621-1623) *Inscrutabili Divinae* (1622)²⁷; the Constitution of Pope Pius IX (1846-1878) *Romani Pontifices* (1862)²⁸; and the Constitution of Pope Pius X (1903-1914) *Sapientia Consilio* (1908) on the complete reform of the Roman Curia.²⁹

II. THE IMPACT OF THE FIRST CODIFICATION (1917)

Franz Xavier Wernz (†1914), in his fundamental work on the system of canon law³⁰, has accurately summarized the entire body of canon law concerning cardinals from the early centuries onwards, both in terms of their designation³¹, their election and creation³², their duties and rights³³, their dignity³⁴, and the functioning of their college and their activities in the dicasteries³⁵ (supplemented by canons and the institutional historical background in relation to the *Rota Romana*³⁶, the *Camera Apostolica*³⁷, the *Signatura Apostolica*³⁸, the *Da-*

²² BRAMBILLA, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

²³ Cf. SISSON, K. – LARSON, A. A. (ed.), *A Company of the Medieval Papacy. Growth of an Ideology and Institution*, Leiden-Boston 2016. 279.

²⁴ *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, VI. 344.

²⁵ GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 188-190.

²⁶ *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, VIII. 994-995.

²⁷ GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 381-385.

²⁸ *Ibid.*, II. 950.

²⁹ GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, III. 726-736. For the detailed development of the institutional history of the Roman Curia, cf. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 63-66, 103-105, 182-187, 290-300.

³⁰ WERNZ, X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II. Romae 1899.

³¹ *Ibid.*, II. 702-706.

³² *Ibid.*, II. 706-711.

³³ *Ibid.*, II. 711-716.

³⁴ *Ibid.*, II. 716-718.

³⁵ *Ibid.*, II. 740-770.

³⁶ *Ibid.*, II. 770-772.

³⁷ *Ibid.*, II. 773-774.

³⁸ *Ibid.*, II. 774-776.

*taria Apostolica*³⁹, the *Poenitentiaria Apostolica*⁴⁰, the *Cancellaria Apostolica*⁴¹, and the *Secretaria Brevium*⁴²). His work had a profound influence on setting the discipline and its structural division, as laid down by the first codification.⁴³ In addition, the most detailed canonical explanation of the College of Cardinals can be found in the Constitution of Pope Benedict XV (1914-1922) *Ex actis*, issued on February 1st 1915, shortly before the CIC (1917).⁴⁴

The CIC (1917), in addition to the other regulations located thematically in the Code, dedicates Chapter 3 of Title VII of Book I to summarize the discipline concerning the cardinals of the Holy Roman Church (Cann. 230-241).⁴⁵ This chapter is immediately followed by a detailed description of the Roman Curia (Cann. 242-264), in which play fundamental roles those who hold cardinal dignity (i.e. congregations, courts, other offices).⁴⁶ The disciplinary system of the CIC (1917) follows fairly closely the principles which had been laid down in the legislation of the 16th and 17th centuries. It contains the general regulations for the Roman Curia in Chapter 4 of Title VII of Book I (Cann. 242-245). This is followed by the traditional division into three categories (Cann. 246-264). The first article deals with congregations (*De sacris Congregationibus*) [Cann. 246-257]: *S. Officii, SC. Consistorialis; SC. Concilii; SC. negotiis religiosorum; SC. de Propaganda Fide; SC. sacrorum rituum; SC. Caerimonialis; SC. pro negotiis ecclesiasticis extraorsinariis; SC. de Seminariis et Universitatibus studiorum; SC. pro Ecclesia orientali*⁴⁷. The second article lists the tribunals of the Roman Curia (*De Tribunalibus*) in two canons only (Cann. 258-259): *S. Paenitentiaria Apostolica; S. Rota Romana; Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae*⁴⁸. Finally, the third article covers the offices of the Roman Curia (*De Officiis Curiae Romanae* – Cann. 260-263): *Cancellaria Apostolica; Dataria Apostolica; Camera Apostolica; Secretaria Status; Secretariae Brevium ad Principes et epistolarum latinarum*⁴⁹. This list needs to be supplemented by the various commissions regulated by papal norms outside the text of the CIC (1917), such as *Pontificia Commissio de re biblica* (Leo XIII, October 3rd 1902), *Pontificia Commissio ad Codicis cano-*

³⁹ *Ibid.*, II. 776-778.

⁴⁰ *Ibid.*, II. 778-782.

⁴¹ *Ibid.*, II. 782-784.

⁴² *Ibid.*, II. 785-786.

⁴³ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Justinian Serédi OSB's personal contribution in the codification of the CIC (1917)*, in *Ephemerides iuris canonici* 58 (2018) 211-219.

⁴⁴ BENEDICTUS XV, Const. *Ex actis* (1 febr. 1915): *AAS* 7 (1915) 229-231.

⁴⁵ In detail, cf. SIPOS, I., *Katolikus egyházjog*, Pécs 1943.³ 60-61. KOENIGER, A. M., *Katholisches Kirchenrecht*, Freiburg im Breisgau 1926. 196-199.

⁴⁶ KOENIGER, A. M., *Katholisches Kirchenrecht*, 199-203.

⁴⁷ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, I. Parisiis.Brugis 1963. 333-344.

⁴⁸ For explanation, cf. *Ibid.*, I. 344-346.

⁴⁹ For explanation, cf. *Ibid.*, I. 346-347.

nes authentice interpretandos (Benedict XV, September 15th 1917), *Comissio Vulgatae versioni Bibliorum emendandae* (Benedict XV, November 23rd 1914), etc.⁵⁰

Much later, between 1965 and 1975, as a consequence of the changes in international law after 1917 (i.e. Lateran Treaty of February 11th 1929)⁵¹, Pope Paul VI (1963-1978), following the decisions of the Second Vatican Council (1962-1965), and taking into account further canon law changes at the papal level, introduced a series of essential and interrelated reforms in the functioning of the Roman Curia and the competences of the individual dicasteries, between 1965 and 1975.⁵² Its legislative process was not through the amendment of the CIC (1917), but independently dealt with the new regulations on the Curia.⁵³ The obvious explanation for this was that a complete revision of the CIC (1917) was already under way, but in the meantime it seemed essential to define those changes within the Curia which were absolutely necessary to enable the supreme authority of the Church to function in a proper and balanced way, considering the new circumstances and the new problems which had arisen.⁵⁴ On the other hand, this separate regulation also had a fundamental influence on the subsequent canonical arrangements of the Roman Curia, since it showed that its regulation outside the Code in a separate apostolic constitution was more logical and manageable than its incorporation into the revised Code. It can be seen that the crucial importance for the functioning of the canon law system lies in its stability and predictability, which is thus able to ensure a uniform law abiding behavior of the universal Church. However, unlike the other areas of canon law in the Code, the canonical material on the functioning of the Roman Curia changes much more frequently. This led the legislator, Pope John Paul II, when he promulgated the revised CIC (January 25th 1983), to abstain from regulating the structure and functioning of the Roman Curia within the New Code of Canon Law, and to formulate it in a separate apostolic constitution a few years later (June 28th 1988), following the example of Pope Paul VI.⁵⁵

⁵⁰ For explanation, cf. *Ibid.*, I. 347.

⁵¹ Cf. SZUROMI, Sz. A., *An Overview on the International Relations of the Holy See Since the 'Roman Question'*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (2017) 105-117.

⁵² ARRIETA, J. I., *Curia Romana*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (ed.), *Diccionario general de derecho canónico*, II. 862-871, especially 863.

⁵³ ERDŐ, P., *Egyházjog*, nn. 967-1011.

⁵⁴ Cf. SZUROMI, Sz. A., *A latin egyházjog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig*, in *Teológia* 56 (2022) 97-109, especially 101-105.

⁵⁵ CATTANEO, A., *Le curie romaine dans la communion des Eglises: le cadre ecclésiologique de la const. ap. Pastor Bonus*, in *L'Année canonique* 33 (1990) 59-77. ARRIETA, J. I., *Curia Romana*, 863-864.

III. THE SYSTEM AND AMENDMENTS OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION *PASTOR BONUS* (1988)

It is sufficiently evident from the preceding that, after the entering into force of the New Code of Canon Law, which dedicated only two canons of general content to the question of the Curia (CIC Cann. 360 and 361), it became indispensable, for the reasons explained above, to reform the organization of the Roman Curia and its general and specific competences in a general form, therefore to promulgate the apostolic constitution which contains it. The Apostolic Constitution *Pastor Bonus* was promulgated in the summer of 1988⁵⁶ by Pope John Paul II (1978-2005).⁵⁷

If we take a glance at the structure of the document, which contains 193 articles and two appendices, we can see the similarities with the described previous legislation, but also the major differences in terminology, structure and areas of competence. I would like firstly to draw attention to the renewed structure of the apostolic constitution. It is clear that there has been a change not only in the order in which the institutions of the Roman Curia are explained, but also in the removal from the system of a number of offices which were primarily linked to the functioning of the Papal State, and whose work became redundant after February 11th 1929. The first part of the document consists of the general norms, dealing with the operational function of the Roman Curia, the general structure of the dicasteries, their procedures, their relationship with the particular churches, the role of the 'ad limina' visits, the pastoral character of the activities of the Curia (Art. 1-38). This is followed – substantially differently from the previous division – by the first place of the regulations concerning the Secretariat of State (*Secretaria Status*) of the Holy See (Artt. 39-47), as the central authority of the Roman Curia, and only then the Congregations (Congregation for the Doctrine of the Faith; Congregation for the Oriental Churches; Congregation for Divine Worship and the Sacraments; Congregation for the Causes of Saints; Congregation for Bishops [within that is named the Pontifical Latin American Commission]; Congregation for the Evangelization; Congregation for the Clergy – after that takes place the Pontifical Commission for the Cultural Goods of the Church –; Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life;

⁵⁶ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus* (28 iun. 1988): *AAS* 80 (1988) 841-912.

⁵⁷ BONNET, P. A. – GULLO, C. (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Studi Giuridici XXI), Città del Vaticano 1990. ANDRÉS, D. J., *Consigli e consiglieri al diritto serviziodel Romano Pontefice*, in *Utrumque Ius* 21 (1991) 23-48. ARRIETA, J. I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997. 299-388. DE PAOLIS, V., *La curia romana al servizio della Chiesa*, in *Chiese particolari e Chiesa universal* (Quaderni della Mendola 11), Milano 2003. 159-183. ARRIETA, J. I., *Curia Romana*, 863-870. ERDŐ, P., *Egyházjog*, nn. 955-1011. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 296-301.

Congregation for Seminaries and Institutes of Education).⁵⁸ The designation ‘Sacra’ was removed from the name of each dicastery, which previously did not refer to the ‘sacred’ nature of the institutions or to the involvement of the pope (i.e. Holy Father) in the activities of the respective institutions, but was the usual name for the institutions of the Roman imperial court. Thus, its continued existence within the ecclesiastical institutional system was not reasonable. It is also noticeable from the list that we see fundamental changes in the number and name of the individual congregations, which may also imply an extension, possible reduction or autonomy of the competence of the particular dicastery (in many cases these go back to earlier regulations by Popes Paul VI or John Paul II, which preceded the *Pastor Bonus*. After setting out the competence of the congregations, there are articles on the tribunals⁵⁹, then the pontifical commissions⁶⁰, the administrative offices⁶¹, the other institutions⁶², the advocates⁶³, and on the institutions affiliated to the Holy See⁶⁴. Within this list, I would like to draw attention to the new, separate category of ‘advocates’, the reason for which is that, in addition to the lawyers of the Rota Romana and of the canonization cases, there is a directory of advocates who, at the request of the interested parties, are entitled to represent them in their cases before the Apostolic Signatura and at the same time to assist in the conduct of hierarchical recourse to the dicasteries of the Roman Curia.

The Apostolic Constitution *Pastor Bonus*, which reflected on the traditions of the Roman Curia and the specific tasks of the new period, as well as the effective application of all this, was subject to numerous amendments between 1988 and 2022. This can be categorized mainly into three groups: a) the organizational and procedural rules, which were explained in the executive regulation issued to the Apostolic Constitution (i.e. *Regolamento*⁶⁵ or *Normae*⁶⁶); b) redistribution of competences; c) establishment of new dicasteries at different levels (or abolition of some).

Obviously, after 1988, the apostolic constitution on the Roman Curia had been amended on several occasions, during the influential pontificate of John Paul II and through the minute decisions of Pope Benedict XVI. These include

⁵⁸ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus*, Artt. 48-116.

⁵⁹ *Ibid.*, Artt. 117-130.

⁶⁰ *Ibid.*, Artt. 131-170.

⁶¹ *Ibid.*, Artt. 171-179.

⁶² *Ibid.*, Artt. 180-182.

⁶³ *Ibid.*, Artt. 183-185.

⁶⁴ *Ibid.*, Artt. 186-193.

⁶⁵ *Regolamento generale della Curia Romana* (1 iul. 1999), in PINTO, P. V. (a cura di), *Commento alla Pastor Bonus e alle norme subsidiarie della Curia Romana* (Studium Romanae Rotae; Corpus iuris canonici III), Città del Vaticano 2003. 375-471.

⁶⁶ *Normae Romanae Rotae Tribunalis* (18 apr. 1994), in PINTO, P. V. (a cura di), *Commento alla Pastor Bonus e alle norme subsidiarie della Curia Romana*, 475-552.

Pope John Paul II's *motu proprio* *Nel primo anniversario* (January 1st 1989)⁶⁷ and *Inde a Pontificatus* (March 25th 1993)⁶⁸, as well as Pope Benedict XVI's *motu proprio* *Ministorum institutio* (January 26, 2013), which, in order to ensure the effectiveness of priestly formation, transferred the supervision of seminaries to the Congregation for the Clergy.⁶⁹

IV. THE STRUCTURAL, TERMINOLOGICAL AND COMPETENCE INNOVATIONS OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION *PRAEDICATE EVANGELIUM* (2022)

The many operational changes to the Roman Curia since June 28th 1988, promulgated under both Pope John Paul II and Pope Benedict XVI (2005-2013), have significantly reorganized the scope of the activities of those central institutions which were described in *Pastor Bonus*. It is no coincidence that the so-called Council of Cardinals, established by Pope Francis on September 28th 2013 as a direct operational body composed of selected members of the College of Cardinals, has explicitly included among its primary tasks from the outset the reorganization of the Roman Curia⁷⁰ and elaboration of the new apostolic constitution.⁷¹ Pope Francis' almost nine years of active legislative work, which can be summarized as a pastoral reform of canon law, resulted in papal provisions⁷², which, as a result of ongoing consultation, led to the promulgation of the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* on March 19th 2022⁷³. The indicated apostolic constitution has become in force on June 5th 2022, replacing the previous fundamental and detailed regulations of the *Pastor Bonus* on the functioning of the Roman Curia.⁷⁴

⁶⁷ IOANNES PAULUS II, MP. *Nel primo anniversario* (1 ian. 1989): *AAS* 81 (1989) 145-148.

⁶⁸ IOANNES PAULUS II, MP. *Inde a pontificatus* (25 mart 1993): *AAS* 85 (1993) 549-552.

⁶⁹ BENEDICTUS XVI, MP. *Ministorum institutio* (16 ian. 2013): *AAS* 105 (2013) 130-135; cf. SZUROMI, SZ. A., *Old and New Emphases in Seminarian and Religious Education*, in REES, W. – KALB, H. – NIEMAND, CH. (Hrsg.), *Kanonist, Ordensmann und Gestalter. Festschrift zur Emeritierung von Univ.-Prof. Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger OPraem*, Berlin 2023. 195-205.

⁷⁰ ERDŐ, P., *Egyházjog*, n. 937.

⁷¹ FRANCISCUS, Chir., *Tra i suggerimenti* (28 sep. 2013): *AAS* 105 (2013) 875-876.

⁷² Cf. SZUROMI, SZ. A., *Sintesi delle riforme canoniche di Papa Francesco: una nuova codificazione*, in *Le caratteristiche del pontificato di Papa Francesco, in occasione del 10° anniversario della sua elezione IV*, London – Roma (videoconference: April 1st 2023).

⁷³ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium* (19 mart. 2022), Città del Vaticano 2022.

⁷⁴ SZUROMI, SZ. A., *Pastoral Legislation of Pope Francis: New Norms on Teaching and Sanctifying Mission since 2013*, in *Folia Theologica et Canonica IX* (2020) 319-332. PUIG, F., *Coordinamento ed unità di azione della Curia romana nella Costituzione apostolica Praedicate Evangelium*, in *Ius Ecclesiae* 34 (2022) 435-460; cf. SZUROMI, SZ. A., *Struttura e organizzazione della Curia Romana secondo le norme del "Praedicate Evangelium"* (19 marzo 2022) – *Una panoramica sistematica*, in *La riforma della Curia romana secondo le disposizioni di Papa Francesco*, Roma (videoconference: September 23rd 2022).

Pope Francis' comprehensive reform of the Curia is divided into eleven main units. The first two units, unlike the previous canonical legislation of similar importance at the highest level, contain a general and detailed theological introduction (Preface; Principles and criteria for the functioning of the Roman Curia).⁷⁵ Among these theological reflections are fundamental considerations such as the question of the Church's missionary conversion, the Church as the mystery of communion; the relationship between the papal primacy and the College of Bishops; the pastoral ministry of the Roman Curia; Christians as followers of the missionary spirit; the need for reform. On this last topic, the legislator underlines that reforms within the Church are not ends in themselves but means to bear witness to Christ more convincingly; to promote a more effective evangelization; to foster a more fruitful ecumenical spirit; to encourage a more constructive dialogue with all.⁷⁶

The theological – ecclesiological introduction, in accordance with the structure of the *Pastor Bonus*, is followed by the general norms, which constitute 43 articles out of the 250 articles of the entire document, and do not contain any essential difference in content compared to the previous norm.⁷⁷ Moving on to the detailed functioning of the Roman Curia, the *Praedicate Evangelium*, like *Pastor Bonus*, first discusses the competence of the Secretariat of State (*Secretaria Status*).⁷⁸ However, contrasting with the traditional dual division (Sections I-II), it distinguishes three sections in the functioning of the Curia (I. Section for General Affairs; II. Section for Relations with States and International Organizations; III. Section for Diplomatic Staff of the Holy See).⁷⁹ This is followed by a set of detailed regulations for each dicastery.⁸⁰ It is clear that this section contains the majority of changes as compared with *Pastor Bonus*. The document applies the former common – higher – designation of central organizational units in Rome in general to the official designation of specific organizational units within the Curia (i.e. *dicasterium*), which were previously at three different levels or which differed substantially from the area of activity and procedure of the congregations. Thus, the central institutions previously classified as 'congregations' are replaced by the unit of 'dicasteries', which – as a consequence of what has been described above –

⁷⁵ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, I. 1-12; II. 1-12.

⁷⁶ *Ibid.*, I. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, Artt. 1-43.

⁷⁸ *Ibid.*, Artt. 44-52.

⁷⁹ AUMENTA, S. F., *La Segreteria di Stato nella Cost. apost. Praedicate Evangelium*, in *Ius Ecclesiae* 34 (2022) 461-490; cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento del Secretario de Estado en comparación con las Constituciones Apostólicas "Pastor Bonus" y "Praedicate Evangelium"*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica "Praedicate Evangelium" III*, Los Angeles, CA – Ciudad de México – Trujillo (videoconference: February 15th 2023).

⁸⁰ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, Artt. 53-188.

includes many more curial units than were listed in the structural description of the Roman Curia since the classification of the CIC (1917). This means a descriptive list of sixteen dicasteries and their functions, in an order which also differs from previous similar lists, placing the pastoral aspect first (*Dicasterium for Evangelization; Dicasterium for the Doctrine of the Faith; Dicasterium for the Service of Charity; Dicasterium for the Eastern Churches*⁸¹; *Dicasterium for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments*⁸²; *Dicasterium for the Causes of Saints; Dicasterium for Bishops; Dicasterium for the Clergy*⁸³; *Dicasterium for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life*⁸⁴; *Dicasterium for Laity, the Family and Life*⁸⁵; *Dicasterium for Promoting Christian Unity; Dicasterium for Interreligious Dialogue; Dicasterium for Culture and Education; Dicasterium for Promoting Integral Human Development; Dicasterium for Legislative Texts*⁸⁶; *Dicasterium of Communication*). It can be noticed that the traditional names of the dicasteries have been changed in several cases. The primary reason for this, however, is that the *Praedicate Evangelium* not only elevated the commissions to the same level as the congregations by the uniform use of the term ‘dicastery’, but also modified the scope of competence of several

⁸¹ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Características operativas del Dicasterio para las Iglesias Orientales en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” VIII*, Roma – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: April 12th 2023).

⁸² Cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento del Dicasterio para los Sacramentos y el Culto Divino a partir de la comparación de las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” II*, Los Angeles, CA – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: February 8th 2023).

⁸³ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento del Dicasterio para el Clero, en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” V*, Budapest – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: March 3rd 2023).

⁸⁴ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento del Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” IV*, Los Angeles, CA – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: February 24th 2023).

⁸⁵ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Características operativas del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” IX*, Roma – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: April 12th 2023).

⁸⁶ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Características operativas del Dicasterio de los Textos de la Legislación en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” VII*, Budapest – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: March 20th 2023).

former congregations by incorporating hitherto autonomous councils and commissions as ‘sections’ of the newly formed dicasteries into some existing congregations. In this way, not only the specific scope of competences was extended, but the internal structure was restructured to enable uniform regulation of related areas (e.g., Dicastery for Culture and Education: including the areas of the Pontifical Council for Culture, catechetical, public education, higher education in the sacred sciences and Catholic universities, connecting them to the academic activities of the Pontifical Academies, as well as the aspects and individual needs of the local Bishops’ Conferences, the prelates of diocesan institutions and the major superiors of the religious institutes).⁸⁷

There are six further units after the description of the competences of the dicasteries: the institutions of justice⁸⁸ (*Apostolic Penitentiary*⁸⁹, *Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura*, *Tribunal of the Roman Rota*)⁹⁰; the institutions responsible for the management of the assets (Council for the Economy, Secretariat for the Economy, Administration of the Patrimony of the Apostolic See, Office of the Auditor General, Commission for Confidential Matters, Committee for Investments)⁹¹; offices (Prefecture of the Papal Household, Pontifical Office for Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff, Camerlengo of the Holy Roman Church)⁹²; advocates⁹³, institutions associated with the Holy See⁹⁴; and transitional norms to facilitate the rapid entering into force of the apostolic constitution.⁹⁵ It is clear from the list that the traditional cate-

⁸⁷ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, Artt. 153-162; cf. VIANA, A., *Novedades de la «Praedicate Evangelium» en cuanto a la terminología, distribución de competencias y actividad administrativa*, in *Ius Canonicum* 63 (2023) 517-539.

⁸⁸ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento de los Tribunales Apostólicos, en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” VI*, Budapest – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: March 7th 2023).

⁸⁹ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Características operativas del Dicasterio para la Penitenciaría Apostólica en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” X*, Roma – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: April 13th 2023).

⁹⁰ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, Artt. 189-204.

⁹¹ *Ibid.*, Artt. 205-227. For this question, cf. MIÑAMBRES, J., *Gli organismi economici nella Praedicate Evangelium*, in *Ius Ecclesiae* 34 (2022) 497-519. SZUROMI, SZ. A., *Características operativas del Dicasterio para la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica en comparación con las Constituciones Apostólicas “Pastor Bonus” y “Praedicate Evangelium”*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica “Praedicate Evangelium” XI*, Budapest – Ciudad de México – Trujillo (videoconferencia: April 17th 2023).

⁹² FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, Artt. 228-237.

⁹³ *Ibid.*, Artt. 238-240.

⁹⁴ *Ibid.*, Artt. 241-249.

⁹⁵ *Ibid.*, Art. 250.

gory of tribunals has also been renamed, despite the fact that the list itself contains the same three tribunals and does not refer to the Dicastery for the Doctrine of the Faith's own tribunal, which has a section exclusively for the investigation of the gravest delicts (*delicta graviora*).⁹⁶ It may be noted that Chapter VII, i.e. the institutions of finance, is a completely new entity compared to the previous legislation on the Roman Curia.⁹⁷ The number of institutions in the other mentioned categories has been considerably reduced, while the category of 'other institutions' has been completely eliminated, mainly due to the expanded contents of the chapter on 'dicasteries'.

CONCLUSION

Above, in the context of the comprehensive curial reform of March 19th 2022, I have attempted to outline the development of the Roman Curia, its connection to the Roman Imperial Curia, the stages of the centralized curial system, and the characteristics of the partial and comprehensive curial reforms which appeared in papal legislation. The presentation of this long process of canon law history has sufficiently demonstrated why the *Curia Romana*, led by the cardinals of the Curia, which professionally assists the Roman Pontiff in certain areas of his activity, is important and indispensable to the broad and responsible mission of the successor of Saint Peter in the universal Church. On the basis of the outlined overview and the use of the results of basic research, the significance of the canon law status both before and after the Council of Trent, and essentially until the first codification (CIC [1917]), which influenced the comprehensive curial reform of Pope Paul VI and Pope John Paul II, has been properly supported. The text and structure of the *Praedicate Evangelium* revealed clearly that one of Pope Francis' main goals – the reorganization of the functioning of the Roman Curia – fits perfectly into the pastoral reform he has consistently carried out over the past ten years. While presenting the new structure and functioning of the Curia, I have focused on a comparison of the system and competences canonically established by *Pastor Bonus* and *Praedicate Evangelium*, in order to make it evident that the reform is, in fact, a shift of emphases (as – in my opinion – it can be also identified unambiguously in the new codification process). Although the names of many dica-

⁹⁶ *Ibid.*, Art. 76 §1; cf. SZUROMI, SZ. A., *Las características del funcionamiento del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, en comparación con las Constituciones Apostólicas "Pastor Bonus" y "Praedicate Evangelium"*, in *El funcionamiento de la Curia Romana a la luz de las disposiciones de la Constitución Apostólica "Praedicate Evangelium" I*, Los Angeles, CA – Ciudad de México – Trujillo (videoconference: February 3rd 2023).

⁹⁷ Cf. SOLÁ-GRANELL, P., *Los organismos económicos tras la reforma de la Curia Romana*, in *Ius Canonicum* 63 (2023) 595-617.

steries – central institutions of the Roman Church – have been changed, their competences have been extended, and many offices, councils, etc., dating back to the early times, have been removed from the text of the new apostolic constitution, nevertheless it is evident that the present legislation, which took its place outside the current Code of Canon Law, covers the areas concerned by *Pastor Bonus* in its entirety. Moreover, the incorporation of inter- and multi-disciplinarity into the new legislation can maintain a more vivid and balanced relationship within the Roman Curia with all the areas and competent ecclesiastical authorities that are in some way related to those issues which are discussed in the chapters of the *Praedicate Evangelium*.

Abstract

The Roman Curia has specific pastoral, ecclesiastical and ministerial functions. These are carried out in a particular way in close collaboration with the Roman Pontiff, in the exercise of his supreme pastoral office, acting on behalf of the Pope, thus facilitating the work of the Apostolic Holy See in the universal Church. Consequently, when certain offices of the Curia exercise ecclesiastical governmental power, this is considered as ordinary deputy power (see CIC Can. 360). Understanding all this, it is necessary to briefly recall the gradual development of the Roman Curia; the importance of the first codification; the Apostolic Constitution of “Pastor Bonus” (June 28th 1988), which was in force until June 4th 2022 and which regulated the jurisdiction and functioning of the Curia and its entities; as well as the structural, terminological and competency innovations of the Apostolic Constitution “Praedicate Evangelium”, promulgated on March 19th 2022 and entering into force on June 5th 2022. Pope Francis’ most recent document on reorganization of the functioning of the Roman Curia fits perfectly into the pastoral reform he has consistently carried out over the past ten years.

Astratto

La Curia Romana ha specifiche funzioni pastorali, ecclesiastiche e ministeriali. Queste vengono svolte in modo particolare in stretta collaborazione con il Romano Pontefice, nell’esercizio del suo supremo ufficio pastorale, agendo in nome del Papa, facilitando così l’opera della Santa Sede Apostolica nella Chiesa universale. Di conseguenza, quando alcuni uffici della Curia esercitano la potestà di governo ecclesiastico, questa viene considerata come potestà ordinaria vicaria (cfr. CIC Can. 360). Per comprendere tutto ciò, è necessario ricordare brevemente lo sviluppo graduale della Curia romana; l’importanza della prima codificazione, la Costituzione Apostolica “Pastor Bonus” (28 giugno 1988), che è stata in vigore fino al 4 giugno 2022 e che ha regolato la giurisdizione e il funzionamento della Curia e dei suoi enti; nonché le innova-

zioni strutturali, terminologiche e di competenza della Costituzione Apostolica “Praedicate Evangelium”, promulgata il 19 marzo 2022 ed entrata in vigore il 5 giugno 2022. L’ultimo documento di Papa Francesco sulla riorganizzazione del funzionamento della Curia Romana si inserisce perfettamente nella riforma pastorale che ha portato avanti con coerenza negli ultimi dieci anni.

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

PROCEEDINGS OF THE 'GREAT MISSION COMMANDMENT'
PROJECT OF THE INTERNATIONAL CANON LAW
HISTORY RESEARCH CENTER, I

Péter ERDŐ – Julio GARCÍA MARTÍN, CMF

LA MISSIONE COME PRINCIPIO ORGANIZZATIVO DELLA CHIESA*

La missione dei laici, dei presbiteri e dei vescovi

PREMESSE; I. LA MISSIONE RICEVUTA NEI SACRAMENTI DEL BATTESIMO E DELLA CONFERMAZIONE; II. LA MISSIONE DEL PRESBITERO COME PRINCIPIO ORGANIZZATIVO, 1. *La missione speciale del singolo presbitero*, 2. *Il rapporto tra la missione dei presbiteri e dei laici*, 3. *L'aspetto comunitario della missione del presbitero*, 4. *L'aspetto comunitario della missione presbiterale nella Chiesa particolare*, 5. *L'aspetto universale della missione del presbitero*; III. LA MISSIONE DEL VESCOVO E LE SUE CONSEGUENZE ISTITUZIONALI, 1. *La dimensione universale e comunitaria dell'episcopato*, 2. *La missione episcopale nella Chiesa particolare*; CONCLUSIONE

PAROLE CHIAVE: missione, organizzazione della Chiesa, sussidiarietà, presbiteri, vescovi, laici

KEYWORDS: mission, organization of the church, subsidiarity, presbyters, bishops, laity

PREMESSE

L'appartenenza organica del diritto canonico alla realtà teologica della Chiesa viene messa in rilievo ultimamente da Papa Francesco che afferma: «Siamo abituati a pensare che il diritto canonico e la missione di diffondere la buona notizia di Cristo siano due realtà separate. Invece è decisivo scoprire il nesso che le unisce all'interno dell'unica missione della Chiesa»¹. In tal senso tutto il diritto canonico può essere considerato come *norma missionis*².

La ragion d'essere della Chiesa è la missione di Cristo che va continuata dalla Chiesa attraverso la storia dell'umanità³. A questa missione, cioè all'esercizio della triplice funzione di Cristo, tutti i membri della Chiesa sono chiamati a partecipare (cf per es. cc. 204, § 1; 781; 747, § 1; 835). Tale parte-

* La presente pubblicazione riproduce, con alcune modifiche ed aggiornamenti, il nostro articolo: *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 425-454.

¹ FRANCISCUS, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al corso di formazione per gli operatori del diritto, promosso dal Tribunale della Rota Romana* (18 feb. 2023): *Communicationes* 55/1 (2023) 108.

² Cf per es. GHERRI, P., *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris* 91 (2018) 83-120.

³ Cf GARCÍA, J., *L'azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica*, Roma 1993. 9-13, 16-22.

cipazione però viene compiuta secondo la condizione di ciascun fedele e i compiti loro assegnati (cf c. 204, § 1; 208). La condizione dei fedeli – prescindendo per adesso dagli altri possibili significati del termine nel Codice di diritto canonico vigente⁴ – consiste, nella Chiesa, principalmente nel loro essere laici o nell'essere costituiti «ministri sacri» (c. 207, § 1). Molti interpreti qualificano come «condizione» pure lo stato dei consacrati mediante la professione dei consigli evangelici (cf c. 207, § 2).

Per aver chiare le conseguenze giuridiche esistenti e possibili, rilevanti per l'organizzazione dell'attività della Chiesa, giova esaminare il contenuto della missione ricevuta nel battesimo e nella cresima o ottenuta nei diversi gradi dell'ordine sacro, ovvero, collegata allo stato della vita consacrata. Nella presente ricerca ci occuperemo soprattutto degli aspetti della missione con riferimento al presbiterato e all'episcopato.

I. LA MISSIONE RICEVUTA

NEI SACRAMENTI DEL BATTESIMO E DELLA CONFERMAZIONE

La missione che i fedeli sono chiamati ad esercitare in base al loro battesimo è la stessa missione di Cristo. Per cui anch'essa ha una dimensione universale e ne scaturiscono i doveri (cf cc. 209, § 2; 210) verso la Chiesa universale e particolare, ma ne scaturiscono anche i diritti (cf per es. cc. 211; 215; 216; 225, § 1)⁵. Tutto ciò si riferisce in modo speciale ai laici, la condizione dei quali, riguardo alla loro missione ecclesiale, si basa soprattutto sui due sacramenti del battesimo e della cresima (cf c. 225, § 1). La specificità della missione «dei laici consiste poi nell'animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali»⁶. Lo stato coniugale aggiunge altre missioni specifiche a questa fondamentale (cf c. 226, § 1).

Da questo dato teologico segue il riconoscimento dell'autonomia dei laici nelle cose temporali (cf c. 227), sempre con la dovuta attenzione riguardo alla dottrina della proposta dal magistero della Chiesa. Qui si tratta di un'attività ecclesiale, ma non ecclesiastica nel senso di una funzione pubblica, esercitata in nome della Chiesa.

⁴ Cf per es. cc. 96-112 (Tit. a.c. 96: «De personarum physicarum condicione canonica»), 155. OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1983. 82-83.

⁵ Cf GARCÍA, J., *Deber de todo el pueblo de Dios para con las misiones «Ad Gentes»*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 73 (1992) 217-242.

⁶ Cf LG 17; 33; AG 35; 36; 41; IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Christifideles laici* (30 dec. 1988) 35; IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptoris missio* (7 dec. 1990) 71; cf CIC c. 225.

Però i laici possono essere assunti dalla gerarchia a cooperare in determinate funzioni pubbliche⁷, cioè in vari uffici e incarichi nella Chiesa (c. 228, § 1). Queste funzioni pubbliche vengono però esercitate dai laici in due modi fondamentalmente diversi: alcune in adempimento della loro propria missione, altre invece in sostituzione dei ministri ordinati⁸. Per le funzioni specificamente 'laicali', nell'ordine delle cose temporali – che però anch'esse costituiscono un esercizio della missione generale del cristiano –, ma anche per quelle funzioni pubbliche che vengono loro affidate dalla gerarchia, ma non a sostituzione dei chierici, sembra che valga il principio della sussidiarietà (in senso stretto), che invece non si applica per le funzioni di supplenza⁹ (per queste vale invece la sussidiarietà in modo inverso). La sussidiarietà evidentemente non rende superfluo l'incarico proveniente dal Superiore gerarchico. Tale incarico o missione però può esser data, e i competenti sono spesso invitati dal diritto a dare tali incarichi, ai laici che, anche in queste funzioni pubbliche, esercitano la loro missione propria di cristiani. I parroci, per esempio, devono riconoscere e promuovere il ruolo che hanno i fedeli laici nella missione della Chiesa, favorendo le loro associazioni che si propongono finalità religiose. Sono invitati anche a collaborare con il vescovo e con il presbitero della diocesi e ad impegnarsi perché i fedeli si prendano cura di favorire la comunione parrocchiale e si sentano membri sia della diocesi che della Chiesa universale, e perché partecipino e sostengano le opere destinate a promuovere la comunione (cf c. 529, § 2).

II. LA MISSIONE DEL PRESBITERO COME PRINCIPIO ORGANIZZATIVO

1. La missione speciale del singolo presbitero

Il sacramento dell'ordine, nel grado del presbiterato, conferisce una missione specifica che consiste nella partecipazione al sacerdozio di Cristo in modo sostanzialmente diverso da quella dei laici, e non soltanto con riguardo al grado (cf per es. c. 835, § 2; *LG* 10b; 28; 41). Ma bisogna precisare il contenuto teologico e allo stesso tempo giuridico-istituzionale di questa missione, per

⁷ Cf ERDÖ, P., *Il senso della capacità dei laici agli uffici nella Chiesa*, in *Fidelium lura* 2 (1992) 165-186.

⁸ Cf ERDÖ, P., «*Sacra ministeria*» e *funzioni pubbliche nella Chiesa*, in *Folia Theologica* 4 (1993) 71-72; ID., *Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum*, in *Periodica* 81 (1992) 191-194. ID., *Laikale Kirchenämter und kirchliches Arbeitsverhältnis mit beson derer Rücksicht auf Ungarn*, in *Folia Theologica* 3 (1992) 112-115. ID., *Elementos de un sistema de las funciones publicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico*, in *Ius Canonicum* 33 (1993) 551-552.

⁹ Cf per es. ERDÖ, P., *Laikale Kirchenämter*, 115-116.

vederne le conseguenze giuridiche organizzative e concrete nell'ordinamento positivo della Chiesa.

La missione speciale delle persone, che abbiano ricevuto il sacramento dell'ordine, si chiama molto spesso, nei testi del Vaticano II e nei due Codici, «sacrum ministerium»¹⁰. Il ministero sacro che si riceve nei vari gradi, si concretizza nell'esercizio di diverse funzioni particolari sia stabili che occasionali. Esaminiamo allora, quali siano i contenuti principali di questo ministero sacro.

Un aspetto centrale della missione del presbitero, ma anche del cristiano in genere, è la celebrazione eucaristica. Infatti, per *l'eucaristia* vive e cresce la Chiesa, viene significata e prodotta la sua unità ed edificato il popolo di Dio (cf c. 897). È proprio per il sacro ministero – soprattutto ma non esclusivamente quello eucaristico – che esiste nella Chiesa l'ordine sacro (cf *LG* 10 b)¹¹. Tale importanza dell'eucaristia è il motivo per cui il legislatore invita tutti i sacerdoti alla celebrazione frequente (cf c. 904) e impone anche l'obbligo ai fedeli di partecipare alla messa ogni domenica e le altre feste di precetto (c. 1247). In base a questa modalità di esercitare la propria missione, il presbitero ha il diritto di essere ammesso a celebrare in una chiesa, anche se è sconosciuto a patto che esibisca le lettere commendatizie del proprio Ordinario o del suo Superiore (cf c. 903). Un altro aspetto giuridico, che dimostra il riconoscimento della specifica missione eucaristica dei presbiteri (e di tutti i sacerdoti), consiste nel fatto che il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* riconosce il diritto di tutti i sacerdoti a celebrare la sacra liturgia sull'altare di qualsiasi chiesa cattolica (cf *CCEO* c. 705, § 1).

Anche per gli *altri sacramenti* e le altre funzioni liturgiche, che appartengono alla missione esclusiva o almeno a quella speciale dei sacerdoti, esiste una lunga serie di norme giuridiche che regolamentano l'esercizio concreto delle medesime. Tutte queste azioni contribuiscono eminentemente all'edificazione della Chiesa. Come insegna il Concilio: «Cristo, consacrato e mandato nel nome del Padre (cf. *Gv.* 10,36), per mezzo dei suoi apostoli, ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa. Così il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi» (*LG* 28). La missione dei sacerdo-

¹⁰ Cf OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma 1967. 303-304, 438-439. ID., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1984. 277 («Ministerium sacrum»). ŽUŽEK, I., *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma 1992. ERDŐ, P., *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, in *Periodica* 78 (1989) 411-436.

¹¹ Cf IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992) 16. ERDŐ, P. *Elementos*, 545.

ti (e così anche dei presbiteri), come continuazione piena e speciale della missione di Cristo, costituisce quindi l'attività in cui agisce *principalmente* il mistero di Cristo nella storia e nella Chiesa (OT 14 a).

Un altro aspetto specifico della missione del presbitero è quella di *annunziare il Vangelo* in veste di cooperatore dei Vescovi (cf c. 757), perché sui Vescovi viene senz'altro insegnato che sono i successori degli apostoli, messaggeri principali della parola e moderatori dell'esercizio di tutto il ministero della parola nella Chiesa particolare (cf c. 756, § 2). Da questo dato teologico discende nella legislazione vigente che il presbitero con la stessa ordinazione riceve il diritto («*Presbyterorum [...] proprium est Evangelium Dei annuntiare*»), ma anche l'obbligo di annunziare la parola di Cristo (cf c. 757). Dalla missione speciale dei sacerdoti, nell'ambito del servizio della parola e dei sacramenti, scaturisce anche il diritto dei fedeli a ricevere dai sacri pastori gli aiuti spirituali derivanti dalla parola e dai sacramenti (cf c. 213).

Nel quadro della continuazione speciale della missione di Cristo sono i sacerdoti che compiono in forma completa anche il *ministero del governo*. «Il sacerdote ministeriale – secondo il Concilio –, con la potestà sacra di cui è investito forma e regge il popolo sacerdotale» (LG 10). «I ministri infatti, che sono dotati di sacra potestà, sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18). Il Codice, da parte sua, concretizza giuridicamente questa missione di governo attraverso la norma generale, secondo cui sono abili alla potestà di governo coloro che sono insigniti dell'ordine sacro (cf c. 129, § 1). È per questo che solo i chierici possono ottenere uffici – ma certamente anche altre funzioni non così stabili come l'ufficio¹² – che richiedono la potestà di ordine o la potestà di governo ecclesiastico (cf c. 274)¹³.

¹² Per alcuni specialisti autorevoli la distinzione tra la capacità dei chierici alla potestà di governo e la capacità dei laici alla cooperazione nell'esercizio della medesima sta nel fatto che i primi la ricevono per ufficio e i secondi soltanto per delega: cf GUTIÉRREZ, A., *Canones circa instituta vitae consecratae et societates vitae apostolicae vagantes extra partem eorum propriam*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionaria* 64 (1983) 90-96, specialmente 92. STICKLER, A. M., *De potestatis sacrae natura et origine*, in *Periodica* 71 (1982) 65-92; Id., *Origine e natura della «sacra potestas»*, in GHERRO, S. (a cura di), *Studi sul primo libro del Codex iuris canonici*, Padova 1993, 87-89. È da notare che il c. 371, § 1 CCEO, coerentemente anche con i cc. 979, § 2 e 1087, § 2 CCEO (cf anche cc. 129, § 2 e 1421, § 2 CIC), dice: «I chierici, in possesso dei requisiti canonici, hanno il diritto di ottenere dal proprio Vescovo eparchiale un qualche ufficio, ministero o incarico da esercitare a servizio della Chiesa» (sottolineatura nostra). Il rispettivo canone del CIC (cf c. 274, § 1), il quale si riferisce piuttosto alla capacità giuridica di ottenere *certi uffici*, non è in contraddizione con la disposizione del c. 371, § 1 CCEO.

¹³ Sulla recente discussione circa il senso di questi dati teologici o disciplinari vedi per es.: ERDÓ, P., *Il sacramento dell'ordine e il potere di governo ecclesiastico*, in *Ius Ecclesiae* 35 (2023) 659-668.

Cosicché l'ufficio che comporta la piena cura delle anime, per adempiere la quale si richiede l'esercizio dell'ordine sacerdotale, non può essere conferito validamente che ad un sacerdote ordinato (cf c. 150).

2. Il rapporto tra la missione dei presbiteri e dei laici

Nel quadro della missione speciale dei presbiteri (o dei sacerdoti in genere) ci sono delle funzioni concrete per l'esercizio delle quali sono ontologicamente capaci anche i laici (per es. la distribuzione della comunione). Eppure queste funzioni appartengono specialmente alla missione dei ministri sacri. Nel caso di mancanza o scarsità di questi ultimi, i laici possono essere assunti per alcuni uffici o incarichi ecclesiastici che rientrano nella categoria delle funzioni proprie dei sacerdoti (cf per es. c. 517, § 2). Così, per esempio, nel campo della funzione di santificazione (il cui esercizio viene congiunto talvolta con quello del ministero d'insegnare) vale il principio secondo cui, ove la necessità della Chiesa lo suggerisca, i laici possono supplire ad alcune funzioni dei sacerdoti (cf c. 230, § 3). Lo stesso fenomeno si riscontra anche nella funzione di insegnare (cf per es. cc. 230, § 3; 785, § 1). Anche la capacità dei laici di ricevere dall'autorità ecclesiastica un mandato di insegnare le scienze sacre presso le facoltà ecclesiastiche (cf c. 229, § 3) ha un aspetto simile. Questo lavoro appartiene in modo specifico inoltre, in modo prevalente, alla missione dei sacerdoti. In questo caso il laico non sostituisce il sacerdote nell'esercizio di tale funzione, ma realizza la propria missione di cristiano, dandosi però una preferenza teologica e giuridica per le persone insignite dal sacro ordine. Il rispettivo canone, tuttavia, non stabilisce neppure la preferenza giuridica (cf per es. c. 253, § 1), ma le norme applicative contengono tale distinzione¹⁴.

Dalla specificità della funzione di predicare, che corrisponde alla missione propria dei sacerdoti (cf *LG* 28)¹⁵ (presbiteri e vescovi), discende il diritto dei fedeli di ricercare e ricevere la parola di Dio dalle labbra dei sacerdoti (cf c. 762). I sacerdoti quindi – anche per questo diritto dei fedeli, ma soprattutto direttamente per la loro missione ricevuta da Cristo (cioè per la loro partecipazione specifica alla sua triplice funzione: cf *Mt* 28,16-20; c. 1008) – sono anche tenuti a pronunziare una omelia nei giorni di domenica e nelle

¹⁴ Cf CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Instr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 mart. 1985), n. 33: OCHOA, X. (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, VI. Roma 1987. 9085 («Pro disciplinis sacris Professores sint communiter sacerdotes»). IOANNES PAULUS II, Disc. *Ad quosdam Germaniae episcopos limina Apostolorum visitantes* (14 dec. 1992), nr. 7: *AAS* 85 (1993) 993 («Professoren an theologischen Fakultäten in der Regel Priester sein sollen»). ERDŐ, P., *Elementos*, 546.

¹⁵ Cf LÜDICHE, K. (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Essen 1985ss. 764/1 (MUSSINGHOFF, H.).

feste di precetto (cf c. 767, § 2). In questo contesto si comprende perché il legislatore riservi l'omelia della messa ai sacerdoti e ai diaconi (cf c. 767, § 1)¹⁶.

3. *L'aspetto comunitario della missione del presbitero*

Il sacro ministero in sé contiene già un riferimento fondamentale all'intera comunità dei fedeli. Come sintetizza chiaramente Salvatore Berlingò, la rispettiva dottrina magisteriale: «(...) il ministero degli ordinati risulta *oggettivamente* più immedesimato con la dimensione comunitaria degli interessi dei fedeli e appare più direttamente inteso all'obiettivo dell'unità (per quanto pluriforme) della Chiesa. Per tale ragione l'ordine dei chierici è rappresentativo dell'ufficio di Cristo *capo* del corpo mistico»¹⁷. Oltre a questo aspetto comunitario generale del ministero, però, il presbiterato comporta anche una relazione specifica tra quelli che sono stati assunti in questo sacro ordine.

Il presbitero, per la sua ordinazione, è in rapporto di valore teologico con gli altri presbiteri¹⁸. Il *Presbyterorum ordinis*, al n. 8, infatti, insegna: «I presbiteri, costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono tutti tra loro uniti da intima fraternità sacramentale». Questo si riferisce a tutti i membri dell'ordine del presbiterato in tutta la Chiesa. Per questo, alcuni autori sono arrivati all'idea di equiparare in un certo modo l'ordine presbiterale al collegio dei Vescovi¹⁹. Certamente, il Concilio non parla di un presbitero della Chiesa universale comprendente sia i presbiteri che i vescovi, bensì di un unico

¹⁶ Per alcuni autori l'omelia costituisce già una specie di attività dei ministri sacri, la quale ontologicamente non può essere esercitata dai laici a causa della rappresentanza di Cristo capo da parte dei ministri sacri; cf ERRÁZURIZ, C. J., *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991. 221. DV 24; AA 6; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Risposta (26 mai 1987): AAS 79 (1987) 1249. Il c. 767, § 1 parla espressamente di riserva. Dato che la riserva è una disposizione che vieta l'esercizio di qualche attività a delle persone che di per sé ne sarebbero capaci, certi specialisti, pur non negando la preferenza dei chierici in questo campo, affermano la capacità ontologica dei laici a tenere omelia nella messa: cf URRUTIA, F. J., *Responsa Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando*, in *Periodica* 77 (1988) 613-624.

¹⁷ BERLINGÒ, S., *Dal «mistero» al «ministero»: l'ufficio ecclesiastico*, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 95-120, specialmente 106.

¹⁸ Per le origini di questo aspetto del presbiterato vedi per es. ERDŐ, P., *Lo spirito del presbitero. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165-179 = ID., *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale*, a cura di ESPOSITO, B. (Facoltà di san Pio X, Ius Canonicum, Monografie 24), Venezia 2021. 423-439.

¹⁹ Cf HÖFER, J. – RAHNER, K. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare*, I, Freiburg-Basel-Wien 1966. 252 (GRILLMEIER, A.: «Eben wegen der Verwirklichung wahren Priestertums in den Presbytern besteht zwischen Ihnen und dem Ordo der Bischöfe [wie auch dem Einzelbischof] eine solche Gemeinschaft, dass sich aus beiden ein einziges Presbyterium bildet»).

presbiterio formato dai presbiteri nella Chiesa particolare (cf *LG* 28)²⁰. Sulla questione dell'appartenenza del vescovo al presbiterio diocesano ritorneremo in seguito.

Una forma istituzionale eminente dei legami di fraternità speciale tra presbiteri – pur appartenenti al presbiterio di diverse diocesi – consiste nella comunità del ministero negli istituti religiosi clericali, o anche nelle società di vita apostolica dello stesso tipo. I presbiteri di un istituto religioso clericale, infatti, realizzano il proprio ministero sacerdotale in forma comune ed organizzata, ma non nella forma del presbiterio di una sola diocesi. Rappresentano, quindi, il livello sopradiocesano del carattere comunitario della missione presbiterale. Una simile affermazione può valere anche per le associazioni clericali nazionali e internazionali, riconosciute o anche raccomandate dal diritto canonico (cf cc. 298; 302; 312; 278, §§ 1 e 2). Tali società «assumono l'esercizio dell'ordine sacro» (c. 302) e «mediante una regola di vita adatta (...) e mediante l'aiuto fraterno, stimolano alla santità nell'esercizio del ministero e favoriscono l'unità dei chierici fra di loro e col proprio vescovo» (c. 278, § 2). Per facilitare la realizzazione di questo aspetto del loro ministero, i candidati al sacerdozio devono esser formati nel seminario in modo tale che possano collaborare non solo con il proprio vescovo, ma anche con i loro fratelli nel presbiterato (cf c. 245, § 2).

4. L'aspetto comunitario della missione presbiterale nella Chiesa particolare

Parlando dell'aspetto comunitario sopraindicato del ministero sacerdotale, il Concilio lo applica con un accento eminente alla Chiesa particolare, dicendo che i presbiteri «(...) in modo speciale (...) formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono assegnati sotto il proprio vescovo» (*PO* 8). Il presbiterio, infatti, è un elemento costitutivo della diocesi, come risulta già dalla definizione conciliare della medesima (cf *CD* 11), ma anche dal Codice vigente (cf c. 369), che mette in evidenza come la diocesi sia quella porzione del popolo di Dio che viene affidata al vescovo con la cooperazione del suo presbiterio. In questo modo il Codice mette in evidenza il rapporto esistente tra i ministri sacri e i fedeli. La missione dei presbiteri è dunque costitutiva per la Chiesa, in quanto questi sono parte del presbiterio unito al vescovo. Per questo, è un'esigenza teologica che tutti i presbiteri appartengano al presbiterio di qualche Chiesa particolare.

L'importanza teologica del presbiterio viene concretizzata giuridicamente in numerosi canoni (così per es. cc. 245, § 2; 369; 400, § 2; 495, § 1; 499; 529,

²⁰ Cf CORECCO, E., *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in *Servizio migranti* 11 (1983) 358.

§ 2; 713, § 3, 757). Merita un'attenzione particolare la norma che ricollega il lavoro del parroco a tutto il presbiterio della diocesi (c. 529, § 2). Anche il consiglio presbiterale (cf PO 7)²¹ costituisce una (ma certamente non la sola e nemmeno quella unica importante) espressione giuridico-positiva della realtà teologico-istituzionale precanonica del presbiterio²². Altre istituzioni, considerate come esempi per la realizzazione giuridica del ruolo del presbiterio, sono anche il collegio dei consultori (cf c. 502)²³, ma pure il gruppo dei parroci, costituito dal consiglio presbiterale, dal quale il vescovo sceglie volta per volta due membri che vengono consultati nei singoli casi di rimozione o di trasferimento dei parroci (cf cc. 1742, § 1; 1745, 2°; 1750)²⁴. Non si può negare il rapporto intrinseco neppure tra i capitoli (cf cc. 503-510) e il presbiterio della diocesi. Malgrado la presenza dei laici al sinodo diocesano, secondo il diritto più recente, anche tale sinodo – sia per la sua origine storica²⁵ che per il suo carattere tuttora specialmente rappresentativo dei presbiteri (cf cc. 460; 461, § 1; 463, § 1, 4° e 8°) – costituisce un'espressione istituzionale della collaborazione del presbiterio con il vescovo. Forme istituzionali analoghe si riscontrano anche nelle Chiese cattoliche orientali, così sono, ad esempio, il consiglio presbiterale e il collegio dei consultori (cf CCEO cc. 264-271). Anche l'istituto dei vicari foranei nella Chiesa latina (cf cc. 553-555) o quello dei protopresbiteri nelle Chiese orientali (cf CCEO cc. 276-278) hanno una relazione con il carattere comunitario della missione dei presbiteri. Il c. 757 inoltre, come dicevamo sopra, mette in relazione l'esercizio del ministero del singolo presbitero con il vescovo e con tutto il presbiterio. Qui si distingue nettamente il vescovo dal suo presbiterio.

²¹ Cf PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae* (6 aug. 1966), 1, 15, 17: AAS 58 (1966) 766-767.

²² Cf VALDRINI, P., *Presbyterium*, in *Catholicisme hier – aujourd'hui – demain*, XI. Paris 1988. 835-837; vedi già BEYER, J., *Le conseil presbytéral*, in *L'Année Canonique* 15 (1971) 83-95. SCHMITZ, H., *Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs*, in LISTL, J. – MÜLLER, H. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983. 355-359 (356: «Der Priesterrat ist Repräsentanz des Presbyteriums der Diözese»; con bibliografia). KOTZULA, S., *Der Priesterrat. Ekklesiologische Prinzipien und (canonistische Verwirklichung)*, Leipzig 1983.

²³ Cf VALDRINI, P., *Presbyterium*, 837-838. NGUYEN VAN HIEN, M., *Collège des consultants diocésains et conseil presbytéral. Points de dissemblance*, in *L'Année Canonique* 20 (1976) 111-124. SCHMITZ, H., *Die Konsultationsorgane*, 359 («Das Konsultorenkollegium ist [...] ein vom Bischof gebildeter Ausschuss des Priesterrats»).

²⁴ Cf VALDRINI, P., *Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs*, in *L'Année Canonique* 28 (1984) 83-89. ID., *Presbyterium*, 838. COCCOPALMERIO, F., *De causis ad amotionem parochorum requisitis (cann. 1740-1741)*, in *Periodica* 75 (1986) 273-302.

²⁵ Cf per es. GAUDEMET, J., *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique. II^e partie. Le gouvernement local* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident VIII/2), Paris 1979. 147. *Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia* (Atti del Convegno di studi, Catania 15-16 maggio 1986) [Quaderni di Synaxis 3], Catania 1987. ERDŐ, P., *Az egyházmegyei zsinat intézménye a történelemben*, in *Vigilia* 53 (1988) 807-811.

A questo punto si pone il problema dei *criteri di appartenenza al presbiterio diocesano*. Prima di tutto, in base ad alcuni testi conciliari²⁶, ma anche ad alcuni ricordi terminologici antichissimi²⁷, sembra che il *vescovo* sia membro del presbiterio diocesano. Però ci sono altri testi conciliari che adoperano il termine «presbiterio» in un altro senso, escludendone il vescovo²⁸. Per quanto riguarda il Codice, questo sembra tener presente una nozione del presbiterio che non ricomprende il Vescovo, ma gli offre a questi una collaborazione (vedi i canoni suindicati, soprattutto la definizione della diocesi: c. 369)²⁹. Un altro quesito riguarda il problema se i *religiosi e gli altri presbiteri residenti nella diocesi* siano membri del presbiterio della medesima. Siccome la collaborazione ministeriale con il vescovo o anche con l'ordine episcopale (cf c. 369) è proprio dei presbiteri, per la stessa natura teologica del presbiterato, tutti i presbiteri presenti in una diocesi appartengono al presbiterio della medesima (cf cc. 757; 529, § 2)³⁰. È possibile però che un sacerdote appartenga simultaneamente al presbiterio di diverse diocesi? Sembra che una tale situazione sia possibile. Il criterio di appartenenza di un presbitero al presbiterio diocesano, secondo quanto è stato appena detto, consiste nel ministero e nella residenza³¹.

²⁶ Per es. *LG* 28 b («I presbiteri, saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suoi aiuto e strumento, chiamati al servizio del popolo di Dio, costituiscono con loro Vescovo un unico presbiterio, sebbene destinato a uffici diversi»).

²⁷ Cf. in un certo senso forse già *I Pt* 5,1. Il *LG*, nella nota 109, fa riferimento a S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Philad.* 4; S. CORNELIO I presso S. CIPRIANO, *Epist.* 48, 2.

²⁸ Per es. *PO* 8 (si parla di un unico presbiterio che sta «sotto il proprio vescovo»); *AG* 20c («un unico presbiterio, riunito sotto l'autorità del vescovo»).

²⁹ Cf. VALDRINI, P., *Presbyterium*, 835. Diversamente GHIRLANDA, G., *Consiglio presbiterale*, in CORRAL, C. – DE PAOLIS, V. – GHIRLANDA, G. (ed.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo-Milano 1993. 306, secondo il quale il consiglio presbiterale, in base al linguaggio adoperato dal Concilio, pure nel senso giuridico-canonico del Codice vigente, comprende anche il Vescovo.

³⁰ Nei *Lineamenta* pubblicati dalla Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi come materia di riflessione preparatoria del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata si afferma al n. 39 («La relación particular entre la vida consagrada y la Iglesia particular la ha puesto de relieve el decreto conciliar *Christus Dominus*. En él se afirma que los religiosos sacerdotes pertenecen a título verdadero al presbiterio de la diócesis, como pródidos colaboradores del orden episcopal»). Cf *AG* 20 («i sacerdoti del luogo [...] con i missionari stranieri, con i quali costituiscono un unico presbiterio»). IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptoris Missio* (7 dec. 1990), n. 68: *AAS* 83 (1991) 316: «costituiranno un unico presbiterio con i sacerdoti locali». S. CONGREGATIO PRO CLERICIS, Note direttive *Postquam Apostoli* (25 mai 1980), n. 29: *AAS* 72 (1980) 362 («I sacerdoti arrivati nell'altra diocesi [...] poiché tutti formano un solo presbiterio sotto la autorità del vescovo»).

³¹ Tale criterio viene riconosciuto a proposito del diritto attivo e passivo di elezione al consiglio presbiterale nel c. 498, § 1, 1° e 2°, in cui si attribuisce questo sia ai presbiteri incardinati non residenti che ai presbiteri «i quali dimorando nella diocesi, esercitano in suo favore qualche ufficio». L'esercizio di qualche ufficio sembra essere una restrizione. In questo contesto l'incardinazione di per sé non è la sola causa di appartenenza al presbiterio, ma lo è soltanto in quanto essa si riferisce ad un presbitero e non ad un diacono, e comporta una obbligazione di stare a disposizione del vescovo diocesano per il ministero sacerdotale.

In base al ministero, appartengono al presbiterio di due diocesi i sacerdoti che – pur conservando l'incardinazione nella propria diocesi di provenienza – si impegnano stabilmente nel servizio di un'altra diocesi trasferendosi in questa (cf per es. c. 271). In questo caso, infatti, non cessa la propria appartenenza ministeriale alla diocesi di origine, poiché devono ritornarvi dopo la scadenza del termine prestabilito (cf c. 271, § 2), o devono ritornarvi anche se richiamati dal proprio vescovo (cf c. 271, § 3). Se vi ritornano, godono di tutti i diritti che avrebbero avuto se avessero esercitato in essa il ministero sacro (cf c. 271, § 2).

Un sacerdote che abbia perso lo stato clericale, non appartiene più quindi (nel senso stretto) al presbiterio della diocesi, perché non gli è consentito l'esercizio del sacro ministero. Appartiene però, in modo virtuale, al presbiterio della diocesi della sua residenza, perché nei casi specificati dal diritto è autorizzato anch'egli ad amministrare certi sacramenti (cf cc. 292; 976). Una casistica molto più dettagliata non sembra per il momento necessaria sulle possibilità di molteplice appartenenza di una persona al presbiterio di diverse diocesi, perché i singoli diritti e doveri (nell'ordinamento canonico positivo) non sono generalmente ed espressamente collegati con l'appartenenza al presbiterio, ma vengono specificati volta per volta, quando si tratta di qualche funzione, obbligo o diritto, nel quadro di una istituzione connessa con il ministero del presbiterio. Si indicano, ad esempio, le condizioni dell'appartenenza al consiglio presbiteriale ecc. (cf cc. 497-498), non invece al presbiterio stesso.

5. L'aspetto universale della missione del presbitero

«Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione, li prepara ad una vastissima ed universale missione di salvezza» (PO IO)³². Il sacerdozio come partecipazione speciale alla missione di Cristo ha un aspetto profondamente universale³³. Il sacerdote, infatti, in quanto inviato dal Padre per mezzo di Cristo, appartiene in modo immediato alla Chiesa universale, che ha la missione di annunziare il vangelo su tutta la terra. La Santa Sede pertanto invita i presbiteri ad avere piena coscienza e a vivere questa realtà missionaria del

³² Cf IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992), n. 32: AAS 84 (1992) 709-710. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (31 ian. 1994), Città del Vaticano 1994. 15, n. 14.

³³ Cf CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI, Litt. *Communio notio* (28 mai. 1992), n. 10: AAS 85 (1993) 844. 30. Cf. At 1,8; IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 23a: AAS 83 (1991) 269. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (31 ian. 1994), Città del Vaticano 1994. 15, n. 14.

sacerdozio in piena sintonia con la Chiesa, che sente il bisogno di inviare i suoi ministri nei luoghi dove la loro missione è più urgente³⁴ (cf c. 271; LG 23; PO 10)³⁵.

III. LA MISSIONE DEL VESCOVO E LE SUE CONSEGUENZE ISTITUZIONALI

La dinamica della relazione teologica dell'episcopato con la persona di Cristo Signore e attraverso di lui con il Padre viene espressa in modo particolarmente accentuato mediante la nozione della *missione*. «I vescovi – insegna il Concilio Vaticano II –, quali successori degli apostoli, ricevono dal Signore, cui è data ogni potestà in cielo e in terra, la missione di insegnare a tutte le genti e di predicare il vangelo a ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell'osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza (cf Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; At 25,17 ss.). Per compiere questa missione, Cristo Signore promise agli apostoli lo Spirito Santo e il giorno di Pentecoste lo mandò dal cielo, perché con la forza di questo Spirito gli fossero testimoni fino alla estremità della terra, davanti alle nazioni e ai popoli e ai re (cf At 1,8; 2,1 ss.; 9,15)» (LG 24a). Questa stessa missione viene chiamata nel medesimo testo conciliare funzione, compito (*munus*) e anche ministero (cf LG 24a).

1. La dimensione universale e comunitaria dell'episcopato

Un'espressione del tutto speciale ed eminente della missione universale inerente al sacramento dell'ordine nel suo grado episcopale è l'ufficio del *Romano Pontefice*. Questi, infatti, in quanto Capo del collegio dei Vescovi, ottiene la sua suprema, piena, immediata e universale potestà sulla Chiesa «con l'elezione legittima, da lui accettata, insieme con la consacrazione episcopale» (c. 332, § 1)³⁶. La sua potestà e il suo ufficio sono quindi veramente episcopali, dato che il successore di Pietro è «Pastore qui in terra della Chiesa universale» (c. 331). Il carattere pastorale e così episcopale della funzione del Romano

³⁴ Cf IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992), n. 32: AAS 84 (1992) 709-710. S. CONGREGATIO PRO CLERICIS, Note direttive *Postquam Apostoli* (25 mart. 1980): AAS 72 (1980) 343-364. CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE, *Guida pastorale per i sacerdoti diocesani delle Chiese dipendenti dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli* (1 oct. 1989), n. 4. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (31 ian. 1994), Città del Vaticano 1994. 16, n. 15.

³⁵ Cf GARCIA, J., *L'azione missionaria*, 294-299.

³⁶ Cf soprattutto LG 18, 20, 22, 23; NEP 3 e 4; CD 2. ERDŐ, P., *Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al c. 331 CIC)*, in *Periodica* 98 (2009) 619-642 = Id., *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale*, 283-300.

Pontefice non significa però che il suo ufficio sia deducibile dalla sola consacrazione episcopale. La successione di Pietro, la quale oggi si effettua in forma di elezione ed accettazione, comporta la missione specifica, cioè primaziale³⁷, la quale tuttavia rimane intrinsecamente episcopale. Una profonda relazione tra l'episcopato e il Pontificato si esprime nel fatto che il Collegio dei Vescovi come soggetto della «suprema e piena potestà sulla Chiesa universale» (c. 336) è inseparabile dal suo capo (cf *CD* 2b)³⁸.

Come è generalmente noto, nell'insegnamento del Concilio Vaticano II sull'episcopato appaiono centrali anche gli aspetti comunitari e collegiali, e nel loro contesto pure quelli universali, dell'ordine dei Vescovi. Il nuovo Codice riconosce in forma speciale la missione universale dei Vescovi che sono successori degli apostoli³⁹, «(...) maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo» (c. 375, § 1).

Con la stessa consacrazione episcopale, infatti, essi ricevono, con la funzione, con il compito (*munus*)⁴⁰ di santificare anche quello di insegnare e di governare. Queste funzioni tuttavia, per la loro natura, non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica⁴¹ col Capo e con le membra del Collegio (cf c. 375, § 2; *LG* 21; *NEP* 2°). Dell'aspetto comunitario e collegiale, inerente già al sacramento dell'ordine nel suo grado episcopale, la prima conseguenza istituzionale è che non si può ottenere la potestà episcopale pronta ad agire se non in comunione gerarchica, evidentemente con la dovuta determinazione canonica. L'espressione giuridico-canonica di questo fatto è che per avere tale potestà, «deve accedere la canonica o 'giuridica determinazione' (*iuridica determinatio*) da parte dell'autorità gerarchica. Questa determinazio-

³⁷ Sulla questione del potere primaziale prima della consacrazione episcopale del Pontefice eletto si trovano molti riferimenti storici: cf STICKLER, A. M., *Origine e natura della «sacra potestas»*, 79-83.

³⁸ Cf per es. HÖFER, J. – RAHNER, K. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, I. 221-229 (RAHNER, K.). HAMER, J., *I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione teologica*, in *Apollinaris* 56 (1983) 475-485. GROOTAERS, J. (ed.), *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la nota praevia (Lumen gentium, chap. III)* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 72], Leuven 1986.

³⁹ Cf per es. PIUS XII, Enc. *Mystici Corporis* (29 iun. 1943): *AAS* 35 (1943) 211-212. *LG* 19, 20; *CD* 2. S. CONGREGATIO PRO EPISCOPIB., *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* (22 feb. 1973), nn. 32-38: *Enchiridion Vaticanum* 4/1997-1999.

⁴⁰ Quella versione italiana che traduce la parola *munus* del c. 375, § 2 con la parola *ufficio* (mentre altrove, così ad esempio nel titolo del Libro III e IV, nella medesima edizione italiana per lo stesso *munus* viene adoperata molto giustamente la parola *funzione*), sembra rendere meno chiaramente quella realtà che viene trasferita nella consacrazione episcopale e che certamente non è ancora un'ufficio ecclesiastico nel senso del c. 145, § 1. La stessa soluzione terminologica meno chiara si trova in una traduzione italiana molto diffusa della *NEP* 2° della *LG* (*Enchiridion Vaticanum* 1/450), dove sia la parola *munus* che il vocabolo *officium* vengono tradotte con *ufficio*.

⁴¹ Cf GHIRLANDA, G., «*Hierarchica communio*» – *Significato della formula nel «Lumen Gentium»* (Analecta gregoriana 216), Roma 1980. Id., *De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta «Lumen Gentium»*, in *Periodica* 69 (1980) 31-57.

ne del potere può consistere nella concessione di un particolare ufficio o nell'assegnazione dei sudditi, ed è concessa secondo le norme approvate dalla suprema autorità» (*LG, NEP 2°*)⁴². È significativo che tale concretizzazione (determinazione) giuridica della missione teologico-sacramentale dei Vescovi viene chiamata dal Concilio *missio canonica*⁴³.

Altre conseguenze istituzionali del carattere universale e comunitaria (ma anche comunionale) della missione episcopale sono tutte le istituzioni connesse con il funzionamento del Collegio dei Vescovi, come il *Concilio Ecumenico* (cf cc. 337-341), ma anche altre forme che pur non essendo espressioni della collegialità effettiva, ossia non essendo istituzioni nelle quali agisce direttamente il Collegio dei Vescovi, mettono in pratica la missione ricevuta nella stessa consacrazione episcopale che si riferisce non soltanto ad una sola Chiesa particolare, ma comporta anche un impegno a livello della Chiesa universale. Tali forme sono ad esempio il *sinodo dei Vescovi* (cf cc. 342-348), il *Collegio dei Cardinali* (cf cc. 349-359), in cui ormai tutti i membri devono essere vescovi consacrati (cf c. 351, § 1)⁴⁴, ma anche diversi *uffici della Curia Romana*, nei quali numerosi Vescovi rendono un servizio speciale alla Chiesa universale (cf c. 360)⁴⁵. Tale carattere ha anche la funzione dei Legati pontifici (cf cc. 362-367), i quali – anche prescindendo dal fatto se sono anch'essi Vescovi consacrati o meno – hanno come base teologica del loro ufficio non soltanto la missione primaziale del Romano Pontefice, ma anche la collegialità episcopale, il molteplice servizio della comunione universale e il mandato missionale dato alla Chiesa⁴⁶. Similmente si riflette la missione sopradiocesana dei singoli Vescovi nelle istituzioni come la *Conferenza Episcopale*⁴⁷

⁴² *Enchiridion Vaticanum* 1/450.

⁴³ *LG 24b* («La missione canonica dei vescovi può essere fatta per mezzo delle legittime consuetudini, non revocate dalla suprema e universale potestà della chiesa, o per mezzo delle leggi fatte dalla stessa autorità o da essa riconosciute, oppure direttamente dallo stesso successore di Pietro»).

⁴⁴ Cf già IOANNES XXIII, *MP Curri gravissima* (15 apr. 1962): *AAS* 54 (1962) 256. È possibile però la dispensa dall'obbligazione dei presbiteri diventati cardinali di farsi consacrare Vescovi.

⁴⁵ Cf IOANNES PAULUS II, *Const. Ap. Pastor Bonus* (28 iun. 1988): *AAS* 80 (1988) 841-912. ALBERIGO, G., *Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome*, in Id., *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospectives. Actes du Colloque international de Bologne 1980* (Théologie historique 61), Paris 1981. 259-295; più recentemente FRANCISCUS, *Const. Ap. Praedicate Evangelium* (19 mart. 2022): *L'Osservatore Romano* (31 mart. 2022) i-xii. ERDŐ, P., *Il sacramento dell'ordine e il potere di governo ecclesiastico*, 662-668.

⁴⁶ Cf *Ef 4, 16*; *AC 5*. PAULUS VI, *MP Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* (24 iun. 1969): *AAS* 61 (1969) 473-484. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.⁵ nn. 1018-1022.

⁴⁷ Del valore teologico delle conferenze episcopali nell'insegnamento di Giovanni Paolo II vedi FELICIANI, G., *Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II*, in *Aggiornamentosociali* 38 (1987) 141-154; per l'intero sottofondo teologico cf. per es. LEGRAND, H. – MANZANARES, J. – GARCÍA Y GARCÍA, A. (a cura di.), *Natura e futuro delle conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3-8 gennaio 1988)*, Bologna 1988. MÜLLER, H. –

(cf cc. 447-459), le forme internazionali di collaborazione tra queste Conferenze (cf c. 459), i *concili particolari* (cf cc. 439-446), le *province e le regioni ecclesiastiche* (cf cc. 431-434), i *Metropolitani* (cf cc. 435-438; CCEO cc. 133-139; 155)⁴⁸, i *Primate*, soprattutto se hanno una certa potestà di governo in base al diritto speciale (cf c. 438), ma in modo particolare le *organizzazioni* che svolgono la loro attività *con la partecipazione di diversi Vescovi* in favore di una intera Chiesa «sui iuris» secondo il diritto delle Chiese orientali. Tra tali istituzioni spiccano prima di tutto le stesse *Chiese «sui iuris»* in tutti i casi quando esse comprendono più Chiese particolari (cf CCEO cc. 27; 55; 57: Chiese patriarcali; 151-152: Chiese arcivescovili maggiori; 155: Chiese metropolitane «sui iuris»), ma vi appartengono pure tali strutture come *l'ufficio del Patriarca* (cf CCEO cc. 56-62), *dell'Arcivescovo maggiore* (cf CCEO cc. 151-154), *l'assemblea patriarcale* (cf CCEO cc. 140-145) e *le analoghe assemblee di altre Chiese «sui iuris»* (cf CCEO cc. 152; 172), *il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale* (cf CCEO cc. 102-113), *il Sinodo permanente* (cf CCEO cc. 114-115), *gli organi rispettivi delle Chiese arcivescovili maggiori* (cf CCEO c. 152), *il Consiglio dei Gerarchi delle Chiese metropolitane «sui iuris»* (cf CCEO cc. 156, § 2; 157, § 2; 164-171).

2. La missione episcopale nella Chiesa particolare

La natura teologica dell'episcopato, che comporta anche la missione al governo pastorale, richiede che tale missione sia rivolta ad un gruppo dei fedeli, da determinare mediante la missione canonica (cf *LG*, *NEP* 2°). Questo gruppo

POTTMEYER, H. J. (Hrsg.), *Die Bischofskonferenz*, Düsseldorf 1989. REESE, TH. J. (ed.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Washington, D.C. 1989. *Studi sulle conferenze episcopali*, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 3-91. MANZAÑARES, J., *Reflexiones sobre el documento «Estatuto teológico y jurídico de las conferencias episcopales*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989) 189-202. GHIRLANDA, G., *De episcoporum conferendis reflexiones*, in *Periodica* 79 (1990) 625-661. NAVARRO, M. L., *Manifestazioni giuridiche della comunione tra i vescovi*, in *Ius Ecclesiae* 3 (1991) 573-585. GUILLEMETTE, F., *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, in *Studia canonica* 25 (1991) 39-76. ANTÓN, A., *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Cinisello Balsamo 1992. *Conférences des évêques et conciles particuliers*, in *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise* (Actes du VII^e congrès international de Droit canonique, Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990) [*L'Année Canonique*, Hors série], Paris 1992. I. 285-516. ERDŐ, P., *Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera apostolica "Apostolos suos"*, in *Periodica de re canonica* 89 (2000) 249-266 = *Id.*, *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale*, 345-360.

⁴⁸ Cf MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Montreal-Chicago 2004. II/1. 946-960 (ERDŐ, P.).

però non è una qualsiasi assemblea, ma deve consistere in una comunità organizzata la cui struttura proviene anche dal fatto di essere affidata ad un Vescovo come proprio pastore (cf c. 369). I Vescovi, infatti, «(...) reggono le chiese particolari loro affidate, come vicari e delegati di Cristo (...) anche con l'autorità e la sacra potestà, della quale però non si servono se non per edificare il proprio gregge nella verità e nella santità» (LG 27a). Proprio dalla missione intrinseca del Vescovo anche al governo ecclesiale nel pieno senso della parola, deriva la necessità dell'assegnazione giuridico-canonica di quella parte del popolo di Dio, in favore della quale egli esercita tale ministero. Così si deve vedere una concretizzazione della natura teologica della missione episcopale nella descrizione dell'ufficio del Vescovo diocesano (cf cc. 381-402; CCEO cc. 177-211) al quale compete «nella diocesi affidatagli tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio» della sua funzione (*munus*) pastorale, fatta eccezione per le materie riservate (cf c. 381, § 1; CD 8).

L'intima relazione della stessa missione teologica del Vescovo con la Chiesa particolare e il ruolo imprescindibile del presbiterio nella medesima (cf c. 369), almeno nella forma classica della Chiesa particolare che è la diocesi, hanno per effetto che il ministero episcopale è intrinsecamente ordinato anche alla *collaborazione con il presbiterio della propria diocesi*. Tutte le forme giuridiche (vedi sopra: III. 4) della cooperazione dei presbiteri con il Vescovo sono da considerarsi – oltre che realizzazioni della missione specifica, connessa con il Vescovo e da lui dipendente, dei presbiteri – anche espressioni di questo carattere speciale dell'episcopato.

Una questione di interesse particolare è quella del *rapporto del ministero dei Vescovi titolari con la Chiesa particolare*. La missione, il *munus* ricevuto nella consacrazione, si riferisce, anche nel loro caso, in un certo senso alla totalità di qualche Chiesa particolare. Per avere anche la potestà concreta di realizzare tale missione, essi hanno «bisogno» di un ufficio (o almeno di un incarico) ecclesiastico che offra la possibilità di svolgere tale funzione per lo meno in favore dell'insieme di una Chiesa particolare. Un segno della riscoperta di tale carattere teologico della missione del Vescovo è il riconoscimento del diritto ossia della facoltà dei Vescovi di predicare e di amministrare dei sacramenti dovunque nel mondo (cf cc. 763, 879 – che nel CIC/17 non ha nessun parallelo –; 967, § 1). Gli ufficiali dei Dicasteri della Curia Romana, i Legati pontifici e i Vescovi che hanno uno speciale incarico a livello di una Conferenza Episcopale (cf c. 450, § 1) praticano la loro missione episcopale soprattutto nel suo aspetto universale o comunitario. I Vescovi coadiutori e quelli ausiliari invece sono collegati con una diocesi. Per la natura dell'ordine episcopale, il diritto prescrive che i coadiutori e gli ausiliari forniti di speciali facoltà *vengano nominati dal Vescovo diocesano Vicari generali* (cf c. 406, § 1), mentre gli altri Vescovi ausiliari devono essere costituiti *Vicari generali*

o almeno *Vicari episcopali* (cf c. 406, § 2; *CD* 26)⁴⁹. Dato che il principio teologico ribadito dal Concilio riguardo alla missione dei Vescovi vale per tutte le Chiese rituali (ossia *sui iuris*), e che il *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, al punto I, 13, § 2 parla sia di Vicari che di Sincelli, anche il Codice orientale contiene quasi la stessa norma, che in esso viene però formulata in modo più chiaro e radicale. Vi si richiede infatti che il Vescovo coadiutore venga nominato Protosincello (cf *CCEO* c. 215, § 1), mentre l'ausiliare, a meno che il coadiutore abbia già quell'ufficio, riceva la nomina di Protosincello. Per poter costituire il Vescovo ausiliare soltanto Sincello (incarico che risponde al Vicario episcopale della Chiesa latina), si richiede che ci siano più ausiliari (o un coadiutore e almeno un ausiliare) nella medesima eparchia, uno dei quali abbia l'ufficio del Protosincello (cf *CCEO* c. 215, § 2). A differenza del Codice latino (cf c. 406, § 2), secondo la legge comune per le Chiese orientali non è quindi ammissibile che in una Eparchia il Protosincello sia un presbitero mentre un Vescovo ausiliare abbia soltanto l'ufficio di Sincello. È vero però che anche nel Codice latino viene stabilito il principio secondo cui, anche se il Vescovo ausiliare sia Vicario episcopale, sarà dipendente soltanto dall'autorità del Vescovo diocesano o da quella del Vescovo coadiutore o dall'ausiliare fornito di speciali facoltà (cf cc. 403, § 2; 406, § 2). La norma che richiede tali uffici per i Vescovi coadiutori ed ausiliari, viene integrata dalla disposizione, secondo la quale questi Vescovi devono essere consultati dal Vescovo diocesano (cf c. 407; *CCEO* c. 215, § 3). In questa logica si inserisce anche la regola che vieta al Vescovo diocesano di affidare «abitualmente ad un altro i diritti episcopali e le funzioni che il Vescovo coadiutore o ausiliare possono esercitare» (c. 408, § 2). Lo stesso divieto si ritrova del resto anche nel Codice orientale, ma in forma meno rigida. L'affidamento di tali attività episcopali ad una persona diversa dal Vescovo coadiutore o ausiliare vi è vietata soltanto se questi Vescovi la «possono e vogliono esercitare» (*CCEO* c. 216, § 2).

Di queste ultime espressioni normative che traducono/applicano la specificità della missione dei Vescovi risulta che, pure in questo contesto, vale quella che potremmo chiamare una «sussidiarietà inversa». Come molte funzioni che appartengono alla missione propria dei presbiteri, per la loro mancanza o impedimento, possono essere affidate, con carattere temporaneo od ausiliare, anche ai laici (nella misura in cui essi vi sono ontologicamente capaci)⁵⁰, così pure diversi compiti specificamente episcopali, che però per il loro valido esercizio non richiedono necessariamente la consacrazione episcopale, posso-

⁴⁹ Cf PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae* (6 aug. 1966), nn. 1, 13 §2: *AAS* 58 (1966) 764. S. CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* (22 feb. 1973) nn. 199, 201: *Enchiridion Vaticanum* 4/2268-2269, 2277.

⁵⁰ Vedi sopra: II. 2.

noessere affidati, in determinate circostanze, ai presbiteri⁵¹. Tali funzioni, che potremmo definire come preferenzialmente episcopali, sono ad esempio il governo della diocesi prima dell'elezione dell'amministratore diocesano (cf c. 419), o nel diritto orientale, anche gli uffici di Protosincello e Sincello, ecc. Anzi, in genere, si può dire che il governo di una qualsiasi Chiesa particolare richiede necessariamente, anche per l'aspetto costitutivo dell'eucaristia per la Chiesa (cf. c. 369; *AG* 19 a), la missione tipica del presbitero, ma richiede anche la missione propria del Vescovo come successore degli apostoli. Per questo il ruolo del presbitero che guida una Chiesa particolare (come prefetto apostolico, amministratore apostolico, amministratore diocesano ecc.) è sempre di carattere sostitutivo o vicario.

CONCLUSIONE

Da questo quadro schematicamente disegnato della missione particolarmente dei presbiteri e dei Vescovi con la varietà delle sue manifestazioni istituzionali emerge la posizione prioritaria del principio stesso della missione per l'intera organizzazione della Chiesa, sia a livello universale che a quello particolare. Già la Parola e i Sacramenti (al plurale!), considerati da molti, a giusto titolo, come fattori costituenti ossia istituzionalizzanti della Chiesa, sono mezzi privilegiati, dati dal Signore per portare avanti questa missione *salvifica* (cf *AG* 6c). Di fatto, l'unico e medesimo mandato missionario, infatti, contiene le tre funzioni di insegnare, di santificare e di governare.

Questo mandato esplicito che è stato dato agli Apostoli e «(...) che l'ordine episcopale, coadiuvato dai sacerdoti ed unito al successore di Pietro e supremo pastore della chiesa, ha ereditato» (*AG* 5a)⁵², e al quale ciascun fedele partecipa in virtù del battesimo e della confermazione, dà la struttura e l'azione organizzata della Chiesa. Per questo, per un trattato teologico-giuridico del popolo di Dio, sembra molto conveniente seguire la logica di questa missione sacramentalmente trasmessa, cioè il fatto che il *principio organizzativo fondamentale della Chiesa è la missione*, anzi la Chiesa esiste come missione, perché trae la sua origine dalla missione di Cristo (cf *AG* 2).

⁵¹ Per gli aspetti storici della differenza tra l'ordine episcopale e quello presbiterale vedi per es.: ÖRSY, L., *The Difference Between the Order of Episcopate and the Order of Presbyterate in Gratian's Decree* (Diss. PUG), Roma 1962. Per gli aspetti dogmatico-giuridici: cf AUER, J., *Die Sakramente der Kirche*, Regensburg 1972. 358-363. MÜLLER, H., *Die Ordination*, in LISTL, J. – MÜLLER, H. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983. 718. GHIRLANDA, G., *De Ecclesiae munere sanctificandi. De Ordine. Adnotationes in Codicem*, Romae 1983. 5. ID., *Episcopato e presbiterato nella Lumen gentium*, in *Communio*, n. 59, sett.-ott. 1981. 53-70. ERDŐ, P., *Il sacramento dell'ordine e il potere di governo ecclesias-tico*, 667.

⁵² *Enchiridion Vaticanum*, 1/1096.

È così che, sia il principio della sussidiarietà che il principio gerarchico, trovano la loro legittimità nella Chiesa in funzione della missione stessa. Una missione che richiede diversi ministeri e una unità organica. Per le funzioni che appartengono alla propria missione (anche sacramentalmente fondata) di tutti i fedeli sembra valere il principio di sussidiarietà. Per le funzioni che rientrano nella missione specifica dei ministri sacri, la sussidiarietà si manifesta in forma inversa in certe funzioni ausiliarie e di sostituzione. La stessa dinamica si osserva nella distribuzione delle funzioni tra Vescovi e presbiteri e anche nella loro collaborazione. Tale collaborazione quindi non può non essere gerarchica e organica e allo stesso tempo rispetta necessariamente il pieno sviluppo della missione dei singoli fedeli cristiani. In questo senso la missione di ciascuno e di tutte le singole categorie dei fedeli, considerate secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II e del Magistero successivo, costituisce un principio di interpretazione di tutte le norme canoniche che si riferiscono alla struttura e all'ordine delle funzioni del popolo di Dio.

Riassunto

Sia il principio della sussidiarietà che il principio gerarchico, trovano la loro legittimità nella Chiesa in funzione della missione stessa. Una missione che richiede diversi ministeri e una unità organica. Per le funzioni che appartengono alla propria missione (anche sacramentalmente fondata) di tutti i fedeli sembra valere il principio di sussidiarietà. Per le funzioni che rientrano nella missione specifica dei ministri sacri, la sussidiarietà si manifesta in forma inversa in certe funzioni ausiliarie e di sostituzione. La stessa dinamica si osserva nella distribuzione delle funzioni tra Vescovi e presbiteri e anche nella loro collaborazione. Tale collaborazione quindi non può non essere gerarchica e organica e allo stesso tempo rispetta necessariamente il pieno sviluppo della missione dei singoli fedeli cristiani. In questo senso la missione di ciascuno e di tutte le singole categorie dei fedeli, considerate secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II e del Magistero successivo, costituisce un principio di interpretazione di tutte le norme canoniche che si riferiscono alla struttura e all'ordine delle funzioni del popolo di Dio.

Abstract

Both the principle of subsidiarity and the hierarchical principle, find their legitimacy in the Church as a function of mission itself. A mission that requires diverse ministries and organizational unity. For functions that belong to the proper mission (even sacramentally founded) of all the faithful, the principle of subsidiarity seems to apply. For functions that belong to the specific mission of sacred ministers, subsidiarity manifests itself in reverse form in certain auxiliary and substitutionary functions. The same dynamic is observed in the

distribution of functions between bishops and presbyters and also in their collaboration. Such collaboration therefore cannot fail to be hierarchical and organizational and at the same time necessarily respects the full development of the mission of individual Christian faithful. In this sense, the mission of each and every individual category of the faithful, considered according to the teaching of the Second Vatican Council and the later to the teaching of the Magisterium, constitutes a principle of interpretation of all canonical norms that refer to the structure and order of the functions of the people of God.

*Card. Peter ERDŐ
Primate of Hungary
Archbishop of Esztergom-Budapest Archdiocese*

*Julio GARCÍA MARTÍN, CMF
Pontificia Università Lateranense
jugarmartincmf@gmail.com*

Marcos TORRES FERNÁNDEZ

CONVERSIÓN Y BAUTISMO EN LA DISCIPLINA CANÓNICA CAROLINGIA DE LOS SIGLOS VII–IX

INTRODUCCIÓN, 1. *Contexto histórico*, 2. *Contexto teológico-político*; I. SIGLO VII, 1. *Collectio Hispana*, 2. *Collectio Hibernensis*, 3. *Collectio Vetus Gallica*; II. SIGLO VIII, 1. *Collectio Dionysio-Hadriana*, 2. *Capitularia Regum Francorum*, 3. *Concilia aevi Karolini*, 4. *Política bautismal: del bautismo forzoso a la instrucción bautismal*; III. SIGLO IX, 1. *Capitularia Regum Francorum*, 2. *Concilia aevi Karolini*, 3. *Capitula episcoporum*; CONCLUSIONES

PALABRAS CLAVE: derecho canónico, conversión, bautismo, Imperio carolingio, siglos VII-IX, política bautismal

KEYWORDS: canon law, conversion, baptism, Carolingian Empire, 7th-9th centuries, baptismal policy

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se adentra en los siglos VII-IX, siglos de cambio y transformación que fueron decisivos para los que les seguirían. Cambios y transformaciones de toda índole que afectan también al derecho canónico, pues como no puede ser de otra manera, el derecho contribuyó enormemente en la consecución de los distintos objetivos que surgieron en estos tres siglos. Transmisión de la tradición precedente, reforma y renovación, nuevas instituciones y modelos de gobierno, aplicación de la autoridad antigua al momento contemporáneo, crisis y nuevos impulsos... Como veremos, este período es un tiempo rico en acontecimientos, también para la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo.

Nuestro capítulo se compone de la presente introducción donde contextualizaremos históricamente el periodo, así como las claves teológicas y políticas del momento. A continuación, antes de las debidas conclusiones, estructuraremos el discurso siguiendo el orden cronológico según centurias. En cada siglo identificaremos los retos a los que se enfrenta la Iglesia y su derecho en lo que se refiere a la administración del bautismo, la predicación y la atención pastoral.

1. Contexto histórico

Los siglos VII, VIII y IX suponen un gran reto para la Iglesia en diversos sentidos. En primer lugar, la invasión musulmana de la península Ibérica (711-726) ocasionó un verdadero terremoto para la Iglesia y el mundo occidental. No solo supuso la desaparición del Reino visigodo y de la libertad de la Iglesia hispano-visigoda junto con sus instituciones, sino que implicó un gran golpe psicológico en toda la Europa cristiana que contemplaba atónita cómo el resto de reinos cristianos podía sufrir la misma suerte. La zona occidental del continente había caído, la zona sur de la península itálica estaba comprometida con la pérdida de Sicilia (827-902) y el Imperio romano de oriente resistía con dificultad el embiste islámico en la frontera armenia (806).

En segundo lugar, se produce el distanciamiento e independencia de la Sede de Roma con el Imperio romano de oriente. El papa Zacarías se convierte en el último pontífice romano que buscó la aprobación imperial en Bizancio, coronando a Pipino el Breve como rey de los francos. Sus sucesores Esteban II y Paulo I reforzaron esta alianza con la monarquía franca cuyos líderes se convirtieron en *Patricium romanorum*. Esto es, señores y protectores temporales de la Iglesia de Roma. Frente a la debilidad del Imperio romano oriental surgía un nuevo centro de poder en Francia que permitiría defender al Papa de los ataques longobardos del norte de Italia.

En tercer lugar, la progresiva consolidación de los reinos bárbaros y su asimilación a la fe, cultura y derecho romanos supuso el surgimiento de cuerpos sociales y políticos capaces de hacerse herederos del Imperio romano de occidente. Este largo proceso de casi tres siglos culmina con la coronación de Carlomagno como Emperador en el año 800 con todas las implicaciones que le seguirían.

Estos tres grupos de acontecimientos, por supuesto entre otros muchos, provocaron en la Iglesia latina un modo particular de ejercer su misión. A su vez, el derecho canónico inserto en el devenir histórico y teológico eclesial también se desarrolló en estos tres siglos según estas coordenadas.

Así por tanto, tres características son reconocibles en el derecho canónico de la Alta Edad Media:

1. La recepción en Europa de la tradición teológica y canónica de la públicamente extinta Iglesia visigoda. Especialmente, en la conservación, incorporación y transmisión de la obra y autoridad de san Isidoro de Sevilla incluyendo la *collectio Hispana* más allá de su directa o no autoría¹.

¹ Cf. FONTAINE, J., *Isidoro de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959.

2. El desarrollo y potenciación de la gran reforma carolingia de los siglos VII-IX en clave de *romanidad*². Buscando en la *auctoritas* pontificia y en los testimonios de la Iglesia de Roma la *forma original* de la fe, disciplina y costumbres para la nueva Iglesia imperial carolingia. El envío por parte del papa Adriano I de los llamados *libros romanos* (la *collectio Dionysio-Hadriana*, el Sacramentario gregoriano y una edición de calidad de la regla de san Benito) permitió que la reforma pudiera vehicular según la teoría teológica y política carolingia.

3. El fortalecimiento de las instituciones eclesiales mediante la reforma del clero (obispos y presbíteros), la celebración de concilios y la promulgación de capitulares episcopales para aplicar la reforma en el ámbito de los distintos arzobispados. Fortalecimiento que supuso la independencia y preponderancia del poder episcopal a partir del reinado de Ludovico Pío.

Cada una de estas características, a su vez consecuencia de los acontecimientos históricos ya recordados, encuentran su punto de apoyo común en la labor fundamental de la Iglesia en estos siglos: su reforma. La reforma eclesial, necesaria en todo tiempo histórico cobra en este periodo una fisonomía peculiar. Fisonomía que encaja perfectamente con el tema central del presente volumen: el bautismo. Así, rasgo fundamental de la reforma carolingia es su índole sacramental y bautismal. A continuación, intentaremos profundizar en esta idea para más tarde comprender mejor la evolución del derecho canónico.

2. Contexto teológico-político

La Iglesia occidental en el siglo VII se encuentra en un momento de gran inestabilidad. No es ocasión de hacer una presentación exhaustiva de la situación, mas conviene recordar el punto de origen que justifica las grandes reformas de los siglos VIII y IX. La Iglesia local con mayor peso y esplendor en occidente, como hemos dicho, cae bajo el dominio musulmán; la Iglesia de Roma vive en constante dependencia bizantina (como un ducado del Exarcado de Rávena) y bajo las luchas intestinas de las distintas familias de la Urbe que solo consideran el poder y la influencia que el Papado les puede suponer. En los reinos del norte, principalmente en el Reino franco, los pueblos germánicos mantienen intacta todavía su mentalidad de origen, considerando que el poder espiritual debe ser un instrumento al servicio al poder temporal. Esto supone para la antigua Iglesia galorromana una gran dificultad para hacer respetar su independencia del poder regio, tanto a nivel patrimonial, como principalmente a nivel de elección de sus obispos. Así mismo, la debilidad de la Sede de Roma

² Cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J., *Derecho canónico en perspectiva histórica. Fuentes, ciencia, instituciones*, Pamplona 2022. 109-111.

supone una dificultad añadida para defender los derechos de la Iglesia, sobre todo en la época merovingia y bajo el reinado de Carlos Martel.

En este momento histórico, la cuestión fundamental consiste en buscar una base teológica y política que permita hacer comprender al orden temporal el modo de ejercicio del poder tanto civil como eclesiástico en bien de los súbditos. La aparición de san Bonifacio en la Iglesia franca, organizando concilios y promoviendo la disciplina eclesiástica, pero principalmente coronando rey a Pipino el Breve, permitió que la Iglesia franca se hiciera heredera de la tradición romana, y así mismo, en depositaria de la misión evangelizadora del Imperio romano cristiano. Desde este momento, no solo Bizancio sino también el Reino franco y posteriormente el Imperio carolingio asumirá la fundamentación teológico-política del *Imperium christianum*.

En lo que interesa a nuestra exposición destacaremos simplemente dos características de la teología política del Imperio cristiano en los siglos VIII y IX: la idea de reforma y su carácter bautismal.

La reforma carolingia se inspira en la tradición precedente y asume sus premisas. *Reformar* en el ámbito eclesial no es una mera recuperación de la imagen o forma originaria perdida. No se pretende en ningún momento llegar a un estadio pasado idealizado, no se busca *reinstaurar* nada, sino llegar a *renovar*, recuperar lo de siempre, lo tradicional, pero haciéndolo aún mejor. Pues es de su naturaleza propia que la Iglesia lleve a plenitud lo que contiene implícitamente desde su fundación, reformar es recuperar, para llegar a un punto de mayor esplendor respecto al pasado. Hay siempre un vector de crecimiento. Este modo específico de comprender la reforma es patente en la reforma carolingia y tiene su antecedente en la anterior gran reforma del Imperio: la Tetrarquía fundada por Diocleciano en el siglo IV. La reforma de Diocleciano y Constantino sirve de inspiración para los agentes de reforma carolingios, pues fue el precursor de la primera gran integración cristiana de toda la tradición clásica. Esta integración se produjo no solo en el ámbito religioso sino también jurídico y literario, cultural en fin. De este modo, igual que en el siglo IV se recuperó la cultura clásica para mejorarla al injertarle la revelación cristiana, así ahora los pueblos germanos al reformarse según el modelo clásico-cristiano llegarán a un punto de evolución de la historia de la salvación aún mayor.

El axioma de la reforma tardo antigua fue *reformare in melius* (reformar para mejor)³. Axioma donde se produjo la conjunción de la noción paulina y sacramental de “nueva creación” y la romana clásica de “nuevo nacimiento”

³ Para una mejor comprensión de la idea de la *reformatio in melius* a partir de su importancia en el origen literario de la expresión, cf. FONTAINE, J., *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris 1981. 9-24; 53. La *reformatio in melius* nace entre dos polos, no querer morir, y para ello, querer transformarse en algo mejor.

del Emperador y su Imperio. De este modo, *reformare in melius* posee internamente un carácter natural – llevar a lo humano a su máxima virtud – y un carácter sobrenatural – llevar a lo humano a un nuevo nacimiento por la gracia –⁴. El pueblo franco con su monarca por cabeza experimentarán, por tanto, un nuevo renacer que llevará la perfección humana y sobrenatural a un estadio ulterior. Un nuevo nacimiento humano, un nuevo Imperio, pero un nuevo nacimiento por la gracia, una nueva reforma de la Iglesia. Así, la historia de la Iglesia con sus reformas no es otra cosa que un proceso de *nueva incorporación en la Tradición*.

Este *reformare in melius* puede verse no solo en el ámbito cultural, literario, artístico, institucional del Imperio carolingio sino también en la vida de la Iglesia y en su derecho. El derecho canónico para poder contribuir a renovar el *Imperium* debe *renovarse in melius*. No solo recibir y recuperar lo antiguo sino llevarlo a un desarrollo natural y sobrenatural para que realice de modo más pleno su propia misión. Sin este concepto de *reformare in melius* es difícil comprender adecuadamente las motivaciones y justificaciones del derecho medieval en todas sus manifestaciones: colecciones mejoradas filológica y materialmente, promulgación civil de ley eclesiástica, nuevas instituciones, falsificaciones y pseudonimia, etc... El derecho canónico no busca solo lo original y auténtico, este quizá es un propósito de la descristianizada modernidad, sino que busca ese “valor científico” y a su vez un desarrollo en continuidad. Dicho en términos más adecuados, el derecho altomedieval debe ser virtuoso, con perfección formal, y renovador, con una aplicación material nueva y vivificadora.

Si la finalidad de la reforma altomedieval es *reformar para mejor*, este salto cualitativo resulta imposible sin la ayuda de la gracia divina. De esta manera, en la teología política carolingia en continuidad con la del siglo IV se entiende el renacer de la sociedad franca como la de una regeneración social⁵. Regeneración donde cada uno de los miembros del cuerpo social del Imperio se ponen

⁴ “El “Renacimiento carolingio” puede ser definido como un revivir de la cultura en conjunción con un movimiento de reforma (de “corrección”) tanto de la institución de la Iglesia como de la vida de la población cristiana bajo el gobierno carolingio. El ideal no tenía nada de nuevo pues estaba implícito en la responsabilidad pastoral de los ministros cristianos de cualquier rango y, desde tiempos de Constantino en adelante, también en el del rey cristiano como minister Dei. El alma cristiana confía finalmente en su reformatio o renovatio por la gracia divina, pero la correctio y emendatio realizada por las máximas autoridades era también importante en orden a crear un contexto en el cual la gracia divina pudiera operar donde el hombre por sí sólo no pudiera llegar” BROWN, G., *Introduction: the Carolingian Renaissance*, in MC KITTERICK, R., *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge 2003. 1.

⁵ “De acuerdo con uno de los indiscutidos axiomas cristianos, a través de la acción y la infusión de la gracia divina, el bautismo del individuo produce una nueva criatura, en otras palabras, el bautismo siempre ha sido entendido como causante de un renacer, de una regeneración; un renacimiento del individuo. Este renacimiento individual se convirtió durante el reinado de Carlomagno en el modelo para un renacimiento colectivo, que es el intento de una regeneración, de

a disposición de este fin. El Emperador y la Iglesia son los agentes principales para que este nuevo pueblo, franco inicialmente y europeo después, se convierta en el nuevo Israel, en el nuevo pueblo de Dios⁶.

Ahora bien, ¿cuál es la acción que realiza el *reformare in melius* en la vida de una persona? Sin duda alguna el bautismo. Es por ello, que los reformadores carolingios con Alcuino a la cabeza plantearan la reforma de la Iglesia y del Imperio en clave bautismal⁷. La reforma tendría la estructura propia de los sacramentos, tanto a nivel cultural como jurídico y espiritual⁸. De ahí, que la correcta administración de los sacramentos, así como su aplicación a la vida civil del Imperio fuera el eje de la misma reforma, y por tanto, de la correspondiente también reforma del derecho canónico. Recordemos, por ejemplo, la cuestión bautismal tras la conquista de Sajonia, la administración del sacramento de la Penitencia como modo de ejercer la justicia civil, o la reforma del clero y los criterios de idoneidad para acceder a las sagradas órdenes para luchar contra la simonía, la investidura laica o promover la santidad de los fieles a partir de la santidad sacerdotal. Es así que el derecho canónico también experimenta esta transformación y contribuye a ella.

No queremos extendernos más pues consideramos que la centralidad de la reforma en clave bautismal en estos siglos queda suficientemente señalada. Baste lo dicho para poder interpretar adecuadamente la disciplina canónica sobre el mandato de Cristo de hacer discípulos bautizando y enseñando a cumplir lo que El mismo dejó prescrito. A continuación iremos siglo a siglo centrándonos ya solamente en el aspecto disciplinario y canónico.

una *renovatio* o renovación, un renacer del pueblo franco” ULLMANN, W., *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*, London 1969. 68. También *Ibid.*, *Lecture 1*, 1-20.

⁶ Una clásica exposición de la reforma carolingia en términos de “regeneración por la gracia bautismal” en: *Ibid.*, *Lecture 1*. 1-20.

⁷ Un extenso estudio sobre la condición bautismal de la reforma carolingia y su importancia para la formación de la cultura europea cristiana en PHELAN, O. W., *The formation of Christian Europe*, Cambridge 2014, en especial los capítulos 3 y 4.

⁸ La fundamentación jurídica del Imperio carolingio, tanto civil como canónica, se sostuvo sobre el concepto *sacramentum*. En este sentido, *sacramentum* debe interpretarse como un término jurídico civil heredado del derecho romano y como un término sacramental que vincula necesariamente a nivel jurídico y canónico con el sujeto. El súbdito del Imperio realizaba un *sacramentum* con el Emperador y un *sacramentum* con la Iglesia quedando constituido como miembro del cuerpo social, espiritual y jurídico que es el Imperio, donde este junto con la Iglesia quedan mutuamente concorporados. *Ibid.*, 95-146.

I. SIGLO VII

En este siglo encontramos tres principales colecciones: la *collectio Hispana* de la Iglesia visigoda, la *collectio Hibernensis* de la Iglesia celta y la *Vetus Gallica* o *Andegavensis II* de la Iglesia galo-merovingia.

En estas colecciones encontramos fundamentalmente una compilación de la disciplina bautismal antigua. El reto fundamental en este siglo, especialmente en el ámbito merovingio, es la correcta y lícita administración del bautismo. Para ello, las disposiciones de los antiguos concilios junto con los sacramentarios de la época son el marco en el cual deberán moverse los ministros de la Iglesia.

1. *Collectio Hispana*

La vasta y autorizada *collectio Hispana* es considerada la colección más destacada del primer milenio. En ella se encuentran tanto el conjunto de los concilios ecuménicos, nacionales y particulares como hasta ciento tres cartas decretales de los romanos pontífices. En este sentido, la *Hispana* supone una gran compilación canónica, también en lo que se refiere a la cuestión bautismal, que a pesar de los avatares de la Iglesia visigoda encontrará su pervivencia al ser incorporada en el ámbito carolingio a lo largo del siglo VIII. Como sabemos, la *Hispana* se fundirá con la *collectio Adriana* para dar lugar a la *Adriano-Hispana*, de vital importancia para el renacimiento carolingio.

Pues la *Hispana* pervive, ahora en este apartado, nos interesa especialmente las disposiciones conciliares hispanas desde principios del siglo IV con el concilio de Elvira hasta entrado nuestro siglo VII con el segundo concilio Hispalense de 619. La labor legislativa es enorme con hasta 64 concilios recogidos en esta colección. Algunas de las disposiciones más destacadas son las siguientes.

El concilio de Elvira a inicios del siglo IV dispone la excomunión para aquellos que tras el bautismo vuelven a ofrecer sacrificios a los ídolos, especialmente aquellos que fueron sacerdotes paganos antes de su regeneración⁹. El concilio de Gerona dispone la administración del bautismo en tiempo pascual y en navidad, esta última característica propia de la tradición hispana, y permite el bautismo del bebé el mismo día de su nacimiento si así lo necesitara¹⁰. Por su parte, el concilio de Lérida dispone que aquellos que hayan cometido la prevaricación de rebautizarse deben estar siete años en oración junto a

⁹ *Concilio de Elvira*, I-II, en MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, IV. Madrid 1984. 241-242.

¹⁰ *Concilio de Gerona*, IV-V, en: *Ibid.* 286-287.

los catecúmenos y dos más con el resto de fieles antes de que sean admitidos por el obispo a la Sagrada Comunión¹¹.

El cuarto concilio de Toledo, en su canon VI describe el modo y sentido del bautismo según la costumbre hispana, dando suma importancia a la triple inmersión en nombre de la Trinidad¹². Por último, el noveno de Toledo establece que los judíos bautizados celebren las fiestas públicamente con el obispo para que este apruebe su fe y las costumbres que sostienen y para que haga guardar la verdad¹³.

2. *Collectio Hibernensis*

El carácter peculiarmente monástico de la Iglesia celta en el siglo VII hace que su disciplina tenga una gran personalidad. En este sentido, la disciplina canónica sobre el bautismo no aparece desarrollada en una fuente como la *Hibernensis*. El sacramento de la penitencia posee su lugar central en esta colección, así como la disciplina moral y algunas directrices sobre el sacramento del matrimonio. Para encontrar una simple mención al sacramento del bautismo hay que esperar hasta el Libro XLVII en su capítulo 17 donde citando a Jerónimo se obliga a que tanto la doctrina como el bautismo a diferencia de la penitencia se ofrezca *sin precio ni retraso o tardanza*¹⁴.

Esta ausencia de la disciplina bautismal no debe asustarnos sino que precisamente responde a las características propias de derecho celta. Los sacramentarios podrán ofrecer en este sentido un buen complemento¹⁵. En cuanto a la atención pastoral que continúa al bautismo destaca la atención que se presta a la unción de enfermos y a la administración de la Sagrada Comunión a los mismos, ministerio que debió ser especialmente realizado desde los monasterios.

¹¹ *Concilio de Lérida*, IX, en : *Ibid.* 304.

¹² *Concilio IV de Toledo*, VI, en: MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, V. Madrid 1992. 189-194.

¹³ *Concilio IX de Toledo*, XVII, en: *Ibid.* 509-510.

¹⁴ *Collectio Hibernensis*, XLVII, 17, en WASSERSCHLEBEN, H., *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig 1885. 167.

¹⁵ Especialmente en este sentido destacan los testimonios ofrecidos por el misal de Bobbio y el misal de Stowe. Entre otras características, la liturgia celta en coincidencia con otros ritos antiguos añaden a la fórmula bautismal la fórmula *ut habeas vitam aeternam*, y un lavatorio de los pies tal y como también se realizaba en la liturgia celta.

3. *Collectio Vetus Gallica*

Esta colección es la que ofrece un testimonio más amplio sobre la disciplina bautismal. Nuevamente es el contexto de la Iglesia en un territorio el que influye también en la composición de los textos de referencia de la misma. La Iglesia merovingia y franca experimenta una fuerte evangelización, sobre todo, en el ámbito rural y en los nuevos territorios de expansión bárbaros.

Esta colección galicana dedica su libro XXI a recopilar la disciplina sobre el bautismo. Este libro se compone de 21 cánones antiguos, a los cuales le siguen otros 4 sobre el sacramento de la confirmación en el libro siguiente. La sección bautismal se abre con tres cánones de los *Canones de los Apóstoles* sobre la obligación de bautizar en nombre la Trinidad y mediante tres inersiones. Continúa el libro con el tercer capítulo del concilio de Maçon (585), tres cánones del concilio de Laodicea, otros tres de los *Statuta ecclesiae antiqua (Canon africanorum)* y un último canon del concilio de Orange (441). La disciplina recogida se refiere a los tiempos para administrar el sacramento, la prohibición de que bauticen las mujeres y la necesidad de acompañar el baño bautismal con la unción crismal¹⁶.

La *Vetus Gallica* también dispone acerca del ministerio de la predicación. Este se encuentra legislado en el libro XXVIII. Apenas son cinco cánones pero nos parece reseñable pues resultará una constante en la legislación medieval el modo y contenido de lo que se debe predicar. Este libro abre con un canon atribuido al concilio de Arlés donde obliga a los presbíteros a predicar no solo en las ciudades sino también en los pueblos (de nuevo la caracterización del momento histórico), así como la obligación de que el diácono lea en su lugar las homilias de los Santos Padres si el sacerdote hubiese caído enfermo¹⁷. Los otros cuatro cánones de este libro XXVIII corresponden a los *Statuta* estableciendo la necesidad de predicar, acudir a la predicación y la prohibición de predicar a quien no sea sacerdote¹⁸.

Por otro lado, este siglo VII no es pobre en actividad conciliar a pesar del enorme desarrollo de esta institución en los siglos siguientes. Entre la diversa legislación existente, fundamentalmente en orden a proteger la elección de obispos y el patrimonio eclesiástico, el concilio de Auxerre (573-603) abre el siglo prohibiendo la administración del bautismo fuera del tiempo de pascua a no ser que haya peligro de muerte¹⁹, así como que los abades puedan ser padri-

¹⁶ *Vetus Gallica, Liber XXI*, en MORDEK, H., *Die Collectio Vetus Gallica, II*, Sigmaringen 1975. 431-435.

¹⁷ H. Mordek reconoce este canon perteneciente al concilio Vasense (529). Cf. *Concilium Vasense*, II, en MAASEN, F. (ed.), *MGH, Concilia I, Concilia aevi merovingici*, Hannoverae 1893. 56.

¹⁸ Cf. *Ibid.*.453-455.

¹⁹ Cf. *Concilium Autissiodorense*, XVIII, en *Ibid.* 181.

nos de bautismo²⁰. Por otro lado, resulta interesante el mandato del Concilio de París (614) de que el judío que aspire a cargo militar o público en grado mayor al de un cristiano debe ser previamente bautizado con toda su familia por el obispo diocesano²¹. Más allá de estas referencias, no hay mayor dedicación de los concilios a lo que el bautismo se refiere.

En cuanto al ministerio de la predicación tan solo el concilio de Losnes (673-675) prescribe la obligación de que el obispo predique a sus fieles todos los domingos y solemnidades de los santos²². No obstante, en siglos posteriores esta disposición se reiterará.

Concluimos este apartado dedicado al siglo VII comprobando cómo la disciplina bautismal es una disciplina de mínimos, no por falta de aprecio o valoración sino porque la cuestión bautismal se vive en las distintas iglesias con serenidad. No se prescribe más que lo necesario a modo de marco de referencia. Se acude a la legislación tradicional y se recuerda los deberes de los pastores para con sus fieles. Esta parva legislación contrastará con el siglo VIII, siglo de gran reforma donde se pondrá la importancia en la santidad del clero y en el cumplimiento de sus obligaciones. Nuevas situaciones y retos necesitarán mayores profundizaciones en lo que se refiere al bautismo y al cuidado pastoral.

II. SIGLO VIII

El siglo VIII es el gran siglo de la consolidación de los reino cristianos y sus instituciones eclesiales. Este siglo aun todavía rico en crisis e inestabilidades es muy importante porque hace a la vez posible la llegada del renacimiento carolingio tras los primeros años de reinado de Carlomagno dando paso a la época imperial (800). Por ello, la legislación canónica irá siendo testigo progresivo de la importancia de la cuestión bautismal para dotar al siglo IX de esa teología política que explicábamos más arriba.

En este apartado nos centraremos en tres tipos de testimonios jurídicos. La *collectio Dionysio-Hadriana*, las capitulares del Reino franco (legislación civil sobre cuestiones eclesiásticas), y los concilios y sínodos de la Iglesia franca.

²⁰ Cf. *Ibid.*, XXV. 182.

²¹ Cf. *Concilium parisiense*, XVII (XV), en *Ibid.* 190.

²² Cf. *Concilium Latunense*, XVIII, en *Ibid.* 219.

1. *Collectio Dionysio-Hadriana*

Esta colección forma parte de los *libros romanos* enviados desde Roma a la corte carolingia. Consiste en una versión de la *collectio Dionysiana* con una dedicatoria del papa Adriano a Carlomagno²³. Esta colección vendría a sustituir la *Vetus Gallica* y los penitenciales que hasta la época se utilizaban en el Reino franco. Nos remitimos a lo ya dicho anteriormente sobre la disciplina bautismal antigua para no caer en repeticiones innecesarias.

2. *Capitularia Regum Francorum*

Bajo el reinado de Pipino el Breve encontramos una primera disposición muy importante. Es el concilio de Verneuil (755) convocado a petición de los obispos de la Galia y promulgado civilmente por el rey que ordena que solo haya baptisterio público en aquellas parroquias legítimamente erigidas por el obispo donde los presbíteros de la propia parroquia tienen licencia para bautizar, y donde taxativamente ordena que nadie muera sin bautismo²⁴. Además, en el siguiente capítulo se prohíbe al presbítero que bautice en una parroquia sin mandato del obispo.

Se comprueba ya, por tanto, una primera evolución. El siglo VII protegía jurídicamente las condiciones para administrar validamente el bautismo. El siglo VIII da un paso más y comienza a establecer limitaciones no a la validez sino a la licitud en la medida en la que la organización parroquial se va constituyendo en el reino franco para mejorar la atención pastoral. Estamos en un proceso de organización previo a las futuras reformas del siglo IX.

Este desarrollo progresivo sigue constatándose a lo largo de esta centuria. El *Decretum Compendiense* firmado por Pipino en el sínodo que convocó en mayo de 757 reconoce como válidos los bautizos administrados por “presbíteros no bautizados” exigiendo asimismo que se ruegue al obispo la necesaria imposición de manos sobre el neófito²⁵. Por su parte, el *Decretum Vermeriense* del correspondiente concilio de 758 permite a un presbítero degradado la administración del bautismo en caso de peligro de muerte²⁶.

La segunda mitad del siglo VIII contempla el ascenso al poder de Carlomagno con su gran obra reformadora. En este periodo destacan la Primera Capitular (769), la Capitular de Herstal (779) y la *Admonitio Generalis* (789).

²³ *Collectio Dionysio-Hadriana*, en SCHANNAT, J. – HARTZHEIM, J. (eds.), *Concilia Germaniae I*, Köln 1759 (Aalen 1970) 131-235.

²⁴ Cf. *Concilium Vernense*, 7, en BORETIUS, A. (ed.), *MGH, Capitularia Regum Francorum*, I. Hannoverae 1883. 34.

²⁵ Cf. *Decretum Compendiense*, 12, en *Ibid.* 38.

²⁶ Cf. *Decretum Vermeriense*, 15, en *Ibid.* 41.

Estas tres capitulares carolingias no hacen sino elevar a ley civil algunas disposiciones canónicas establecidas en los concilios eclesiásticos, así como legislación nueva, erigiéndose el monarca como autoridad de ámbito eclesiástico.

La Primera Capitular exige que los obispos y presbíteros cuiden la cura de almas, que los párrocos den cuenta anual de la administración del bautismo a su obispo y que se esfuercen con la ayuda del conde en acabar con las prácticas paganas. Igualmente, todo clérigo que tras ser amonestado descuide su formación, será removido para que no se resienta su predicación²⁷.

Por su parte, la *Admonitio Generalis*, carta magna del reinado de Carlomagno, toma sus 59 primeros capítulos de legislación canónica antigua de la *collectio Dionysio-Hadriana*. En lo que se refiere nuestra cuestión, el capítulo 32 recoge un canon del Concilio de Cartago que pide que se predique diligentemente los misterios de la fe. Los capítulos 61-73 son disposiciones establecidas directamente por Carlomagno inspirándose en textos bíblicos donde se exige una vida moral acorde con las exigencias bautismales y una predicación a propósito por parte de los sacerdotes. Esta insistencia en una adecuada predicación como medio fundamental de promover la reforma carolingia queda bien reflejada en esta normativa y así termina la *Admonitio* en su último capítulo. La fe católica explicada de modo ortodoxo queda como obligación civil para todo sacerdote en el Reino e Imperio carolingio²⁸.

Posteriormente a la *Admonitio*, conviene señalar la importancia de lo prescrito por el *Duplex Legationis Edictum*. Ley firmada por el monarca en su palacio de Aquisgrán el 23 de marzo de 789. Los primeros 16 capítulos consisten en regulación monástica a partir de lo establecido en la regla de san Benito. Los siguientes capítulos (17-37) se refieren a legislación general²⁹ destacando el capítulo 23 donde se ordena que se administre el sacramento del bautismo *según la costumbre romana*³⁰, esto es, utilizando el rito romano y no galicano. Esta disposición de gran trascendencia supone una intervención directa del poder temporal en la jurisdicción eclesiástica sobre la disciplina de

²⁷ Cf. *Capitulare primum*, 6-8, 16, en *Ibid.* 45-46.

²⁸ “Asimismo también procuraréis, queridísimos y venerables pastores y rectores de las iglesias de Dios, que los presbíteros, a los que enviáis por vuestras parroquias para regir y predicar por las iglesias al pueblo que sirve a Dios, prediquen recta y honestamente, y no permitáis cosas nuevas y no canónicas con las que algunos educan y predicar al pueblo según su criterio y no el de las sagradas escrituras. Sino predicad vosotros mismos e instruid al resto con cosas útiles, honestas, rectas y que conducen a la vida, predicándose igualmente éstas” *Admonitio Generalis*, 82, en *Ibid.* 61.

²⁹ Destaca el capítulo 18 pues establece la fórmula de juramento al gobernante a la cual se llama *sacramentum fidelitatis*, en claro sentido bautismal como afirmábamos más arriba. Cf. *Duplex Legationis Edictum*, 18, en *Ibid.* 63.

³⁰ *Ibid.*, 23. 64.

los sacramentos, así como, una peculiaridad singular de la romanización que produjo la reforma carolingia.

Cuestión más delicada la presenta la *Capitulatio de partibus Saxonie* (775-790). Este documento promulgado por Carlomagno tras diversas capitulares a lo largo de Sajonia establece disposiciones sobre el bautismo que van en contra de lo dispuesto en la tradición teológica y canónica, como también veremos más adelante cuando tratemos de los concilios. Para contextualizar esta legislación carolingia es necesario atender al modo de autocomprensión del poder temporal que tenía Carlomagno. La *Capitulatio* en su capítulo 8 ordena que sea ejecutado todo sajón que oculte su condición de no bautizado o que se niegue a bautizarse queriendo permanecer pagano³¹. Igualmente, en el capítulo 19 establece multas para aquellos que no bauticen a los bebés en el plazo de su primer año de vida³². Estas disposiciones fueron ya su tiempo criticadas, especialmente por las autoridades eclesiásticas, de entre las cuales destaca Alcuino de York³³.

Por último, 794 es testigo del importante sínodo de Fráncfort. Numerosas cuestiones son tratadas y legisladas en este sínodo en orden a impulsar la reforma. No obstante, en lo que se refiere a nuestro tema tan solo se insiste en disposiciones ya prescritas con anterioridad como la obligación de los obispos

³¹ Cf. *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 8, en *Ibid.* 69.

³² Cf. *Ibid.*, 19. 69.

³³ El Emperador quiso establecer el bautismo como un modo de integración del pueblo sajón en el pueblo franco. Tras el sometimiento militar y el juramento de fidelidad al rey, el bautismo vendría a incorporar a los sajones en el proyecto político carolingio. Este sistema fue ya criticado en la época, especialmente por Alcuino de York, estrecho colaborador del propio Carlomagno. Alcuino rechaza el bautismo forzoso como primer paso de evangelización, recordando la práctica eclesial tradicional enseñada por el mismo Cristo en Mt 28, 19: primero la predicación, y después, cuando hay libre conversión y suficiente instrucción, la administración del bautismo. “In istis paucimis verbis totius sanctae predicationis ordinem exposuit. Bis docere dixit, semel baptizare. Primum omnium fidem catholicam docere praecepit, et post fidem acceptam in nomine sanctae Trinitatis baptizare iussit. Deinde fidem imbutum, et sacro baptismate ablutum evangelicis instruere praeceptis mandavit. Hunc tu ordinem, sanctissime doctor, catechizandi in adultae aetatis viris ubique firmiter obtineas” ALCUINO, *Epistola XXXVI, Ad Arnonem* (796) en PL C. 193-194. Traducción: “En estas poquísimas palabras (el Señor) expuso el orden de toda la santa predicación. Dos veces habló de enseñar, una única vez de bautizar. Primero preceptuó enseñar toda la fe católica, y después de aceptar la fe, ordenó bautizar en nombre de la santa Trinidad. Después de llenarse de fe y ser lavado en el sagrado bautismo, mandó instruir en los preceptos evangélicos. Tú, santísimo doctor, firmemente y en todo lugar, debes asumir este orden para los catecúmenos varones de edad adulta”. Es por ello que el eclesiástico carolingio afirme que el bautismo forzoso carezca de valor. Cf. *Ibid.* 194-196. Alcuino igualmente achaca al bautismo forzoso y a la penalización mediante multas la causa del fracaso de la evangelización de Sajonia, pues no tuvo en cuenta la necesaria libertad personal. Es así, que Alcuino le pidió al mismo Emperador que relajara la disciplina impuesta a los sajones. Cf. ALCUINO, *Epistola XCV, Ad Domnum Regem* (799) en PL C. 302-303.

de instruir bien a sus fieles y el deber de predicar y entregar la fe católica en la Trinidad, el Padrenuestro y el Símbolo³⁴.

3. *Concilia aevi Karolini*

Como decíamos anteriormente, junto a la legislación civil, tenemos toda la disciplina bautismal emanada de los 23 concilios del Reino Franco a lo largo del siglo VIII. Vamos a resumir su contenido más destacado.

En primer lugar, encontramos la prescripción del concilio Germánico (742) que pide que todo párroco cada cuaresma dé “razón y orden” a su obispo de los bautizos celebrados así como de la fe, las peticiones y celebración de la Eucaristía³⁵. Disposición posteriormente confirmada y decretada por san Bonifacio en su epístola al concilio celebrado en Francia en 747³⁶, claro ejemplo de la creciente preponderancia de la institución arzobispal y de la presencia del régimen propio del Romano Pontífice en sus delegados. Vinculación de la Iglesia franca a la Sede de Roma que queda manifiesta con el envío al papa Zacarías de los decretos del presente concilio para que sean confirmados.

Por su parte, el concilio de Baviera (740-750) ordena a los presbíteros que tras la administración del bautismo amonesten a los fieles con la necesaria santidad de vida y la responsabilidad con los deberes bautismales, especialmente absteniéndose de la fornicación³⁷. En este sentido, vemos cómo los concilios del siglo VIII son mucho más específicos y concretos, aplicando la disciplina bautismal en las circunstancias morales concretas de cada región en orden al ambiente reformador que se va imponiendo.

Ya a finales de siglo, bajo el reinado de Carlomagno, el concilio de Fráncfort (794) ordenará nuevamente que el obispo enseñe e instruya bien a sus fieles y que a todos se les predique y haga entrega de la “fe católica en la santa Trinidad”, del Padrenuestro y del Símbolo de la fe³⁸. Es así como vemos que la Iglesia de este siglo comprendía como principal reto pastoral la perseverancia y formación cristiana postbautismal.

En el verano de 796, un cierto número de obispos se reunieron a orillas del río Danubio para organizar la evangelización del pueblo Avaro. En este caso, no se establecieron disposiciones en orden a reformar o elevar la vida bautismal sino más bien a recordar la correcta administración del sacramento.

³⁴ *Synodus Franconofurtensis (794)*, 29; 33, en *Capitularia Regum Francorum I*. 77.

³⁵ Cf. *Concilium Germanicum*, 3, en WERMINGHOFF A. (ed.), *MGH, Concilia aevi Karolini*, I. Hannoverae 1906. 3.

³⁶ Cf. *Concilium in Francia habitu a. 747, Ex epistola Bonifatii ad Cudberhtum Archiepiscopum Cantabrigiensem data*, en *Ibid.* 47.

³⁷ Cf. *Concilium Baiuvaricum*, 2, en *Ibid.* 52.

³⁸ Cf. *Concilium Francofurtense*, 29; 33, en *Ibid.* 169.

La necesidad de bautizar en pascua o Pentecostés a excepción de peligro de muerte y la triple inmersión vuelven a ser prescritas³⁹. Ahora bien, no menos interesante es la larga exposición del modo y requisitos necesarios para recibir el bautismo que siguen a estas primeras disposiciones. Los obispos piden que se respete los tiempos prescritos desde tiempo apostólico para recibir el bautismo no solo por un motivo litúrgico sino para asegurarse la mínima libertad y preparación del catecúmeno. Se basan en Mateo 28, 19-20: *Id, enseñad a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas las cosas que os he mandado*⁴⁰. Así pues, como veíamos también en Alcuino pero ahora ya en forma de ley canónica, se exige una enseñanza y preparación previa, el bautismo y una segunda enseñanza para cumplir los mandamientos y exigencias bautismales. Igualmente, para referirse a la necesaria libertad, se basan en Marcos 16, 16: *Quien creyera y fuera bautizado será salvo*⁴¹. Por tanto, primero es el creer, la fe, y después la administración del sacramento, y no al revés. Continúa la disposición episcopal recordando que la predicación de la doctrina por parte de los presbíteros no puede ser ni violenta ni infundiendo temor sino *benigna, persuasiva y dulce*⁴², retrasando asimismo la administración del bautismo todo el tiempo que sea necesario hasta que haya una suficiente instrucción y moralidad de vida. Insistiendo una vez más, el sínodo no permite convencer o empujar a nadie al bautismo bajo el temor de la espada, coaccionados o contra su voluntad. El sínodo continúa con disposiciones sobre el catecumenado y el modo de bautizar.

A nuestro juicio, este testimonio resulta valioso para una adecuada comprensión de la evangelización de los pueblos bárbaros. Algunos estudiosos han presentado las prácticas bautismales del tiempo carolingio como transgresoras del derecho de libertad religiosa. Sin ánimo de entrar en polémica, nuestro estudio desea aportar luz a la cuestión, especialmente en lo que se refiere a la postura de la Iglesia y sus obispos manifestada en las fuentes canónicas. Fren-

³⁹ Cf. *Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796*, en: *Ibid.* 173.

⁴⁰ *Ibid.* 174.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² “*Ipsa vero praedicantium doctrina non debet esse violenta humanoque pavenda timore, sed benigna, suadibilis et cum dulcedine inrorata, suadibilis nempe de praemio vitae aeternae, terribilis de inferni supplicio, non de gladii cruento mucrone, nec coacti aut inviti trahantur ad baptismi lavacrum, sed quos Spiritus sancti gratia perfuderit ex desiderio animae suae expetierint salutem. Dilatio autem tarditatis usque ad quem dierum numerum praetendatur in sacerdotis arbitrio aestimari debet*” *Ibid.* 175. Traducción: “En efecto, esta misma doctrina que ha de predicarse no debe ser violenta o aterrando con temor humano, sino benigna, persuasiva y regada con dulzura, persuasiva ciertamente por el premio de la vida eterna, por el suplicio del terrible infierno, no por cruento filo de espada. Tampoco sean llevados al baño bautismal coaccionados o empujados, sino a los que la gracia del Espíritu Santo inunde y a los que deseen la salvación por deseo de su alma. En efecto, debe pretenderse el retraso con dilación hasta aquel día que sea estimado por el juicio de los sacerdotes”.

te a posibles abusos por parte del poder civil, la legislación canónica de la época no pareció ser negligente. Así pues, queda demostrado cómo una vez más el derecho canónico, en este caso el alto medieval, ha contribuido a la protección de la naturaleza de la misión de la Iglesia y de la dignidad humana.

Por su parte, el concilio Rispacense (798) cierra este siglo octavo pidiendo que los presbíteros enseñen a sus fieles con humildad y suma caridad y que ejerzan la cura de almas por el bien de los fieles. Junto a esta disposición recuerda la necesidad de que los sacerdotes sean doctos y no “idiotas”, esto es, sin conocimiento del latín, para que puedan leer adecuadamente la Sagrada Escritura. Junto a ello, nuevamente recuerda los dos tiempos previstos para bautizar según la costumbre de la Iglesia de Roma, y el necesario acompañamiento a los que han sido paganos para que custodien la gracia bautismal⁴³.

4. Política bautismal: del bautismo forzoso a la instrucción bautismal

A caballo entre los siglos VII y IX, y como fruto de la insistente protesta eclesiástica por la política imperial de forzar al bautismo a los nuevos pueblos incorporados, se comprueba una evolución en el modo de actuar de Carlomagno y sus sucesores. En este sentido, ya en el reinado del primero vemos un éxito de la capacidad de los eclesiásticos y especialmente de los obispos, para hacer defender el poder espiritual del temporal. Capacidad, como se sabe, que creció sobremanera durante el reinado de Ludovico Pío.

Esta evolución en la práctica imperial podemos comprobarla al estudiar lo que se conocen como *instrucciones bautismales carolingias*. Obra de referencia en esta cuestión y a la que nos remitimos es la elaborada por la profesora Susan A. Keefe titulada *The water and the word*. En estos testimonios vemos una abundantísima literatura carolingia encargada de explicar adecuadamente el rito del bautismo a los sacerdotes y cómo deben instruir a los catecúmenos previamente. Libros de exposición de la doctrina bautismal y de instrucción litúrgica que fueron ampliamente copiados y distribuidos por el Imperio. Las instrucciones además ayudaban a que clérigos con distinto nivel de formación pudieran recibir y aplicar las disposiciones jurídicas sobre el modo de administrar el bautismo y predicar a los fieles⁴⁴.

Un explicación pormenorizada de esta literatura teológica y canónica escapa de las posibilidades de este estudio. No obstante, se hace necesario tener en cuenta este tipo de literatura para poder tomar conciencia de la importancia de la aplicación y respeto a la disciplina canónica y litúrgica del bautismo en la época carolingia.

⁴³ Cf. *Concilium Rispacense*, 3-4, en *Ibid.* 198.

⁴⁴ Cf. KEEFE, S. A., *The water and the word*, I. Notre Dame 2002. 1-9.

Hasta tal punto la aplicación de la reforma carolingia se apoyó en la disciplina bautismal que el propio Carlomagno en una carta circular de 812 a todos los arzobispos metropolitanos requiere una respuesta pormenorizada de cómo se está preparando a los catecúmenos, cómo se está administrando el bautismo y cómo se está enseñando a los obispos y sacerdotes a llevarlo a cabo⁴⁵. Esta carta circular llega a ser un auténtico cuestionario con preguntas detalladas sobre la administración del sacramento. Este hecho nos parece de gran relevancia, pues con la finalidad de implantar la reforma carolingia, no solo se llevó a cabo una gran labor legislativa sino también un gran esfuerzo de supervisión. En el estudio mencionado se recogen tanto las instrucciones, como las exposiciones bautismales y las respuestas episcopales al cuestionario del Emperador.

III. SIGLO IX

Acabamos de comprobar a partir de la abundante legislación bautismal cómo el siglo VIII es un siglo de consolidación institucional tanto a nivel civil como eclesiástico. En este segundo aspecto, la organización episcopal y parroquial supone también una disciplina adecuada para la correcta predicación y administración del primer sacramento. Asimismo, la cuestión del bautismo forzoso en las regiones recién conquistadas tiene tanto a nivel teológico como canónico una primera respuesta.

Por su parte, el siglo IX a pesar de ser un tiempo convulso y de declive imperial tras la muerte de Carlomagno, es un siglo donde la reforma eclesiástica se lleva a un nivel más profundo. La legislación carolingia del siglo VIII y de los primeros años del IX empieza a traducirse en una aplicación profunda y capilar, llegando a todos los rincones del nuevo Imperio.

En este periodo destacan nuevamente la legislación civil y los concilios y sínodos en continuidad con el siglo anterior. Como novedad, las falsificaciones y las capitulares episcopales serán las nuevas herramientas canónicas para ayudar al cumplimiento de la misión evangelizadora de la Iglesia. La primera para reafirmar la libertad e independencia de la misma, las segundas en cam-

⁴⁵ “Nosse itaque per tua scripta aut per te ipsum volumus qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruatis sacerdotes dei et plebem vobis commissam de baptismi sacramento, id est cur primo infans catecuminus efficitur vel quid sit catecuminus. deinde per ordinem omnia quae aguntur (...) *Carta circular de Carlomagno a los metropolitanos, c.a. 812*, en KEEFE, S. A., *The water and the word*, II). 261-263. Traducción: “Igualmente, queremos conocer por tus escritos y por tí mismo cómo y de qué manera tú, tus sufragáneos, enseñáis e instruíis a los sacerdotes y al pueblo a vosotros encomendado acerca del sacramento del bautismo, esto es, por qué se hace catecúmenos primero al niño. Después por su orden todas las cosas que se realizan (...)”.

bio para aplicar adecuada y específicamente en cada arzobispado lo dispuesto en la multitud de sínodos y concilios de los siglos VIII y IX.

1. *Capitularia Regum Francorum*

El siglo IX se abre con las Capitulares de los *Missi*, enviados imperiales encargados de vigilar y hacer cumplir las leyes en todo el territorio del Imperio. En estas capitulares no se hace sino repetir las disposiciones sobre el bautismo y la predicación ya anteriormente descritas. Más destacados son los *Capitula a sacerdotibus proposita* (802), donde el Emperador enumera las obligaciones propias de los sacerdotes. En lo que se refiere a nuestro objeto de estudio, se exige que se predique el Evangelio en los domingos y fiestas, que ningún clérigo celebre la Eucaristía fuera de las iglesias dedicadas, que se bautice en los tiempos litúrgicos establecidos por la institución canónica, que diligentísimamente y a cualquier hora se administre el bautismo por causa de enfermedad y que nadie cobre por bautizar⁴⁶.

Por otra parte, destacan los *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, promulgados con la finalidad de que los *missi* imperiales examinaran a los clérigos sobre el modo de ejercicio de su ministerio. Entre otras cosas se exige el examen sobre el modo en que se instruye a los catecúmenos, en el que se predica la doctrina al pueblo, si el pueblo se sabe el Padrenuestro y el Credo al completo, o también la comprobación de que ningún niño o pagano es admitido al bautismo sin que le hayan hecho entrega de los mismos⁴⁷.

Toda esta legislación sobre el modo de predicación, formación de catecúmenos y la adecuada administración de los sacramentos será una constante a lo largo del siglo IX en la legislación civil tras la muerte de Carlomagno⁴⁸.

2. *Concilia aevi Karolini*

En este siglo IX, los concilios y sínodos no hacen sino continuar la labor reformadora de los siglos anteriores, especialmente del siglo antecedente. Los testimonios son muy abundantes y no queremos repetir lo que ya se ha mostrado anteriormente. El lugar y el tiempo tradicional del bautismo debe ser respetado, la preparación necesaria de los catecúmenos debe ser asegurada, el rito ha de celebrarse según el modo romano, la predicación en las fiestas

⁴⁶ *Capitula a sacerdotibus proposita*, 4; 5; 9-12, en *Capitularia Regum Francorum*, I. 106-107.

⁴⁷ *Ibid.* 109-111.

⁴⁸ Cf. *Capitula e canonibus excerpta*, 1, en: *Ibid.* 173; *Haitonis episcopi Basileensis capitula ecclesiastica (807-823)*, 5, en *Ibid.* 363; *Episcoporum ad Hludowicum imperastorem relatio*, 2, en *Ibid.* 367.

y solemnidades no puede ser omitidas... Estos y el resto de temas ya presentados son objeto de confirmación eclesiástica a lo largo de este siglo, los omitimos aquí para no resultar tediosos pasando a los capítulos episcopales que son la novedad e impulso de la reforma carolingia en el siglo IX. Baste señalar que labor conciliar es una tarea constante de aplicar en fidelidad la tradición recibida desde siglos a las circunstancias nuevas a las que se enfrentan.

3. *Capitula episcoporum*

Las falsificaciones y los capítulos episcopales son dos modos característicos del derecho carolingio a partir del siglo IX. Las primeras, pues tienen como finalidad el refuerzo de la autoridad pontificia, así como disposiciones canónicas fuera del ámbito sacramental, no ofrecen un interés decisivo para nuestro tema. En cambio, los capítulos episcopales sí, pues a través de ellos arzobispos y obispos aplicarán en sus jurisdicciones las disposiciones emanadas tanto a nivel civil como eclesiástico. Nuevamente, los testimonios son numerosos, por lo que, presentaremos las aportaciones más destacadas. Además, no solo encontraremos una especificación y profundización respecto a la legislación ya presentada, sino también algunas novedades.

En primer lugar, encontramos el Primer capítulo Gerbaldo de Lieja. En el se ordena la enseñanza del Padrenuestro y del Símbolo a los fieles, el bautismo en los tiempos litúrgicos establecidos a excepción de causa grave y la prohibición de vender la administración del sacramento⁴⁹. El Segundo capítulo exige que el Padrenuestro y el Símbolo sea memorizado por los padrinos o madrinas que llevan a los niños a la fuente bautismal, así como, que se les considera responsables de que sus ahijados sean plenamente instruidos en la fe⁵⁰. Esta disposición que afecta a los padrinos resulta novedosa si lo comparamos con la legislación bautismal de nivel superior y más general. Por su parte, Valcando de Lieja comienza su capítulo con el orden ritual del bautismo que debe seguirse en su jurisdicción⁵¹.

De entre todos los capítulos episcopales, quizá los dos de Teodulfo de Orleans sean los más conocidos y extendidos. En su primer capítulo, prohíbe que todo aquel que haya alcanzado la edad de poder hablar y que desee recibir el bautismo o la confirmación, reciba estos sacramentos si no sabe de memoria

⁴⁹ *Primera capitular de Gerbaldo de Lieja, VI, X, XI, XII*, en P. BROMMER (ed.), *MGH, Capitula episcoporum*, I. Hannover 1984. 18-19.

⁵⁰ *Segunda capitular de Gerbaldo de Lieja, III*, en *Ibid.* 26. Esta disposición también es establecida por los *Capitula Silvanectensia prima, IV*, en R. POKORNY (ed.), *MGH, Capitula episcoporum*, III. Hannover 1995. 80.

⁵¹ *Capitular de Valcando de Lieja, I*, en *Ibid.* 45.

el Padrenuestro y el Credo⁵². Igualmente, exhorta a que todo aquel clérigo que conozca las Sagradas Escrituras, predique al pueblo sobre ellas, y aquellos clérigos que no las conozcan que al menos les predique con una fórmula de memoria que ofrece en ese capítulo⁵³. En el segundo se insiste nuevamente en la tradicional disciplina del tiempo de pascua como del idóneo para administrar el bautismo, de la prohibición exigir pago alguno por él o de la necesidad de instruir adecuadamente a los candidatos⁵⁴.

Por su parte, Hincmaro de Reims pide en sus capítulos, como se hace en tantos otros capítulos episcopales⁵⁵, que se no se permita ignorar los escrutinios y el orden del bautismo⁵⁶.

Atto de Vercelli, en sus extensos capítulos recoge las condiciones necesarias para ser admitido al bautismo: confesar la fe, si no pudiera hacerlo por estar en peligro deben testificar dos testigos que sean *cristianísimos*, en caso de que sea mudo desde la infancia no debe ser rechazada la petición si se ve indicios de comportamiento cristiano, y en el caso de los infantes debe examinarse la religiosidad de los que piden el sacramento para ellos⁵⁷. Junto a estos requisitos sobre el examen de la fe, Atto incluye como hacen otros capítulos la obligación de bautizar a los niños enfermos, cargando el ministro que negara el sacramento con la responsabilidad de ese alma sin bautizar⁵⁸. La tercera disposición que establece es la prohibición de que el sacerdote bautice sin diácono, siendo necesario ordenar diácono a algún laico de vida probada en la parroquia donde no haya para que pueda ejercer el ministerio junto al presbítero⁵⁹.

⁵² *Primera capitular de Teodulfo, XXII*, en *Ibid.* 119.

⁵³ “Ut declinat a malo et faciant bonum, inquirant pacem et sequantur eam, quia oculi domini super iustos et aures eius ad preces eorum; vultus autem domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum” *Ibid.* 125. Traducción: “Que declinen el mal y hagan el bien, busquen la paz y la sigan, porque los ojos del Señor están sobre los justos y sus oídos ante sus oraciones; en efecto, el rostro del Señor está sobre quienes hacen el mal, para que haga perder su memoria de la tierra”.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* 148-184.

⁵⁵ Cf. *N. 12: Cap. Corbeiensia, 3; Interrogationes examinationis, 8; Cap. Moguntiacensia, 6; Haito, 6; Waltaud, 1; Cap. Neustrica I, 7; Cap. Frisingensia III, 32; Theodulf II, 1,3; etc.*

⁵⁶ *Primera capitular de Hincmaro de Reims, III*, en POKORNY, R. – STRATMANN, M. (ed.), *MGH, Capitula episcoporum*, II. Hannover 1995. 35.

⁵⁷ *Capitular de Atto de Vercelli, XVIII*, en *MGH, Capitula episcoporum III*. 271-272.

⁵⁸ *Ibid.*, XIX. 272.

⁵⁹ *Ibid.*, XX. 272.

CONCLUSIONES

El presente capítulo ha dado suficiente testimonio de la importancia y evolución de la disciplina bautismal a lo largo de los siglos VII, VIII y IX. Disciplina bautismal que siempre es acompañada de la necesaria preparación y prolongación del sacramento mediante la predicación de los catequistas y ministros.

Además, las fuentes canónicas confirman lo manifestado en los apartados introductorios. Estos siglos no solo suponen un periodo de reforma de la Iglesia y del derecho canónico, un tiempo de recepción y transmisión, sino un tiempo de nuevo impulso mejorado. De un derecho y una práctica bautismal y predicadora que se enmarca en el axioma *reformare in melius*. Esta característica del derecho alto medieval ha coincidido con el tema de nuestro estudio. Así pues, hemos comprobado cómo la disciplina bautismal se ha reformado para mejor, precisamente, según los criterios bautismales de la teología sacramental, eclesiológica y política del momento. El bautismo, como pieza clave de la Gran Misión de la Iglesia, ha sido el analogado principal de la misma reforma medieval. Reforma en términos bautismales, de regeneración de lo natural a través de lo sobrenatural, mediante una adecuada administración del sacramento del bautismo. Administración que a lo largo de estos siglos ha pasado de concebirse en términos de mínimos para la celebración válida, a términos de máximos para una celebración digna y viva que permita ofrecer un modelo verdadero de santidad en los fieles y ciudadanos del Imperio. Un modelo verdadero pero sobre todo un signo eficaz de reforma de las instituciones y la sociedad, como signo eficaz es todo sacramento de la Iglesia.

Por tanto, los siglos VII, VIII y IX nos ofrecen también un modo específico de ejercer la función de regir en la Iglesia, un modo específico para el derecho canónico y un lenguaje interpretativo para los historiadores del derecho canónico y canonistas en general. El derecho canónico en la medida en que participa de la gran misión pastoral de la Iglesia, ofrece un instrumento de gran valor para impulsar la evangelización no simplemente en términos técnicos y jurídicos sino también en términos de renovación por la gracia, de *reformare in melius*. De ofrecer un instrumento eficaz, jurídico en este caso, para que la gracia del bautismo regenere la vida de la Iglesia y el mundo.

Resumen

Este artículo analiza las disposiciones canónicas relativas a la conversión, la predicación y, principalmente, la administración del bautismo, a lo largo de los siglos VII al IX. Se hará especial mención a las colecciones canónicas, los cánones de sínodos y concilios y las colecciones capitulares de monarcas y obispos. El impulso llevado a cabo por la Reforma carolingia será decisivo

para hacer valer el derecho tradicional y adaptarlo a las nuevas circunstancias.

Abstract

This article analyzes the canonical provisions regarding conversion, preaching, and mainly the administration of Baptism, throughout the 7th-9th centuries. Special mention will be given to the canonical collections, the canons of synods and councils and the capitular collections of monarchs and bishops. The impulse carried out by the Carolingian Reform will be decisive in enforcing traditional law and adapting it to new circumstances.

*Marcos TORRES FERNÁNDEZ
Universidad de Navarra
mtorresf@unav.es*

Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

LA “GRAN MISIÓN” DURANTE LOS SIGLOS X Y XI: EXPANSIÓN Y REFORMA

INTRODUCCIÓN; I. TRANSMISIÓN Y ELABORACIÓN DE UNA NUEVA NORMATIVA SOBRE EL BAUTISMO Y LA EVANGELIZACIÓN; 1. *El punto de partida: un “corpus” canónico bastante unificado*, 2. *La diversa intención de las colecciones canónicas del siglo XI*, 3. *La incorporación de nuevas “auctoritates” a las colecciones canónicas*, 4. *El derecho particular en las fronteras de la cristiandad*; II. PASTORAL BAUTISMAL EN TIEMPOS DE REFORMA, 1. *Hacer vivir la disciplina tradicional innovándola*, 2. *Parroquias para bautizar e instruir*, 3. *Ministros dignos de bautizar*; REFLEXIONES FINALES

KEYWORDS: baptism, canonical collections, particular councils, parishes

PALABRAS CLAVE: bautismo, colecciones canónicas, concilios particulares, parroquias

INTRODUCCIÓN

En el conjunto de unos *Proceedings* con temática común, resulta esencial preguntarse por lo *específico* de cada periodo histórico, para así minimizar el riesgo de repeticiones constantes y fatigosas. En el caso que nos ocupa, los siglos X y XI, debemos partir de la notable diferencia que existe entre ambos, casi desde todos los puntos de vista: histórico (de decadencia el primero, de renovación el segundo)¹, canónico (en continuación del periodo carolingio el siglo X, más plural y creativo el siglo XI)² y teológico (siendo el siglo XI el que ve iniciarse el método escolástico y el que afronta decididamente la cuestión sacramental)³. Pero, sobre todo, debemos valorar si es un periodo tan de transición en lo todo lo referido a la temática bautismal como parecen sugerir

¹ Una síntesis excelente que cubre la totalidad del periodo estudiado en BLUMENTHAL, U.-R., *The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Pennsylvania 1988.

² Cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J., *Derecho canónico en perspectiva histórica. Fuentes, ciencia, instituciones*, Pamplona 2022. 120-121 y 129-133.

³ Cf., principalmente, GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Breisgau 1909 y DE GHELLINCK, J., *Le mouvement théologique du XIIIe siècle sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard ses rapports avec les initiatives des canonistes: études, recherches et documents*, Paris 1948.

algunas valiosas monografías que se han ocupado en tiempos recientes de la cuestión⁴.

Para todo ello, considero que se puede presentar de modo conjunto lo específico de estos dos siglos preguntándonos por las novedades que aportan en dos amplios campos: el de las fuentes canónicas y el de la forma de organizar la pastoral bautismal en la incipiente cristiandad medieval. De este modo estaremos en condiciones de valorar la importancia de estos siglos en el desarrollo de la temática que se afronta en estos *proceedings*.

Para ello, he tomado tres opciones metodológicas: la primera es la de elegir tan solo algunas de las fuentes canónicas más significativas, abandonando toda pretensión de exhaustividad. La segunda ha sido prolongar mi estudio hasta el primer tercio del siglo XII, momento en el que culminan las reformas del siglo XI y se sientan las bases para la aparición del Decreto de Graciano⁵. La tercera ha sido la de omitir el estudio de algunas de las cuestiones necesariamente presentes en cada época⁶. A lo largo del capítulo se irá precisando el modo concreto en que asumo estas opciones.

I. TRANSMISIÓN Y ELABORACIÓN DE UNA NUEVA NORMATIVA SOBRE EL BAUTISMO Y LA EVANGELIZACIÓN

Los siglos X y XI pueden caracterizarse en lo referido a la difusión y creación de las normas canónicas por un cuádruple aspecto: (i) el de la consolidación de un *corpus* unitario de la normativa precedente, gracias principalmente a dos colecciones sistemáticas que abren y cierran el siglo X y que se sirven de los tres principales grupos de fuentes anteriores; (ii) el de la aparición de colecciones que pueden distinguirse entre sí no sólo por aspectos técnicos, sino por la intencionalidad con la que fueron compuestas; (iii) el de la incorporación de nuevas *auctoritates*, fruto tanto de la preocupación por fundar mejor el primado romano como por el auge de la cuestión sacramental, en estrecha relación

⁴ En efecto, tanto CRAMER, P., *Baptism and change in the early Middle Ages, c. 200-c. 1150*, Cambridge 2003 como FISHER, J. D. C., *Christian initiation. Baptism in the medieval west: a study in the disintegration of the primitive rite of initiation*, Chicago 2004 saltan en su narración los siglos X y XI, deteniéndose con detalle en las aportaciones de los carolingios y en la contribución de los autores del siglo XII.

⁵ Esta prolongación del periodo tiene razones más profundas que las de carácter editorial. Vid. al respecto FOURNIER, P., *Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140*, en *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 41 (1917) 129-180, con las justas precisiones de KUTTNER, S., *Urban II and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?*, in *Studia Gratiana* 15 (1972) 55-85.

⁶ Por ejemplo, tres de las grandes cuestiones presentes en toda la reflexión antigua y medieval, como son el bautismo de deseo, el bautismo fingido y el bautismo forzado, cuestiones de las que se ocupa la sugestiva monografía de COLISH, M. L., *Faith, Fiction & Force in Medieval Baptismal Debates*, Washington DC. 2014.

con las controversias eucarísticas⁷. Este segundo motivo propiciará la incorporación a las colecciones canónicas de fragmentos patrísticos, a veces originales, a veces reelaborados, significativos para nuestro estudio; y (iv) el de la importancia de la legislación particular emanada en aquellos territorios en los que el cristianismo se expande en estos siglos: la Península Ibérica, los países Escandinavos y Hungría, principalmente. En todos ellos habrá que detenerse brevemente.

1. El punto de partida: un “corpus” canónico bastante unificado

La rápida decadencia del Imperio carolingio hizo que, en parte, su reforma eclesíástica fuera efímera. Se comprende así que, desde mediados del siglo IX se recorrieran caminos diversos para lograr que la legislación canónica fuera de nuevo efectiva. Entre esos caminos destacan dos: el emprendido por los falsificadores, cuyo resultado más extenso es la colección de Decretales Pseudo-Isidorianas⁸, y el seguido por Regino de Prüm⁹, ya a principios del siglo X, unificando en una misma colección todo lo necesario para el gobierno pastoral de una diócesis, independientemente del origen de las disposiciones. Así, en la obra de Regino encontramos tanto derecho canónico “antiguo” como el “falsificado” y el “carolingio”, ordenado sistemáticamente para su mejor uso.

Por lo que se refiere al Bautismo, se recogen *auctoritates* de la antigüedad, que determinan la forma del bautismo, la fecha en que debe celebrarse y la legitimidad, tanto del bautismo de niños como en caso de muerte. También el que se recibe sin que pueda darse unido a la confirmación. Finalmente, las *auctoritates* tomadas de la época carolingia inciden en la distinción entre lo ordinario (en la iglesia parroquial y en las vigiliias de Pascua y Pentecostés) y lo extraordinario, que legitima saltarse las normas precedentes (peligro de muerte)¹⁰.

Por lo que se refiere a la predicación, Regino recoge algunas *auctoritates*, la mayoría tomada de la legislación carolingia, que abordan fundamentalmente tres cuestiones: la importancia de que los laicos asistan a la Liturgia de la Pa-

⁷ “En torno a ella [la Eucaristía] se forja el lenguaje sacramental” GRANADOS, J., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 2020. 170.

⁸ Le *Decretales Pseudo-Isidoriane* fueron editadas en el siglo XIX: HINSCHIUS, P. (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Leipzig 1863 (Stuttgart 1963). Actualmente, se puede consultar un texto mejor gracias a la edición crítica provisional de K.-G. Schon disponible en: www.pseudoisidor.mgh.de [último acceso 16/12/2021].

⁹ Contamos con una edición del siglo XIX: WASSERSCHLEBEN, F. W. H. (ed.), *Reginonis abbatis Prumiensis Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Leipzig 1840 (Graz 1964); y una edición crítica parcial con traducción al alemán: HARTMANN, W., *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, Darmstadt 2004.

¹⁰ Vid. RP 1.265-271, para los fragmentos del derecho antiguo y RP 1.272-273 para el derecho carolingio.

labra de la Misa, el contenido de la predicación y la importancia de la instrucción religiosa a los laicos, concretamente, la necesidad de hacerles aprender el Símbolo de la Fe y el Padrenuestro¹¹.

Pero la gran colección de carácter pastoral que transmite unificado el derecho precedente es, sin lugar a duda, el Decreto de Burcardo, compuesto a principios del siglo XI, probablemente entre el 1008 y el 1023 y con una extraordinaria difusión a lo largo de todo el siglo y del posterior¹². Su carácter de “manual de pastoral” para los sacerdotes¹³, explica el amplísimo tratamiento de la cuestión bautismal, así como de la predicación sacerdotal.

Del Bautismo se ocupa en el libro 4, en el que recoge ciento una *auctoritates*, de las que más de la mitad provienen de la *Collectio Anselmo Dedicata*¹⁴ (unas cuarenta) y de Regino (unas diecisiete). El resto, o provienen de algún penitencial como el *Pseudo Remedius* o son tomadas y reelaboradas directamente de las fuentes originales¹⁵.

En cuanto al contenido, mucho más amplio que el recogido por Regino, abarca los mismos temas, pero desarrollándolos mucho más, incluyendo *auctoritates* sobre la preparación al bautismo, sobre la necesidad de padrinos¹⁶, sobre la intención necesaria para el bautismo, del bautismo bajo condición, de la importancia de recibir la confirmación, que solo puede administrarla el obispo y de la necesidad de renovar el crisma cada año. También del bautismo de los judíos o de sus hijos¹⁷.

¹¹ Sobre la asistencia de los laicos a la Liturgia de la Palabra, vid, RP 1.195, 196, 199; sobre el contenido de la predicación, RP 1.205-208; sobre la enseñanza del Símbolo y del Padrenuestro, RP.1.275. Este último texto, atribuido a un Concilio de Reims, no se ha identificado en las fuentes precedentes, siendo posiblemente una reelaboración suya a partir de diversos materiales.

¹² No existe una edición moderna del *Decretum Burchardi*. Por su calidad, Gérard Fransen y Theo Kölzer prepararon en 1992 una edición anastática de la *editio princeps*, realizada en Colonia en 1548. Cf. FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (eds.), *Burchard von Worms Decretorum Libri XX*, Aalen 1992. Un acercamiento completo a esta colección puede encontrarse en AUSTIN, G., *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*, Aldershot 2009. Sobre sus fuentes formales, cf. HOFFMANN, H. - POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Textstufen – Frühen Verbreitung – Vorlagen*, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991.

¹³ Una traducción inglesa del prólogo, de extraordinario interés para conocer la concepción que Burcardo tenía del derecho canónico y del oficio episcopal, puede verse en SOMERVILLE R. – BRASINGTON B. C. (eds.), *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity. Selected Translations, 500-1245*, New Haven 1998. 99-104.

¹⁴ Vid. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Anselmo Dedicata [Collectio]*, DGDC I. 355-359. Esta colección aún no ha sido editada.

¹⁵ Cf. HOFFMANN - POKORNY, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, 199-202.

¹⁶ Cf. DB 4.24-28. Los textos tomados de los concilios carolingios (26-28) señalan los requisitos para ser padrino: estar bautizado y confirmado y profesar la fe, siendo capaz de recitar el símbolo.

¹⁷ Cf. DB 4.81-92. Casi todos los textos provienen del derecho antiguo, siendo especialmente relevante la legislación del IV concilio de Toledo (633), recibido a través de la *Collectio Anselmo Dedicata*.

Finalmente, por lo que se refiere a la predicación, recoge los textos de Regino y amplía su perspectiva al tratar la cuestión de la necesidad de reservar la homilía al presbítero, excluyendo a los monjes y a los laicos y permitiéndosele al diácono solo en caso de enfermedad del presbítero¹⁸.

2. La diversa intención de las colecciones canónicas del siglo XI

Las colecciones canónicas compuestas en el siglo XI pueden clasificarse por la intencionalidad con la que fueron compuestas, pudiendo distinguirse entre colecciones episcopales, monásticas o pontificias¹⁹. Sobre su modo de composición, la mayoría tienen en común la preocupación por recabar nuevas *autoritates* y su relación con un ambiente intelectual en el que comienza a insinuarse el método escolástico y la evolución de las instituciones educativas, de momento, escuelas monásticas y catedralicias²⁰. Por lo que se refiere al Bautismo, no debe olvidarse que una de las grandes cuestiones del siglo fue la lucha contra los comportamientos indignos del clero (simonía y concubinato, facilitados por la praxis de la investidura laica). En este contexto, se comprende el resurgir del debate teológico sobre la validez de los sacramentos conferidos por ministros indignos, prisma bajo el que se "releen" muchas de las *autoritates* tradicionales y causa del redescubrimiento de otras, sobre todo de las de origen y/o atribución agustiniana.

Comenzando por las colecciones de *origen episcopal*, el Decreto de Burcardo siguió siendo la colección más importante, si nos atenemos a su continua copia y evolución en distintas familias de manuscritos, que abarca todo el siglo XI y la práctica totalidad de Europa²¹. Además, hay que tener en cuenta las

¹⁸ Los textos de Regino los recoge en DB 2.57-2.63 y en 2.66-2.68. La reserva de la homilía al presbítero, en DB 2.158 y 2.132.

¹⁹ Sigo aquí el modelo narrativo establecido por ROLKER, C., *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge 2010. 50-88, que modifica sustancialmente el más tradicional, cuyo origen puede situarse en la obra de Paul Fournier y que fue asumida por buena parte de los manuales posteriores sobre historia del derecho canónico. Una descripción de dicho modelo, con una valoración de aciertos y deficiencias, puede verse en ROLKER, C., *Fournier's Model and its Merits*, in ROLKER, C. (ed.), *New discourses in medieval canon law research: challenging the master narrative*, Leiden 2019. 4-32.

²⁰ Se trata de un contexto común para los desarrollos teológicos y canónicos, como han puesto de manifiesto las obras citas en *supra* en nt. 3, a las que puede añadirse, SOUTHERN, R. W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, I: *Foundations*, Oxford 1995, donde en las pp. 237-282, describe la relación entre el nuevo método de estudio y las transformaciones en las colecciones canónicas.

²¹ Sobre la tradición manuscrita del Decreto de Burcardo, cf. KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington DC. 1999. 134-148.

distintas abreviaciones que se hicieron de las Decretales Pseudo-Isidorianas, con la finalidad de hacerlas más manejables.

Este es el caso de la *Collectio Lanfranci*, abreviación realizada por quien posteriormente sería el primer arzobispo de Canterbury tras la conquista normanda de Inglaterra y reformador de la Iglesia inglesa en aquel momento²². Su labor de abreviación, caracterizada fundamentalmente por el deseo de evitar repeticiones y de suprimir elementos narrativos, no elimina ninguna de las *auctoritates* de temática bautismal. Además, las anotaciones del mismo Lanfranco sobre el manuscrito original se detienen en ocasiones en ellas. Concretamente, y si dejamos aparte dos decretales escritas para limitar las competencias de los coriepispos, Lanfranco anota otras seis decretales de temática bautismal, que debió considerar útiles para su labor de reforma de la Iglesia inglesa²³.

Entre las colecciones de *origen monástico*, destaca la colección en 74 Títulos²⁴. Ha sido precisamente el estudio de su finalidad, lo que ha llevado a, primero a Linda Fowler-Magerl y después a Christof Rolker, a mi juicio con argumentos convincentes, a modificar tanto su adscripción a las colecciones de origen pontificias y su lugar de composición²⁵. Por su intencionalidad, se comprende que el bautismo y la predicación resulten cuestiones de menor interés. Sin embargo, dedica a ello once *auctoritates* divididas en cuatro títulos, dedicados respectivamente al bautismo y la confirmación (Título 36, con siete *auctoritates*), a la no reiteración del bautismo (Título 37, con una *auctoritas*), a la autoridad de la predicación (Título 50, con dos *auctoritates*) y a la protección de los judíos (Título 69, con una *auctoritas*). Todas ellas menos la última, provienen de las *Decretales Pseudo-Isidorianas*, sin que se aprecie labor de alteración que manifieste intereses propios²⁶.

²² Sobre la *Collectio Lanfranci*, cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La Collectio Lanfranci: origine e influenza di una collezione della Chiesa Anglo-Normanna*, Milano 2008.

²³ Las anotaciones, que se encuentran en el manuscrito Cambridge, Library of Trinity College Library B.16.44 (= Ca), señalan seis fragmentos bautismales: en la decretal de Siricio a Himerio de Tarragona (Ca 85); en la de Inocencio a Victricio de Rouen (Ca 94); en la de León a León de Ravena (Ca 154); en la de Gelasio a los obispos de Lucania, Britia y Sicilia (Ca 168); en el decreto de Anastasio II al emperador Anastasio (Ca 174) y en la *Interrogatio Augustini* a Gregorio Magno (Ca 197).

²⁴ Esta colección ha sido críticamente editada por J. Gilchrist. Cf. GILCHRIST, J. (ed.), *Diversorum Patrum sententiae sive collectio in LXXIV titulos digesta* (MIC B-1), Città del Vaticano 1973.

²⁵ Cf. FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (MGH Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 110-119 y ROLKER, C., *The Collection in Seventy-four Titles: A Monastic Canon Law Collection from Eleventh-century France*, in BRETT, M. – CUSHING, K.-G. (eds.), *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages. Studies in Medieval Canon Law in Honour Linda Fowler-Magerl*, Farnham 2009. 59-72. Mientras ambos autores coinciden en su origen monástico, difieren en su lugar de composición: Colonia para Fowler-Magerl, la zona de Reims para Rolker.

²⁶ Tan solo he detectado una abreviación en el c. 217 (que recoge un fragmento de la decretal de Inocencio I a Decencio de Gubbio), sin ninguna intencionalidad. El c. 310 contiene un fragmen-

Para asomarse a las colecciones de *origen pontificio*, por su extensión y difusión, resulta oportuno centrarse en la colección de Anselmo de Lucca²⁷, compuesta en torno al 1086, dividida en trece libros y 1150 capítulos y con una transmisión textual enormemente compleja.

Del Bautismo se ocupa principalmente en el libro 9, en el que, de las 49 *auctoritates* recogidas, más de treinta se refieren a temática bautismal. En cualquier caso, lo más novedoso se encuentra en la incorporación de veinticuatro fragmentos atribuidos a san Agustín, veintitrés de ellos relacionados con el primero de los sacramentos²⁸. La inclusión de estos textos se debe probablemente a la parcialmente doble finalidad de la colección: enseñar el derecho canónico en el entorno de la escuela catedralicia de Lucca²⁹ y enseñarlo afrontando las cuestiones que preocupaban a los reformadores gregorianos. En efecto, como señala Cushing, Anselmo orienta las rúbricas con las que acompaña los textos, a la cuestión acuciante de la validez de los sacramentos conferidos por sacerdotes indignos, cismáticos o herejes, apoyando su validez independientemente de la dignidad o indignidad del ministro³⁰. Más difícil resulta precisar si Anselmo tomó los textos directamente de las obras de Agustín o de alguna colección intermedia o florilegio todavía no identificado³¹.

Por último, el periodo aquí estudiado se cierra con la composición de la colección más extensa que recoge y sistematiza toda la normativa precedente, añadiendo además material nuevo. Me refiero al conocido Decreto de Ivo de Chartres, probablemente compuesto por él en torno al 1094³².

Al Bautismo dedica el primero de los libros, en el que recopila unas trescientas quince *auctoritates*³³. Incluye casi por completo el libro 4 del Decreto de Burcardo (cien de los ciento un cánones de éste) y añade unas sesenta *auc-*

to de la carta de Gregorio Magno a Victorino de Palermo. Cf. GREGORIO MAGNO, *Reg.* 8.25, en MGH *Epistolae*, II. 27.

²⁷ Cf. SZUROMI, Sz. A., *Anselmo de Lucca [Collectio]*, in DGDC I. 353-355 y CUSHING, K.-G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution: the Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. Los once primeros libros han sido editados por THANER, F. (ed.), *Anselm II Bischof von Lucca, Collectio canonum una cum collectione minore*, Innsbruck 1906-1915 (Aalen 1965).

²⁸ Los fragmentos atribuidos a Agustín en el libro 9, son: AL 9.10; AL 9.18; AL 9.25-26; AL 9.29-41 y AL 9.43-48.

²⁹ Cf. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist*, Frankfurt am Main 2006. 4-6.

³⁰ Cf. CUSHING, K.-G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. 94.

³¹ Según Munier, Anselmo debió tomar muchos de estos directamente del *De baptismo contra Donatistas*. Cf. MUNIER, C., *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957. 48, n. 72.

³² Cf. ROLKER, C., *Decreto de Ivo de Chartres*, DGDC II. 972-974.

³³ La edición crítica más fiable, aunque provisional, puede encontrarse en <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> [último acceso 30/12/20221] y es obra principalmente de Martin Brett y Bruce B. Brasington. La información ofrecida en este párrafo sobre las fuentes formales del libro 1 del Decreto están tomadas de aquí.

toritates o de la *Tripartita A*³⁴ o de la *Collectio Britannica*³⁵. De las otras más de ciento cincuenta *auctoritates*, Szuromi ha identificado recientemente varias como provenientes de la colección de Anselmo de Lucca³⁶; de las restantes, no ha sido posible identificar su fuente formal. Con toda probabilidad muchas de ellas entraron en las colecciones canónicas por primera vez gracias a Ivo. En efecto, su gran aportación, sin duda, ha sido la incorporación de textos, de los que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3. La incorporación de nuevas “*auctoritates*” a las colecciones canónicas

Este fenómeno, más que notable sobre todo en el siglo XI tiene que ver tanto con la transmisión de la *collectio Hibernensis*³⁷ como, sobre todo, por la preocupación por fundar mejor el primado romano y por el auge de la cuestión sacramental, en estrecha relación con las controversias eucarísticas³⁸. Este tercer motivo propiciará la incorporación a las colecciones canónicas de fragmentos patrísticos, a veces originales, a veces reelaborados, significativos para nuestro estudio. Ya hemos visto en el apartado anterior la sustancial incorporación de textos agustinianos por parte de Anselmo de Lucca al tratar de la cuestión bautismal.

Pero, sin ninguna duda, el “almacén” más completo de nuevos textos patrísticos útiles para el derecho canónico es el Decreto de Ivo de Chartres. Ya se ha señalado que la incorporación se realizó, en ocasiones a partir de colecciones intermedias como la *Tripartita A* y la *Collectio Britannica*, así como de la colección de Anselmo de Lucca, y muchas veces directamente o a partir de florilegios todavía no identificados por lo que no podemos saber con exactitud el número de textos que Ivo tomó directamente de las obras de los Padres.

³⁴ Vid. BRETT, M., *Tripartita [Collectio]*, DGDC VII. 699-701.

³⁵ Vid. FIORI, A., *Britannica [Collectio]*, DGDC I. 755-757. Sobre su origen y fecha de composición vid., sin embargo, los convincentes argumentos de ROLKER, C., *History and canon law in the Collectio Britannica. A new date for London, BL Add. 8873*, in BRASINGTON, B. C. – CUSHING, K. -G. (eds.), *Bishops, Texts and the Use of Canon Law around 1100. Essays in Honour of Martin Brett*, Aldershot 2008. 141-152.

³⁶ Concretamente, ID 1.1; ID 1.2; ID 1.115; ID 1.162; ID 1.163; ID 1.164; ID 1.167; ID 1.177; ID 1.178; ID 1.191; ID 1.193; ID 1.194; ID 1.195. De este modo, corrige, en algunos casos, la proveniencia sugerida en la edición crítica provisional por Brett y Brasington y, en otras, lo completa.

³⁷ A través de la *Colección en 5 libros*. Cf. REYNOLDS, R. E., *The South-Italian Canon Law Collection in Five Books and its Derivatives: New Evidence on its Origins, Diffusion, and Use*, in *Medieval Studies* 52 (1990) 278-295. KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, 196-197 y FOWLER MAGERL, L., *Clavis canonum*, 79-82.

³⁸ “En torno a ella [la Eucaristía] se forja el lenguaje sacramental” GRANADOS, J., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 2020. 170.

Sin embargo, por lo que se refiere a la incorporación de textos, otras dos cuestiones diversas son de gran importancia: (i) su a veces incorrecta atribución y (ii) la intencionalidad de Ivo al incorporarlos.

En cuanto a la tarea de correcta identificación, del autor y de la obra esta resulta aún más complicada si se tiene en cuenta que, en ocasiones, las *auctoritates* son resumen del original, manteniéndose la duda de si es una reelaboración de Ivo o algo tomado de una obra intermedia desconocida.

En cualquier caso, como ya se ha señalado, la tarea de identificación de las fuentes materiales de las *auctoritates* del libro 1 está progresando notablemente. Así, Brett y Brasington han señalado la pertenencia al *De fide ad Petrum diaconum* de san Fulgencio de Ruspe, los 40 textos copiados de forma continuada en ID 1.4-44 y atribuidos por Ivo a Agustín.

Por mi parte, puedo añadir que algunos de los textos atribuidos al "De Symbolo" de san Agustín (ID 1.96; ID 1.98 e ID 1.189), son en realidad de los sermones sobre el Símbolo de Quodvultdeus y que la secuencia ID 1.193-195, tomada según Szuromi de Anselmo de Lucca, con textos también atribuidos al Hiponense son, en realidad, del *De baptismo* de san Máximo de Turín³⁹.

Igualmente, ID 1.70, no reporta un texto de san Ambrosio, sino probablemente de Haimo Halberstatrensis, como atestiguaría la *inscriptio* de uno de los manuscritos⁴⁰.

Además, resulta verosímil que los textos atribuidos a Rábano Mauro se hayan tomado directamente de sus obras, al menos las *auctoritates* atribuidas al *De Institutione Clericorum*, que se encuentran en él y cuyas *inscriptiones* son correctas en su inmensa mayoría⁴¹.

³⁹ Agradezco la preciosa ayuda recibida de Marcos Torres para la identificación de estos textos. ID 1.96 e ID 1.98 están tomados de QUODVULTDEUS (+ 454), *Sermones III de Symbolo*, CCSL 60, Turnholti 1976. 303-363. ID 1.96 se encuentra en *De symbolo I*, I.3 (p. 305), e ID 1.98, en *De symbolo III*, I.3 (p. 349). Por su parte, ID 1.193 corresponde a cuatro fragmentos de MÁXIMO DE TURÍN (400-420), *Tractatus primus De baptismo*, PL LVII. 771-774 (*Recordetur ergo unusquisque — nisi audiant predicantem* = PL LVII. 772A; *Ergo adhibita auribus unctio — eloquiis consecrarunt* = PL LVII. 773A; *Vos autem postquam uestre — servitio non recedant* = PL LVII. 774AB; *Sed adhuc subtilior intellectus — unguentorum tuorum currimus* = PL LVII. 774BC); ID. 194 a cuatro fragmentos de ID., *Tractatus secundus De baptismo*, PL LVII. 775-778 (*Prima ergo et — sanctificatum virtute celesti* = PL LVII. 713AB; *In hoc ergo fonte — et Spiritus Sancti* = PL LVII. 775C-776A; *Quod autem interrogauimus — que futura est* = PL LVII. 776B-C; *Postquam uos credentes duplici — Christum uiuatis imitandum* = PL LVII. 778A); finalmente, ID 1.195 a dos fragmentos de ID., *Tractatus tertius De baptismo*, PL LVII. 777-782 (*Hucusque de misteriis locuti — a domino potestatem* = PL LVII. 777D-778D; *Completis autem omnibus sacramentis — hospitium lauare debetis* = PL LVII. 779B-C).

⁴⁰ Del manuscrito D, según la edición de Brett y Brasington. Vid. HAIMONIS Halberstatrensis, *In Epistolam I ad Corinthios*, PL CXVII. 507-606. El inicio de ID 1.70 se encuentra en PL CXVII. 514C.

⁴¹ Se trata de dieciséis *auctoritates* tomadas, con pequeñas modificaciones redaccionales, de RABANO MAURO, *De Institutione Clericorum libri tres*, (ed. KNOEPFLER, A.), München 1900.

Finalmente, respecto a la intencionalidad de esta cuantiosa incorporación de texto, pueden ofrecerse dos respuestas. La primera, que ya se ha señalado, tiene que ver con el contexto histórico-teológico en el que se compuso, marcado por las polémicas doctrinales sobre la validez de los sacramentos conferidos por ministros indignos, en los que la doctrina agustiniana sobre el bautismo ofrecía sólidos enfoques. La segunda, válida solo para el caso de Ivo, tendría que ver con su concepción del derecho canónico. En efecto, según Brett y Rolker, quienes con más detenimiento han estudiado a Ivo en los últimos tiempos, la combinación de la doctrina contenida en su Prólogo y el carácter enciclopédico del Decreto, pondrían de manifiesto que, para él, el derecho no se contiene en los textos, sino en la capacidad del pastor de encontrar la solución justa al caso concreto, tras el paciente estudio de todas las posibilidades ofrecidas por la tradición canónica y su discernimiento con la ayuda de las reglas del Prólogo. En este sentido, cabría afirmar que el servicio ofrecido por Ivo en su Decreto fue el de recoger el mayor número posible de *auctoritates* para cada cuestión, dejando al lector la tarea de encontrar “tras” ellas, la solución justa para cada caso⁴².

4. El derecho particular en las fronteras de la cristiandad

La transmisión de las actas conciliares en los territorios fronterizos de la cristiandad, sigue siendo una cuestión compleja. Por lo que se refiere a *España*, no solo la transmisión de los decretos conciliares entre el fin del reino visigodo y los concilios de la reforma gregoriana es prácticamente inexistente⁴³, sino que existen serias dudas sobre la misma existencia de muchos de ellos⁴⁴.

Con anterioridad a la reforma gregoriana, constituyen una notable excepción en el reino de León, los concilios de León —más bien unas disposiciones regias en materia eclesiásticas, mejor conocidas como el Fuero de León—

⁴² “The unifying principle is not in the texts themselves. In the widest sense it lies in God’s purpose behind them; in the immediate context it is the application of discernment by God’s ministers as confessors and shepherds of souls” BRETT, M., *Finding the law: the sources of canonical authority before Gratian*, in ANDERSEN, P. – MÜNSTER-SWENDSEN, M. – VOGT, H. (eds.), *Law before Gratian. Law in Western Europe c. 500-110*, Copenhagen 2007. 70.

⁴³ Se conserva noticia de la celebración de siete concilios o reuniones de obispos durante el siglo X, pero sin actas. Cf. TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, III: *Concilios del siglo IX en adelante*, Madrid 1854. 51-58 y, una breve información crítica sobre cada uno en MARTÍNEZ, G. et alii, *Concilios Nacionales y Provinciales*, in ALDEA, Q. – MARÍN, T. – VIVES, J. (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I. Madrid 1972. 537-576.

⁴⁴ Cf. GARCÍA y GARCÍA, A., *La Reforma Gregoriana en los Reinos Ibéricos*, en ID., *Iglesia, Sociedad y Derecho*, II. Salamanca 1987. 369-389, aquí 371-372.

de 1017, de Coyanza (1055)⁴⁵ y de Santiago de Compostela (uno o dos, con fechas inciertas, probablemente 1056 o 1061 el primero y 1063 el segundo)⁴⁶.

Para nuestra temática, el Concilio de Coyanza, es el único que se refiere al bautismo y a la confirmación, contentándose con repetir algunas disposiciones previas: la fecha ordinaria de celebración y la obligatoriedad de la confirmación⁴⁷.

Por lo que respecta a los concilios de Compostela, los otros dos grandes concilios previo a Gregorio VII, el primero de ellos obliga a los fieles a saberse de memoria el símbolo de fe y el padrenuestro y prohíbe el recurso a encantos, augurios y, en general, a cualquier manifestación del paganismo previo⁴⁸.

Por lo que se refiere a los concilios celebrados en los territorios catalanes y aragoneses, sólo pueden darse por ciertos, como concilios de cierta entidad, los tres celebrados en Vic, en tiempos del abad Oliba (1008-1046), sin que afronten la temática propia de nuestro estudio.

Por último, se consideran concilios gregorianos en Castilla-León celebrados durante el siglo XI, los de Burgos (1081), Husillos (1088), León (1090) y Santiago (1093), todos ellos presididos por un legado pontificio, sin que se conserven sus actas. Sí se conservan las actas de algunos de los celebrados, también bajo la presidencia de legados pontificios, en Cataluña. Sus cánones se centran en cuestiones ajenas a nuestro estudio⁴⁹.

El silencio sobre la cuestión bautismal, sobre todo en los concilios castellano-leoneses, en un momento de gran expansión territorial requiere interpretación. Sobre todo, si compara el interés de la temática en los sínodos de los siglos XIV y XV, e otro gran momento de expansión territorial. La razón más plausible es la prioridad en estos concilios, todos ellos legatinos, de imponer el programa gregoriano en España⁵⁰.

⁴⁵ Cf. una introducción general en MAGAZ, J. M., *La reforma del clero secular en el Concilio de Coyanza*, in MAGAZ, J. M. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (eds.), *La reforma gregoriana en España*, Madrid 2011. 17-53, aquí 18-33.

⁴⁶ Para el estudio de la transmisión del texto, versiones conservadas y fecha, ver MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El concilio compostelano del reinado de Fernando I*, en *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1964) 121-138 e *Id.*, *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*, León 2009. 87-103.

⁴⁷ Cf. c. 5.1 y 2 en su redacción conciliar. Cf. GARCÍA GAYO, A., *El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media*, Madrid 1951. 24.

⁴⁸ Cf. *Decretos del concilio compostelano del año 1056, III.5 y V.2*, en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*, 100-101.

⁴⁹ Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A., *La Reforma Gregoriana en los Reinos Ibéricos*, 372-374. Para las relaciones de Gregorio VII con los reinos peninsulares, cf. COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford 1998. 468-480.

⁵⁰ Sobre la importancia de iniciación cristiana en los sínodos de la "frontera" castellano-leonesa de los siglos XIV y XV, vid. PARRAL PUERTA, J., *Hacer cristianos en las diócesis de Andalucía según el derecho canónico particular recogido en las constituciones sinodales del periodo comprendido entre 1323 y 1563* (tesis de licenciatura no publicada), Madrid 2017. Sobre las prioridades gregorianas en y para España, cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La difusión del derecho*

La frontera cristiana se expandió también durante los siglos X y XI hacia el norte. En primer lugar, con la difícil evangelización de los wendos y el establecimiento de la sede de Magdeburgo a mediados del siglo X; dificultades que se prolongarían durante un siglo y que hace que se conserven pocas fuentes de dicha obra evangelizadora.

En cuanto a la penetración cristiana en *Escandinavia*, iniciada por san Óscar en el siglo IX, tuvo una primera fase de consolidación en Dinamarca a mediados del siglo X y, a partir de allí, a Suecia y Noruega; sin embargo, una reacción pagana y los conflictos políticos entre los distintos reinos retrasaron la implantación definitiva del cristianismo en esas tierras, hasta bien entrado el siglo XI⁵¹. A la luz de estos datos, Anders Winroth ha distinguido entre una cristianización fruto del trabajo de los misioneros (lenta y con dificultades para erradicar el paganismo) y lo que él denomina una “conversión institucional”, fruto de la simbiosis entre el poder político y el cristianismo, que cristaliza de modo definitivo en el siglo XII⁵².

Por lo que se refiere a la imposición por la fuerza del bautismo, esta aparece como un hecho aceptado en la bibliografía secundaria⁵³. Sin embargo, esa misma bibliografía no refiere fuentes jurídicas y basa toda su narración en las mismas fuentes que critica. Por mi parte, no he sido capaz de ir más allá en el estudio de la cuestión.

Por último, por lo que se refiere a *Hungría*, la transmisión de sus fuentes conciliares del siglo XI tampoco ha sido fácil⁵⁴. De hecho, las primeras disposiciones en materia eclesiástica, aunque en ocasiones vengan transmitidas como procedentes de “concilios” o “sínodos”, materialmente son más bien “capitulares”; es decir, legislación civil en materia eclesiástica⁵⁵.

canónico gregoriano en la Península Ibérica a través de las colecciones canónicas, in MAGAZ, J. M. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (eds.), *La Reforma Gregoriana en España*, Madrid 2011. 145-186 e ID., *Gregorio VII y España. Entre teología e historia*, in *Anthologica Annua* 61 (2014) 29-52.

⁵¹ Para la historia de la primera evangelización de estos territorios, cf. AMANN, E. – DUMAS, A., *El orden feudal* (es el volumen 7 de FLICHE, A. – MARTIN, V. [dirs.], *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días* Valencia 1975. 410-419). Para sus relaciones con el pontificado en tiempos de Gregorio VII, cf. COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII*, 454-459.

⁵² Cf. WINROTH, A., *The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*, New Haven 2012. 103-104. “The conversion of Scandinavia came about because it created a mutually beneficial symbiosis between clergy and kings, not because of the persistent efforts of Christian missionaries”. *Ibid.*, 145.

⁵³ Cf. COLISH, M. L., *Faith, Fiction & Force*, 262-264 y la bibliografía allí citada, así como WINROTH, A., *The Conversion of Scandinavia*, 117.

⁵⁴ Cf. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn. Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden (1311)*, Paderborn 1987. 105-124, que señala las dificultades de datación de algunos de los concilios. Las fuentes pueden encontrarse en PÉTERFFY, P. (ed.), *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, Posonii 1742.

⁵⁵ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Considerations to the canon law historical relevance of the Council of Szabolcs (1092)*, in *Rivista Internazionale di diritto commune* 28 (2017) 219-237, aquí 221-223.

Esta primera legislación, recopilada bajo los nombres de los reyes san Esteban y Andrés, y probablemente compuesta en su forma actual en 1047, ofrece alguna indicación por lo que se refiere a la evangelización. Así, en las disposiciones de Esteban, se insiste en la observancia del domingo (c. 4) y en la importancia de garantizar una piadosa y atenta asistencia a la Eucaristía dominical (c. 12), así como la urgencia de construir iglesias (c. 13). En las de Andrés, por su parte, se dan firmes disposiciones para erradicar el culto pagano y favorecer la conversión al cristianismo⁵⁶.

El primer gran concilio celebrado en Hungría fue el de Szabolcs (1092), bajo el rey Ladislao⁵⁷, del que se conservan sus actas. En ellas se recoge una extensa legislación sobre muchos aspectos de la vida de la Iglesia. Sin embargo, no aparecen disposiciones ni sobre el bautismo, ni sobre la predicación. Sí se recogen, en cambio, las disposiciones precedentes sobre los infieles —ismaelitas (c. 9), judíos (cc. 10 y 26) y paganos (c.22)— así como las disposiciones acerca del cumplimiento del precepto dominical (cc. 11, 15 y 16)⁵⁸.

Las razones de este silencio en un territorio de reciente evangelización sobre el bautismo pueden obedecer a dos motivos no excluyentes: o a la eficacia de las medidas de los reyes anteriores para favorecer la cristianización, pudiendo celebrarse ya un concilio de temática similar a los de otras partes de la cristiandad, o a que lo referido a dichas cuestiones fuera simplemente regulado según la disciplina tradicional contenida en las colecciones canónicas. En el caso de Hungría, en el Decreto de Burcardo, que Szuromi ha probado convincentemente ser una de las fuentes de este primer concilio húngaro⁵⁹.

II. PASTORAL BAPTISMAL EN TIEMPOS DE REFORMA

El bautismo como puerta de acceso a la Iglesia y, en cierto modo, cada vez más a la *societas christiana*, plantea a la acción pastoral en estos siglos muchos desafíos, como son el de consolidar el tiempo oportuno para su celebración, el de determinar el papel de los padres y padrinos en el bautismo de niños, así como los contenidos de la instrucción posterior de los bautizados, en un momento en el que se justifica ya teológicamente la separación de la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana⁶⁰. También el de la creación de

⁵⁶ Vid. PÉTERFFY, P. (ed.), *Sacra Concilia*, 1-13.

⁵⁷ Sobre la situación de Hungría durante el siglo XI y la intervención de los papas tanto en el reino como en Iglesia, cf. COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII*, 443-448.

⁵⁸ Vid. PÉTERFFY, P. (ed.), *Sacra Concilia*, 13-39.

⁵⁹ Cf. SZUROMI, Sz. A., *Considerations to the canon law historical relevance of the Council of Szabolcs (1092)*, 228.

⁶⁰ Cf. ahora sobre esta cuestión el concienzudo estudio de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, V., *La iniciación cristiana en la Iglesia latina: el orden tradicional y los fundamentos teológicos y canónicos*, Madrid 2022, especialmente, 157-191.

una red parroquial con pila bautismal o las cuestiones referidas al bautismo celebrado por ministros indignos. En tercer lugar, el de la necesidad de establecer medidas tanto para garantizar la libertad del acto de fe y la protección de las minorías no cristianas como para tutelar santidad de los bautizados, a través de la persecución de la herejía y, sobre todo, a través a la pastoral del sacramento de la penitencia. Finalmente, aparece estrechamente ligada la cuestión de la santidad del ministro, necesaria o no para que el sacramento produzca su efecto; cuestión esencial para los reformadores del entorno de Gregorio VII. De algún modo, todas estas cuestiones ya se han mencionado al describir el contenido de la legislación canónica en el apartado precedente. Ahora se trata de hacer una presentación más sistemática de algunas de ellas.

En efecto, por razones de concisión me centraré solo en tres grandes cuestiones, que agrupan cuestiones parcialmente diversas: (i) el reforzamiento de las disposiciones tradicionales sobre el acceso al bautismo de los niños; (ii) el establecimiento de la red parroquial, como lugar del bautismo y de la instrucción pos bautismal; y (iii) la cuestión de la santidad del ministro, tema acuñante en tiempos de reforma.

1. Hacer vivir la disciplina tradicional innovándola

En la primera parte de este capítulo se ha puesto de manifiesto cómo las colecciones canónicas de los siglos X y XI han sumado al derecho canónico antiguo las disposiciones carolingias, que buscaban implantarlo. También que, sobre todo gracias a Ivo de Chartres, reaparecen muchos textos de origen patrístico.

Las razones estos cambios en las colecciones canónicas son principalmente de naturaleza pastoral y teológica: se trataba, por una parte, como pone de manifiesto el prólogo del Decreto de Burcardo, de facilitar la correcta acción pastoral que implantara profundamente la Iglesia en la sociedad medieval. Se comprende, por ello, que todo lo que favoreciera la correcta celebración de los sacramentos fuera incluido en ellas, independientemente de su origen más o menos antiguo. Pero por, otra, problemas de índole reformista, necesitaron nuevos textos para reforzar adecuadamente las exigencias de la moralidad del clero, sin caer en el extremo de negar la eficacia de los sacramentos, así como su papel esencial en el gobierno de la Iglesia; de ahí la importancia de los textos patrísticos, agustinianos fundamentalmente.

Por su finalidad pastoral, la lectura de las colecciones referidas ofrece una visión inicial de profunda continuidad. La forma, el lugar y el tiempo señalado para el bautismo en la Antigüedad son constantemente urgidas por los concilios del siglo IX, que se copian a continuación de las disposiciones antiguas. Instituciones antiguas como los padrinos, se detallan y perfilan para que cum-

plan mejor su función y se insiste una y otra vez en la importancia de las disposiciones litúrgicas.

Sin embargo, bajo esta impresión de continuidad, las normas refieren indirectamente que afrontan una situación nueva: la marcada por el cada vez mayor número de bautizados en la infancia: esto obliga a insistir en la obligatoriedad del sacramento de la confirmación que, al estar reservado al obispo, ya no se recibe habitualmente junto al bautismo. En cambio, no se percibe una gran insistencia en la instrucción post-bautismal, como cabría esperar. A la vez, la precariedad de la vida hace que se insista una y otra vez en que, en caso de peligro, todas las disposiciones sobre tiempo y lugar del bautismo pierden su fuerza. Así, lo "extraordinario" empezará a ser, al menos sociológicamente, algo relativamente ordinario.

2. Parroquias para bautizar e instruir

La *plantatio ecclesiae* ha estado, desde los inicios, ligada al establecimiento de una red de atención pastoral, que pronto comportó la construcción de iglesias encomendadas a la atención de los presbíteros y sometidas a la jurisdicción del obispo de la diócesis.

Estas iglesias o parroquias se caracterizaron por tener baptisterio, cementerio y ser el lugar propio en el que los fieles debían depositar las ofrendas prescritas. Son características que permitirán diferenciarlas de otros lugares de culto que irán surgiendo conforme las invasiones bárbaras primero y los continuos cambios políticos, después, poblarán Europa de templos, con un estatus jurídico diverso y una dependencia muy debilitada respecto al obispo.

Esta nueva situación se aceleró durante los siglos X y XI, que llevará, por una parte, a la multiplicación de disposiciones canónicas para garantizar el sustentamiento del clero, la protección del patrimonio eclesiástico y para urgir la correcta celebración de los sacramentos y de las fiestas. Algunas de estas disposiciones ya se han señalado en el curso de este estudio. Por otra, en algunos lugares se atenuó la diferencia entre iglesia parroquial y "otros lugares de culto", al celebrarse en ellos también bautismos y contar con cementerio propio. Se trata de una realidad contra la que la permanente reproposición de la legislación canónica al respecto tuvo poco efecto⁶¹.

⁶¹ Cf. una visión de conjunto en BO, V., *Storia della parrocchia*, II: *I secoli dell'infanzia*, Bologna 1990. 158-177 y 202-230. También, para algunas cuestiones específicas, FOURNIER, G., *La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement*, en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (Centro di Studi sull'alto medioevo), Spoleto 1982. 495-563. CONSTABLE, G., *Monasteries, Rural Churches and the Cura Animarum in the Early Middle Ages*, in *Idem.*, 349-389.

Sin embargo, esta multiplicación de iglesias, como fruto de la iniciativa evangelizadora de reyes y nobles, así como la ampliación de la oferta pastoral en ellas, tuvo a largo plazo el efecto benéfico de ofrecer una atención pastoral más capilar, permitiendo que, en siglos tan convulsos, el proceso de cristianización de todas las manifestaciones de la vida social avanzara notablemente.

3. *Ministros dignos de bautizar*

El programa reformista, iniciado por los emperadores alemanes en el siglo X y posteriormente acentuada por los papas de la segunda mitad del siglo XI, tuvo la santidad de los ministros en el punto de mira, buscando cortar de raíz tanto la simonía como el concubinato de los clérigos. De modo completamente decidido, también desde Gregorio VII, la investidura laica, considerada la causa próxima de los otros dos abusos⁶².

En este contexto, se sitúa la reflexión sobre el *modo* más eficaz de acabar con dichos comportamientos, reflexión que se produce en un momento teológico en el que hay división de opiniones, por ejemplo, en lo referido a la validez de las ordenaciones sacerdotales realizadas por obispos que hubiesen incurrido en excomunión. Al respecto, es conocido el debate entre dos grandes reformadores, Hugo de Silva Cándida y san Pedro Damiano, acerca de la validez o no de las ordenaciones simoniacas⁶³. No hay que minusvalorar, además, la fuerte reacción popular contra los sacerdotes indignos, negándose a recibir los sacramentos de sus manos⁶⁴. En este ambiente deben encuadrarse algunas disposiciones puntuales pontificias, rápidamente corregidas, que apostaban por la validez de dichas ordenaciones.

La reaparición de textos patrísticos, sobre todo agustinianos o atribuidos a él, en las colecciones canónicas está en estrecha relación con la necesidad de encontrar una solución disciplinar que no fuera lesiva con la naturaleza misma de los sacramentos. A nadie escapa, en efecto, el papel sobresaliente desempeñado en la Antigüedad por Agustín en la defensa y posterior victoria de la doctrina que afirma la validez de los sacramentos independientemente de la santidad del ministro.

⁶² Cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J., *Derecho canónico en perspectiva histórica*, 133-136.

⁶³ Cf. sobre toda esta cuestión el clásico de estudio de SALTET, L., *Les Reordinations. Étude sur le sacrament de l'ordre*, Paris 1907, y también, ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La fijación inicial de la doctrina sobre la herejía en la Edad Media: los movimientos de reforma del siglo XI*, in MAGAZ, J. M. (ed.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española*, Madrid 2014. 31-62, aquí 48-55.

⁶⁴ Cf. MICCOLI, G., *Per la storia della Pataria milanese*, ahora en ID., *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Roma 1999. 127-212.

En el caso de los reformadores, se percibe, además, que estos textos patrísticos, aparte de para resolver esta cuestión principal, sirvieron también para afrontar otros aspectos del programa reformista. Es el caso de la “relectura de textos antiguos” sobre el bautismo fingido, realizada por san Pedro Damián, sacando conclusiones sobre la neta distinción de funciones entre clérigos y laicos, mucho más allá de su sentido originario. Se da, además, la circunstancia de que otros autores “releen” los mismos textos en sentido parcialmente diverso⁶⁵. O el del uso dado por Ivo a los textos patrísticos que incorpora, que le permitieron ofrecer su propia solución a la cuestión del valor del bautismo fingido⁶⁶.

El resultado final, garantizando la validez de los sacramentos de los ministros indignos, es uno de los elementos que abre la puerta a la posterior reflexión, que culminará distinguiendo entre potestad de orden y potestad de jurisdicción.

REFLEXIONES FINALES

Los siglos X y XI, “unificaron” y “ampliaron” de la legislación canónica sobre el bautismo y, en menor medida, sobre la predicación. La “unificación” fue fruto principalmente de las necesidades pastorales sentidas por los obispos, que llevaron a eliminar la distinción entre el derecho antiguo y el carolingio. La “ampliación”, de la necesidad de responder al desafío pastoral de reformar al clero sin, por ello, negar la eficacia sacramental de los ministros indignos. De este modo, en los albores de la edad clásica del derecho canónico, el Decreto de Ivo ofrecerá un almacén de textos de la tradición canónica del primer milenio de dimensiones admirables. Sobre estos textos trabajarán los canonistas posteriores, comenzando por el mismo Graciano.

Desde el punto de vista de la evolución pastoral, esta se aprecia fundamentalmente en tres campos: en la separación ya habitual de la celebración del bautismo y de la confirmación, que lleva a urgir la obligatoriedad de este último; en el carácter habitual del bautismo de niños, que exige insistir en la figura de los padrinos y en la necesidad de la instrucción religiosa posterior; y, finalmente, en la importancia dada a la Eucaristía dominical, también como lugar privilegiado de instrucción religiosa.

⁶⁵ Si a san Pedro Damián en su *Liber gratissimus* (1052), le preocupaba el papel directivo de los clérigos respecto a los laicos, al continuador de la colección de Anselmo de Lucca le interesaba reflexionar sobre la validez del bautismo de los herejes. Cf. COLISH, M. L., *Faith, Fiction & Force*, 130-138.

⁶⁶ Solución encontrada a partir de su reelaboración de textos agustinianos recogidos en ID 1.162-163. Cf., al respecto, *Ibid.*, pp. 138-141.

Por último, por lo que se refiere a la evangelización de paganos y la relación con musulmanes y judíos, las disposiciones tradicionales insisten en respetar la libertad del bautismo para estos últimos, a la vez que recuerdan que una vez bautizados, independientemente de la libertad con que lo hubieran recibido, quedan obligados a vivir los compromisos bautismales. También se mantiene la legislación tendente a evitar el debilitamiento de la fe de los cristianos por contacto con ellos. En cuanto a los musulmanes y paganos, tan solo hemos encontrado referencias en la legislación particular húngara, que adopta una posición contraria a la tolerancia de la práctica de sus cultos. En la legislación española del periodo, no se ha encontrado referencia concreta al respecto.

Resumen

Durante los siglos X y XI, el cristianismo siguió expandiéndose por Europa y se intensificaron tanto la reflexión teológica sobre los sacramentos como la determinación de una pastoral bautismal específica en los territorios ya cristianizados. Este artículo analiza estas tres dinámicas y su estrecha relación.

Abstract

During the 10th and 11th centuries, Christianity continued to expand throughout Europe and both theological reflection on the sacraments and the determination of a specific baptismal pastoral care in the already Christianized territories were accentuated. This article analyzes these three dynamics, as well as their close relationship.

*Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)
nalvarez@sandamaso.es*

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

**“PREDICARE, BAPTIZARE SARACENOS AD FIDEM NOVITER
VENIENTES, ET RECONCILIARE APOSTATAS”
MARCO CANÓNICO DE LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LA ORDEN
DE LOS PREDICADORES EN EL NORTE DE ÁFRICA (1225–1256):
PREDICACIÓN, CONVERSIÓN Y BAUTISMO
SEGÚN RAIMUNDO DE PEÑAFORT**

I. CLÉRIGOS Y LAICOS EN LA CRISTIANDAD, 1. *Un cuerpo, dos vidas*, 2. *Predicar y bautizar*, 3. *Derecho y misión*; II. CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE ADULTOS: *Ius ANTIQUUM*, 1. *Libertad del acto de fe*, 2. *“An mali sunt congenti ad bonum”*, 3. *Catecumenado: régimen general*, 4. *Catecumenado de los judíos y primera penitencia*; III. CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE ADULTOS: *Ius NOVUM*, 1. *El cuarto símbolo*, 2. *“De baptismo”* y *“de baptismo puerorum”*, 3. *“Invitos uel nolentes Iudeos”*, 4. *¿“Minime consentire” ó “contradicere”?*, 5. *“Salutiferae coactionis necessitas”*; IV. CRISTIANOS, JUDÍOS Y SARRACENOS EN LA CRISTIANDAD, 1. *“Cura animarum”* y *misión “ad gentes”*, 2. *“Iudaei sive Sarraceni”*, 3. *“In omni christianorum provincia et omni tempore”*, 4. *“Ita quorundam animos”*; V. LOS PAPAS Y LOS PRIMEROS MISIONEROS DOMINICOS, 1. *Predicadores diocesanos*, 2. *Misioneros con mandato apostólico*, 3. *Jurisdicción “ad gentes”*; VI. FORMACIÓN DE PREDICADORES Y MISIONEROS; 1. *Las constituciones de 1241*, 2. *Hermanos predicadores*, 3. *Predicadores itinerantes*, 4. *Estudiantes*, 5. *“Studia linguarum”*; VII. CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE ADULTOS SEGÚN RAIMUNDO DE PEÑAFORT, 1. *Delitos contra Dios*, 2. *“Coactio conditionalis”*, 3. *Trato de cristianos con paganos*, 4. *Siervos de judíos y sarracenos*; VIII. MISIÓN Y CURA PASTORAL EN EL NORTE DE ÁFRICA (1225-1235)

PALABRAS CLAVE: Cristiandad medieval, Evangelización, Conversión, Catecumenado, Bautismo, *Decretum Gratiani*, *Liber Extra*, Orden de Predicadores, Raimundo de Peñafort, Jurisdicción misionera

KEYWORDS: Medieval Christianity, Evangelisation, Conversion, Catechumenate, Baptism, *Decretum Gratiani*, *Liber Extra*, Order of Preachers, Raymond of Peñafort, Missionary jurisdiction

I. CLÉRIGOS Y LAICOS EN LA CRISTIANDAD

1. Un cuerpo, dos vidas

El presente estudio considera el impacto que la aparición y primeros pasos de la Orden de los Hermanos Predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), tuvo en la disciplina relativa a la acción evangelizadora de la Iglesia, si bien es cierto que, desde el punto de vista formal, adopta la pers-

pectiva de su tercer Maestro General, San Raimundo de Peñafort (c. 1180-6.1.1275). La aportación de quien fue capellán y penitenciario pontificio (c. 1230-1275) que aquí se presenta toma como únicas referencias su obra escrita —tratados y correspondencia—, su implicación en el gobierno y organización de la Orden, así como el compromiso personal del dominico en la actividad misionera de sus hermanos en el norte de África¹.

Raimundo estudió y fue profesor de derecho en Bolonia. Por encargo de Gregorio IX (1227-1241) elaboró el *Liber Extra* (1234), una colección auténtica y exclusiva que reemplazó a las *Compilationes antiquae*. Este trabajo, junto con las glosas al *Decretum Gratiani* y a la *Compilatio quarta*, la *Summa de Iure Canonico* y la *Summa de cassibus*, acreditan la extensión y profundidad de sus conocimientos canónicos². Por encima de cualquier otra consideración, el fraile catalán fue uno de los juristas más reputados de su época, hombre de confianza de papas y reyes para todo tipo de negocios, civiles y eclesiásticos. Cuando organizó e impulsó el apostolado de sus hermanos de religión, o cuando explicó los medios aptos para la evangelización y la conversión de los paganos, su mentalidad de hombre de derecho no podía quedar al margen. Su contribución, por tanto, descansa en las disposiciones del *ius antiquum* y del *ius novum* relativas a la predicación, la conversión y el catecumenado. Ese conjunto de cánones y decretales —recogidos en la *Concordia discordantium canonum* y en el *Liber Extra* gregoriano— forman parte del *ius canonicum* clásico, un sistema de derecho que junto con el *ius civile* justinianeo reguló las relaciones de los bautizados y de los no bautizados dentro y fuera de la cristiandad.

El pensamiento y la actividad del dominico se enmarcan, en efecto, en un contexto teológico extraño a la eclesiología contemporánea. No es posible en estas páginas reconstruir la reflexión jurídico - política que, a partir de los escritos de San Agustín (354-430), cristaliza en las obras de Hugo de San Víctor (†1141) o de Esteban de Tournai (1128-1203), entre otros teólogos y canonistas, así como en las resoluciones adoptadas en los grandes concilios medievales —Letrán I (1123), II (1139), III (1179) y IV (1215)—, o en la legislación

¹ Para conocer la vida y obra de Raimundo son útiles los ensayos de VALLS I TABERNER, F., *San Ramón de Peñafort*, Barcelona 1936 = 1998. BAUCCELLS SERRA, R., *La personalidad y obras de S. Raimundo de Peñafort*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 1 (1946) 7-47. GARCÍA Y GARCÍA, A., *Valor y proyección histórica de la obra jurídica de S. Raimundo de Peñafort*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 18 (1963) 233-251. RIBES MONTANÉ, P., *San Ramón de Peñafort y los estudios eclesiásticos*, in *Analecta Sacra Tarraconensis* 48 (1975) 85-142. Cf. también VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Raymond of Peñafort*, in DOMINGO, R. – MARTÍNEZ-TORRÓN, J. (eds.), *Great Christian Jurist in Spanish History*, Cambridge 2018. 50-67; y *Raymond of Peñafort Decretalist*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (2017) 119-147.

² PENNINGTON, K., *The Decretalists 1190 – 1234*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (eds.), *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. 210-45, en especial 228.

de Inocencio III (1198-1216). El término de llegada del proceso cultural que, a lo largo de seis centurias, modeló el pensamiento, el derecho y la vida cotidiana en el occidente europeo ha sido descrito como la absorción de la ciudad terrena y del imperio por la ciudad de Dios y la Iglesia³. A mediados del siglo XII, los maestros de San Víctor de París recurrieron a las enseñanzas paulinas para explicar que el conjunto de los creyentes —*universitas fidelium*— es el cuerpo de Cristo, vivificado por un solo espíritu y unido por una sola fe⁴. Como en el cuerpo humano cada miembro tiene su función y, sin embargo, no trabaja solo para sí, en el cuerpo de la Iglesia los dones de la gracia han sido distribuidos entre los dos órdenes en los que se encuadran los bautizados, los clérigos y los laicos: mientras que los primeros dispensan las cosas que se refieren a la vida espiritual, los segundos se ocupan de las cosas temporales, aquellas que son necesarias para la vida terrena⁵. Cuando cumplen sus cometidos, unos y otros actúan en beneficio del conjunto.

La distinción de vidas —la terrena, que vive en el cuerpo por el alma; y la espiritual, que vive en el alma por Dios—, y la distinción de pueblos —laicos y clérigos—, reclama la distinción de potestades: a la terrena o secular —que es una potestad humana— le compete la gestión de los bienes que alimentan y nutren la vida corporal; a la espiritual —potestad divina—, la administración y dispensación de las cosas referentes a la vida del alma⁶. Las dos actividades en las que se concreta el mandato que Cristo dio a los Apóstoles el día de su ascensión a los cielos, predicar el Evangelio y bautizar⁷, pertenecen a la vida espiritual. Son tareas propias de los clérigos, y están dirigidas y organizadas exclusivamente por los jerarcas de la Iglesia.

2. *Predicar y bautizar*

Al *Decretum Gratiani* (c. 1139) llegó un capítulo de origen incierto, atribuido a San Jerónimo (†420), que detalla las funciones propias de cada uno de los dos géneros o clases de cristianos⁸. Los laicos —ahora considerados como el pueblo, en el sentido de súbditos— pueden poseer cosas temporales, casarse,

³ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid 1965. 142-162, 236-242, 306-314, 529-538 y 635-641.

⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, 2.2.2.

⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*: “Laici ergo Christiani qui terrena et terrena vitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt. Clerici vero quoniam ea quae ad spirituales vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi.” (2.2.3).

⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, 2.2.4.

⁷ Mt 28, 19-20 ; Mc 16, 15-16; Lc 24, 46-48.

⁸ C.12 q.1 c.7 : *caput incertum*, que se inspira en la distinción de Jerónimo, *Epistola LII*, 5. Cf. FORNÉS DE LA ROSA, J., *Notas sobre el “Duo sunt genera Christianorum” del Decreto de Gratiano*, in *Ius Canonicum* 60 (1990) 607-632.

cultivar la tierra, juzgar a los hombres, demandar, poner las oblaciones sobre el altar y pagar los diezmos; si evitan los vicios y hacen el bien, se salvan. Los clérigos, por su parte, se dedican al servicio divino, y están obligados a la contemplación y a la oración; en cuanto suerte o heredad de Dios, son reyes, y gobiernan a todos —clérigos y laicos— en las virtudes, con un poder de origen divino⁹. En el cuerpo místico de Cristo hay, en suma, gobernados y gobernantes. El poder, o *regnum*, que ostentan los clérigos comprende la predicación y la administración del bautismo. Los laicos no tienen ningún cometido en la evangelización.

Junto a la celebración de honras fúnebres y entierros, la imposición de penitencias, la remisión de los pecados y el disfrute de los beneficios eclesiásticos, las facultades de predicar y bautizar forman parte de los ministerios sacerdotales. Graciano analiza el contenido y las condiciones de ejercicio de la potestad de los clérigos en este ámbito cuando pregunta si los monjes pueden celebrar los oficios al pueblo, bautizar y administrar la penitencia¹⁰. El maestro piensa en tres tipos de “no laicos” —el *sacerdos*, el *simpliciter monachus* y el *monachus presbiter*—, y enseña que una cosa es la *potestas* y otra la *potestatis executio*. La potestad, que incluye las facultades de predicar, bautizar, imponer penitencia, remitir pecados y disfrutar de los beneficios eclesiásticos —*sacerdotalia officia*, a los que habría que añadir la celebración de honras fúnebres y entierros¹¹—, la adquieren todos los ordenados en el acto de la consagración, porque la bendición que reciben los sacerdotes y los monjes consagrados presbíteros es la misma. En ambos casos, la ejecución de esa potestad requiere, además, la licencia del obispo¹². La posición peculiar de los monjes complica la ejecución de la potestad: sacerdocio, elección del pueblo, nombramiento episcopal y consentimiento del abad son los cuatro requisitos para que el *monachus presbiter* ejerza lícitamente los oficios sacerdotales¹³. En cuanto monje, tiene la misión de llorar por los pecados propios y ajenos; en cuanto clérigo, la de enseñar y apacentar al pueblo¹⁴. Quien solo es monje —*simpliciter mo-*

⁹ C.12 q.1 c.7: “Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in uirtutibus, et ita in Deo regnum habent.”

¹⁰ C.16 pr. y q.1.

¹¹ C.13 sobre el pago de diezmos y derechos de sepultura.

¹² C.16 q.1 d.p.c.40 §3. En C.16 q.1 c.10, el maestro recoge un capítulo atribuido a Calixto II (1094-1124) y relacionado con el II Concilio de Letrán. El c.16 *Sanctorum etiam* promulgado en 1123 urgió a los monjes a obedecer a sus obispos, y les mandó no celebrar misas públicas solemnes, así como abstenerse de visitar a los enfermos; en las iglesias en las que se les permitiera ejercer su ministerio recibirían la *cura animarum* del obispo, ante quien responden del encargo. El concilio renovó el canon *Interdicimus*, de Calixto II (C.16 q.1 c.10), que prohibía a abades y monjes impartir públicamente la penitencia, visitar enfermos, ungir y celebrar misas públicas, y encargó al obispo de la parroquia en la que se encontrar su monasterio consagrar el crisma, el óleo y los altares de sus iglesias, así como las ordenaciones sacerdotales.

¹³ C.16 q.1 d.p.c.25, d.p.c.36 y d.p.c.40.

¹⁴ C.16 q.1 d.p.c.39: “docendi et pascendi”.

nachus— no puede hacer nada sin el consejo de los presbíteros: no puede, por tanto, asumir el oficio de enseñar sin la autoridad de los clérigos. En definitiva, solo los monjes que han recibido el sacramento del orden, han sido elegidos por el pueblo y han sido nombrados por el obispo pueden desempeñar las actividades propias de los sacerdotes¹⁵. Clérigos y monjes son los únicos protagonistas de la misión, acción de la Iglesia que dirige e impulsa la autoridad conforme a una disciplina fijada por cánones y decretales: los frutos y las obras de la verdadera caridad presuponen la justicia, es decir, los derechos y obligaciones correlativos a las funciones propias de cada género de cristianos.

3. Derecho y misión

Las dos expresiones propias de la evangelización, predicar y bautizar, no quedan al margen de la organización jerárquica de la Iglesia ni de su derecho. En el cuerpo de Cristo, los clérigos son los *ministri sacrorum canonum*, una idea que Graciano tomó del jurisconsulto romano Pomponio: de nada vale que una ciudad tenga leyes “nisi sint ministri per quos regantur”, esto es, oficios con jurisdicción o poder de velar por su cumplimiento¹⁶. En la cristiandad, los laicos quedan al margen del gobierno y de la administración de justicia en la Iglesia porque, en el cuerpo de Cristo, estas funciones corresponden a quienes están encargados de la vida espiritual¹⁷. A su vez, el *ius canonicum* está al servicio de la misión: protege el mensaje cristiano y favorece la vida espiritual de bautizados y catecúmenos mediante mandatos, permisos, prohibiciones y castigos.

Según Ivo de Chartres (†1115), la intención principal de la disciplina eclesiástica —en cualquiera de sus cuatro manifestaciones principales: admoni-

¹⁵ C.16 q.1 d.p.c.40 §2: “eadem liceant que et aliis sacerdotibus”.

¹⁶ *Dig.* 1.2.2.13 (*Pomponius libro singulari enchiridii*). Los dos primeros bloques de la *prima pars* del *Decretum* —es decir, D.1 – D.20, sobre el Derecho y las leyes; y D.21 – D.80, sobre los candidatos al sacramento del orden— giran alrededor de esta idea, como se deduce de las palabras de D.21 pr.: “Ministri uero sacrorum canonum et decretorum Pontificum sunt summi Pontifices et infra presules atque reliqui sacerdotes, quorum institutio in ueteri testamento est inchoata, et in nouo plenius consummata”.

¹⁷ En el prefacio de su *Summa Decretorum*, Esteban de Tournai marca la distinción de jurisdicciones en el seno de la Cristiandad: “En la misma ciudad, bajo el mismo rey, hay dos pueblos; de acuerdo con estos dos pueblos, hay dos vidas; según estas dos vidas, dos supremacías (*principatus*); conforme a estas dos supremacías, dos órdenes de jurisdicción. La Ciudad es la Iglesia; el rey de la Ciudad, Cristo; los dos pueblos son los dos órdenes de la Iglesia: clérigos y laicos; las dos vidas, la espiritual y la carnal; las dos supremacías, el sacerdocio y la realeza; la doble jurisdicción, el derecho divino y el derecho humano. Dad a cada uno lo suyo, y todo estará de acuerdo.” (SCHULTE, J. F., *Die Summa des Stephan von Doornick über das Decretum Gratiani*, Giessen 1891 = Aalen 1965. 1.21-2.1. También en HERBERT KALB, H., *Studien zur Summa Stephans von Tournai: ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts*, Innsbruck 1983. 29-112).

ciones, preceptos, prohibiciones y remisiones— es destruir toda edificación que se erija contra la doctrina de Cristo, construir el edificio de Dios mediante las verdades de la fe y la honestidad de costumbres, o bien, si estuviera contaminada, purificarla por los remedios de la penitencia¹⁸. Al explicar las causas que hacen necesario el establecimiento de las leyes, Graciano siguió a Isidoro de Sevilla (†636): las leyes se dictan para que, por temor a ellas, se reprima la audacia humana; para que la inocencia se sienta protegida en medio de los malvados; y para que, entre esos mismos malvados, el miedo al castigo refrene su inclinación a hacer daño¹⁹. Para destruir, construir y purificar el mensaje cristiano, en el cuerpo de Cristo se recurre al poder de la ley que manda lo que es necesario hacer, prohíbe lo que es malo, permite lo que es lícito —en ocasiones, también lo ilícito—, y, cuando es necesario, recurre al castigo²⁰. El poder coactivo de la ley y de sus ministros —su capacidad de intimidación— reside en la sanción, así como en el temor que infunden entre los que están sujetos al cumplimiento de sus mandatos.

Destinatarios de las leyes eclesiásticas son los incorporados al cuerpo de Cristo por el bautismo. Además de la predicación y el bautismo, la disciplina eclesiástica regula el catecumenado y salvaguarda la fe de los bautizados, tanto para asegurar su pureza e integridad —lo cual se concreta en las normas penales sobre la herejía, el cisma y la apostasía²¹—, como para protegerla en las relaciones con los no bautizados que viven en el seno de la cristiandad. Éstos se convierten así en destinatarios directos o indirectos de las disposiciones eclesiásticas que, por lo general, adoptan la forma de prohibiciones y castigos, y cuyo cumplimiento se encomienda a los príncipes seculares. Las reglas de convivencia que incomunican a los paganos entorpecen la difusión del mensaje evangélico, por lo que la autoridad se ve obligada a atenuar su rigor en algunos casos, y también a conceder privilegios y dispensas. La misión con paganos se organiza, en gran medida, mediante normas especiales y, en algunos casos, excepcionales, y reclama, además, armonizar todas las jurisdicciones que afectan a los sujetos activos y pasivos de la actividad apostólica. A partir de la dignidad de los hijos de Dios propia de los bautizados, el incipiente régimen misionero proclama, en fin, la especificidad del apostolado cristiano: a diferencia de la sinagoga que es una congregación, la Iglesia se presenta a sí misma como una convocación²², por lo que el derecho canónico insta a los

¹⁸ BRASINGTON, B., *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and Analysis*, Münster 2004. 116.8-13: “destruere”, “construere”, “emundare”.

¹⁹ D.4 c.1: ISIDORO, *Etymologiarum*, 5.20 (= 2.10.5).

²⁰ D.3 d.p.c.3: “precipere”, “prohibere”, “permittere”; y D.3 c.4 (ISIDORO, *Etymologiarum*, 5.19 [2.10.6]): “permittere”, “vetare”, “punire”.

²¹ Cf. las disposiciones de los títulos X 5.7 *De hereticis*, X 5.8 *De schismaticis et ordinatis ab eis* y X 5.9 *De apostatis et reiterantibus baptisma*.

²² ISIDORO, *Etymologiarum*, 8.1.8: “En cambio, los apóstoles nunca llamaron sinagoga a nuestra comunidad, sino siempre iglesia, para establecer diferencia entre ambas o porque entre ‘congre-

encargados de la predicación y del bautismo a respetar la libertad de judíos y sarracenos quienes, una vez que ingresan en el orden del catecumenado —y, sobre todo, una vez que reciben el bautismo— quedan sometidos al rigor de los cánones, igual que los demás cristianos. Conforme a la antropología dominante en la época, que concede primacía a la gracia sobre la naturaleza, la coacción que ejercen las leyes y las autoridades con el fin salvaguardar la fe es una intimidación tolerable y justa²³.

Este es el contexto teológico político en el que aparecen las órdenes mendicantes, protagonistas de la evangelización impulsada por los obispos de Roma, dentro y fuera de la cristiandad, desde comienzos del siglo XIII. Pobreza individual y corporativa, movilidad, sólida preparación intelectual, predicación y servicio de la caridad fuera de los conventos, son alguno de los rasgos que definen un nuevo estilo de vida religiosa que desbordó, no sin contradicciones, los principios e instituciones del derecho común que hasta entonces regulaba las funciones de monjes y clérigos relativas a la misión de la Iglesia, así como sus mutuas relaciones. Desde Inocencio III (1198–1216) y Honorio III (1216–1227), los papas se apoyaron en los dominicos para combatir la herejía, y para difundir el Evangelio en las regiones cristianas y entre los pueblos asentados en el Mediterráneo y el norte de Europa. Raimundo de Peñafort participó activamente en ambas empresas. De un lado, asumió responsabilidades delicadas para combatir la herejía en el reino de Aragón, al tiempo que diseñó protocolos para aplicar las disposiciones sobre los herejes, aprobadas en el IV Concilio de Letrán²⁴. De otro, recibió el encargo pontificio de reclutar misioneros entre los

gación’ —es decir, sinagoga— y ‘convocación’ —esto es, iglesia— existe una diferencia de matiz: ‘congregarse’ suelen hacerlo también los animales, a quienes aplicamos con toda razón el calificativo de ‘rebaños’; en cambio, para ‘convocar’ se hace uso de la inteligencia, y ello pertenece a los hombres.” Aquí, Isidoro sigue a Agustín, *Epist. ad Rom. Inch. Expositio*, 1.1: “Así comienza su Carta: *Pablo, servidor de Jesucristo, llamado a ser apóstol, segregado para el Evangelio de Dios*. Concisamente distingue en dos palabras la dignidad de la Iglesia y la decrepitud de la Sinagoga. La Iglesia recibe este nombre por haber sido llamada. La Sinagoga, en cambio, hace referencia a lo gregario. Ser convocados es propio de hombres; agregarse hace más bien referencia a los animales: de hecho la grey o rebaño se aplica con más propiedad al ganado. (...)”.

²³ En el sentido de *Dig.* 4.2.3.1, donde Ulpiano reflexiona sobre los efectos del acto realizado bajo intimidación y distingue entre la violencia grave y contraria a las buenas costumbres (“vim atrocem et [...] adversus bonos mores”), y la que el magistrado ejercita justamente en razón del cargo que ejerce (“quam magistratus recte intulit”).

²⁴ No es objeto de estas páginas analizar la aportación del dominico a la lucha contra la herejía. El 30 de abril de 1235, Gregorio IX envió una “notam fratris Raymundi” al arzobispo de Tarragona Guillermo de Montgrí con instrucciones sobre el modo de tratar a los herejes y a sus familias, los derechos y obligaciones del inquisidor “a sede Apostolica constitutus” en relación a los obispos diocesanos, así como sobre el modo de tratar a los herejes que se hubieran retractado: RUIZ SERRA, J., *S. Raimundo de Peñafort. Diplomatario. Documentos, Cartas de San Raimundo de Peñafort, de Gregorio IX y de varios autores. Vida antigua, Crónicas, Procesos antiguos*, Barcelona 1954, nn. XIX y XX; edición moderna: OCHOA, X. - Díez, A. (ed.), *Summa de matrimonio. Decretales novae. Responiones ad dubitabilia. Quaestiones canonico-pastorales*.

dominicos de la provincia hispana y de enviarlos a las tierras del norte de África; su contribución al apostolado misionero se concretó además en la organización de la predicación, en la formulación de pautas para poner en práctica las decisiones de los dos concilios lateranenses sobre las relaciones entre bautizados y paganos (1179 y 1215), y en el cuidado de la formación para la misión de sus hermanos de religión²⁵. Como gobernante, consejero y evangelizador, el santo dominico interpretó y aplicó los preceptos del *ius antiquum* y del *ius novum* sobre la conversión y el bautismo de adultos a partir de las categorías teológico políticas propias de la cristiandad. La difusión de sus escritos, en el espacio y en el tiempo, avala la autoridad de la que gozaron sus propuestas.

II. CONVERSIÓN Y BAPTISMO DE ADULTOS: *IUS ANTIQUUM*

Desde la consolidación de la práctica inmemorial del bautismo de niños —tradicción apostólica, según el santo obispo de Hipona²⁶—, las reglas sobre el bautismo de adultos se centran en la conversión y el catecumenado de los judíos, disciplina que más tarde se extendió a los sarracenos. Graciano concordó el *ius antiquum* sobre la materia, pero no elaboró una exposición sistemática: sus reflexiones se localizan en distinciones y causas pertenecientes a las tres partes de la versión divulgada del *Decretum*. Las líneas que siguen son una selección de las enseñanzas del padre de la ciencia del derecho canónico, en parte sugerida por la lectura de los escritos de Raimundo de Peñafort. Las explicaciones se enriquecen ocasionalmente con las aportaciones de los decretistas de la escuela de Bolonia, cuyas aulas frecuentó el decretalista catalán.

Summula de consanguinitate et affinitate (Universa Bibliotheca Iuris I-C), Romae 1978. 1045-48. En 1241 o en 1242, Pedro de Albalat, sucesor de Guillermo, consultó “fratre Raymondo de Pennaforti, penitentiario domini Pape (...) et aliis viris prudentibus” sobre el modo de proceder contra los herejes “secundum statuta et provisionem Sedis Apostolice”; los estudiosos modernos dan por supuesto que las reglas dadas por el obispo —aprobadas por el III Concilio Provincial de Tarragona, el 13 de mayo de 1242— reproducen las respuestas del capellán pontificio y las incluyen en el catálogo de sus escritos genuinos con el título de *Directorium (inquisitorum)*: RIUS SERRA, J., *S. Raimundo de Penyafort. Diplomatario*, n. LXIV.

²⁵ Cf. BASTIDA I CANAL, X., *Les missions i la llibertat de la fe en sant Ramon de Penyafort*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 81 (2008) 19-80.

²⁶ AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 10.23.39; y *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 1.26.39.

1. Libertad del acto de fe

La *Concordia discordantium canonum* analiza las condiciones del acto de fe en, al menos, dos ocasiones: cuando describe las cualidades del candidato al episcopado y cuando analiza el derecho de defensa de los católicos frente a las agresiones de los herejes²⁷.

Non percussorem, no pendenciero sino indulgente, es una de las cualidades que el apóstol Pablo deseaba para los obispos²⁸. Las primeras versiones de D.45 explican esta cualidad del candidato al episcopado —el obispo no debe dejarse llevar por la ira, hasta el punto de utilizar la violencia—, aunque se centran en las condiciones del buen gobierno: según Graciano, cuando hay que corregir, la benévola y la paciencia son más eficaces que la severidad²⁹. En un momento posterior, la primera parte de la distinción se amplió con dos *auctoritates*, promulgadas en el siglo VII, sobre el modo de tratar a los judíos.

En noviembre del año 602, Gregorio I mandó a Pascasio, obispo de Nápoles, que no permitiera que los judíos de la ciudad fueran inquietados por la celebración de sus solemnidades y fiestas³⁰. Los fieles que, con verdadera rectitud de intención, quieran atraer a los extraños a la religión cristiana a la fe verdadera, aconsejaba el papa, deben servirse de buenas palabras: es mejor moverlos con la razón y la mansedumbre, demostrándoles a partir de sus libros la verdad y sinceridad de sus deseos. El responsable de la ampliación de D.45 presentó el capítulo gregoriano con esta inscripción: “Non asperis sed blandis uerbis ad fidem sunt aliqui prouocandi”.

Poco después, el c.56 del IV Concilio de Toledo (633) prohibió utilizar la fuerza para convertir a los judíos, pues solo puede salvarse quien quiere: así como el hombre pereció al obedecer a la serpiente por el arbitrio de su voluntad, se salva pidiendo para sí la gracia de Dios. Lo correcto es persuadir sin forzar³¹. Ahora bien, continúa el canon, los que fueron coaccionados para hacerse cristianos, como ocurrió en tiempos del rey Sisebuto (612-621), puesto que ya están asociados a los sacramentos divinos, recibieron la gracia del bautismo, fueron ungidos por el crisma, y participan del cuerpo y de la sangre de Cristo, deben ser obligados a mantener la fe —“ut fidem ... tenere cogantur”—, aunque la recibieron por fuerza o necesidad, para que el nombre de Dios no sea blasfemado, y para que el don que recibieron no sea despreciado.

²⁷ D.45 y C.23 q.6, respectivamente.

²⁸ 1Tim 3, 2; Tit 1, 7.

²⁹ Contenido de D.45 en las versiones más antiguas del *Decretum*: cc.1, 2, 6, 7, d.p.c.8, c.9, d.p.c.13, c.14 y d.p.c.17.

³⁰ D.45 c.3: Gregorio I, J³ 3017, JE 1879, Reg. 13.15, MGH Epp. 2.383.

³¹ D.45 c.5: IV Concilio de Toledo (633), c.56: “non ui sed libera arbitrii facultate, ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi”.

A pesar de estas manifestaciones, que censuran el uso de la violencia o de la fuerza con el propósito de forzar nuevas conversiones, la libertad de los judíos estaba seriamente comprometida por las prohibiciones que configuraban su peculiar estatuto jurídico - político en el seno de la cristiandad: el c.40 del concilio de Agda (506) mandó a clérigos y laicos evitar las comidas con los judíos, o invitarles a sus banquetes³²; el c.59 del IV Concilio de Toledo (633) ordenó que los hijos bautizados de los judíos fueran separados de sus padres³³; el c.61 del aula visigoda prohibió el trato entre cristianos y hebreos que se convierten, pero que todavía viven conforme a sus ritos³⁴; el c.64, también del año 633, prohibió a los judíos desempeñar oficios públicos³⁵; y el c.11 del Concilio Trullano (692) prohibió a clérigos y laicos comer los panes ázimos de los judíos, vivir con ellos, llamarles en sus enfermedades, pedirles medicinas o frecuentar los mismos balnearios³⁶. Ante la presión de tales limitaciones, la tentación de acceder a las ventajas civiles del bautismo distorsionaba seriamente la libertad y la sinceridad de la conversión. Los cánones, sin embargo, solo consideraron la coacción procedente de actuaciones concretas y no tuvieron en cuenta la coacción propia de un entorno socio - jurídico hostil, cuya injusticia no era cuestionada: las medidas eran necesarias para defender la fe.

Una vez bautizados, los judíos quedaban plenamente sometidos a la ley eclesiástica. El c.58 del cuarto concilio toledano resolvió la consulta de Sisenando (631-636): el rey preguntó sobre el modo de actuar frente a los judíos que recibieron hace tiempo la fe cristiana pero ahora blasfeman, pues practican sus ritos y circuncidan a sus hijos y a sus siervos. Los obispos decidieron readmitir al culto a los transgresores que se corrigieran, y castigar a quienes no se enmendaran. Los hijos deberían ser separados de sus padres, mientras que los siervos quedarían libres por la injuria causada en sus cuerpos³⁷. El rigor de los cánones, la coacción propia de la ley, pesa sobre todos los cristianos, tanto los que fueron bautizados al nacer como los que se convirtieron siendo adultos.

2. *“An mali sunt congendi ad bonum”*

En el curso de la discusión sobre el derecho de defensa de los católicos frente a las agresiones de los herejes, y sobre los medios que pueden utilizarse para obligarles a volver a la fe, Graciano valoró la licitud del uso de la coacción

³² C.28 q.1 c.14.

³³ C.28 q.1 c.11.

³⁴ C.28 q.1 c.12.

³⁵ C.17 q.4 c.31.

³⁶ C.28 q.1 c.13.

³⁷ D.4 c.94 *de cons.*

para obligar a alguien a hacer el bien³⁸. Su respuesta afirmativa aduce un pretexto pedagógico, marcadamente práctico, inspirado en la línea de acción finalmente aceptada por San Agustín en el contexto de la crisis donatista: la amenaza de una pena consigue que los destinatarios de la ley aborrezcan el mal, por desuso, y los acostumbra a hacer el bien, lo que lo convierte en algo apetecible. Para llegar a esta conclusión, el autor del *Decretum* revisa diversas razones teológico - jurídicas a favor y en contra del recurso a la intimidación propia del miedo. Su razonamiento se desarrolla en tres pasos.

En primer lugar, el maestro ofrece tres argumentos bíblicos a favor de la respuesta afirmativa: el pueblo de Israel fue obligado a observar la Ley por el miedo al castigo; Cristo aconsejó temer “a aquel que puede arrojar el alma y el cuerpo a la Gehena”, lo cual debe entenderse como servir en el temor³⁹; y, por último, Pablo fue derribado y obligado a convertirse a Dios⁴⁰. La respuesta favorable al uso de la coacción —entendida como temor al castigo— queda refrendada, además, por tres citas de Agustín y una de Gregorio I que ponen el acento en el fin: el lector de estas *auctoritates* puede concluir legítimamente que lo que hay que considerar es la bondad o maldad de lo que se pretende conseguir mediante el recurso a las amenazas⁴¹.

A continuación, Graciano cuestiona este enfoque con nuevas autoridades que ponen de manifiesto la inutilidad de los resultados conseguidos. Los argumentos son citas neotestamentarias, cuya interpretación se concreta en cuatro afirmaciones: quien da algo bajo amenazas por salvar su reputación no solo pierde lo que da, sino también todo el posible mérito de su acción buena⁴²; quien sirve a la justicia por temor al castigo, y no por amor, no está movido por el Espíritu Santo, por lo que no puede agradar a Dios⁴³; aunque en el antiguo testamento los hombres eran obligados a hacer el bien por el temor de las penas, en el nuevo son invitados a la fe por la sola libertad y el amor a la justi-

³⁸ C.23 q.6. La causa examina la moralidad de las acciones bélicas (q.1), las condiciones de la guerra justa (q.2, q.3 y q.8), los límites de la venganza (q.4), la pena de muerte (q.5) y la pena de confiscación de bienes (q.7). Para el primer discípulo de Graciano esta sección de la obra se escribió con una finalidad concreta: “Sed ne videretur dici posse, quod mali non sint compellendi ad bonum, causam hereticorum subnectit, in qua exemplis et auctoritate malos ad bonum cogendos esse ostendit.” (SCHULTE, J. F., *Paucapalea Summa über das Decretum Gratiani*, Giessen 1890 = Aalen 1965. 99).

³⁹ Mt 10, 28.

⁴⁰ C.23 q.6 pr.

⁴¹ C.23 q.6 c.1 : ex AGUSTÍN, *Epistola CLXXXV*, 22-24, del año 417; C.23 q.6 c.2 : AGUSTÍN, *Epistola CV*, 13 , del año 409; C.23 q.6 c.3 : AGUSTÍN, *Epistola XCIII*, 16-17, del año 408; y C.23 q.6 c.4 : Gregorio I, J^o 2345, JE 1298, Reg. 4.26, MGH Epp. 1.260. El capítulo gregoriano llegó tardíamente a C.23 q.6.

⁴² C.23 q.6 d.p.c.4 §1, donde Graciano comenta 2Cor 9, 7 con ideas tomadas de la *glossa ordinaria* a la Biblia: cf. PL 144.564B.

⁴³ C.23 q.6 d.p.c.4 §2, comentario a 1Cor 9, 16 y Gal 5, 18.

cia⁴⁴; y, finalmente, quien es coaccionado, está movido por el temor, pero no es posible complacer a Dios, ni ser contado entre los buenos, sin el amor al bien, lo que hace inútil toda coacción⁴⁵. Estas razones, en suma, destacan la diferencia de la ley nueva respecto a la antigua, y tienen como marco la eclesiología que, en el contexto más amplio de la historia de la salvación, ahonda en el significado de los verbos congregar y convocar: mientras que la sinagoga tiene el carácter gregario de una congregación, la iglesia es una convocación que reclama la inteligencia y la libertad de los llamados⁴⁶.

A pesar de todo, el autor del *Decretum* es partidario de que los malos sean obligados a hacer el bien. Su justificación —el tercer y último paso del discurso que desarrolla C.23 q.6— retoma las razones de utilidad: como es propio de la naturaleza humana aborrecer lo que no se observa y amar más lo que se hace por costumbre, los malos deben ser impedidos de hacer el mal y provocados a hacer el bien para que, por el temor de la pena, el mal caiga en desuso, y, por tanto, sea aborrecido, y el bien sea agradable y apetecible por acostumbramiento. El razonamiento procede del obispo de Hipona, quien al comentar el salmo 127, distinguió el temor animado de la caridad —*timor castus*— de otros temores menos perfectos, como el miedo al castigo, que, sin embargo, llevan a vivir una vida recta, engendran costumbres justas y terminan por consolidar en los corazones el amor a lo arduo⁴⁷.

Conviene advertir que el *Decretum* acepta el empleo del temor al castigo en un supuesto concreto: C.23 analiza el caso del obispo que abraza con su grey una doctrina herética y pretende, mediante amenazas y tormentos, la abjuración de sus vecinos católicos⁴⁸. Se trata, por tanto, de cristianos que abandonan el bien —las verdades de fe— y combaten a quienes permanecen fieles. Graciano rechazó la coacción en otros contextos. A propósito de los monjes, por ejemplo, el maestro pregunta si quien adoptó el hábito monacal contra su voluntad puede ser obligado a permanecer en este estado⁴⁹. León I (440-461) ordenó que quien abraza el monacato libre y voluntariamente no puede abandonarlo sin pecado, por lo que si se une a la milicia o contrae matrimonio tiene

⁴⁴ C.23 q.6 d.p.c.4 §3, comentario a Rom 8, 15 y Gal 4, 22.

⁴⁵ C.23 q.6 d.p.c.4 §5, comentario a Iloh 4, 18 y Psal 67, 11, con la *glossa* a este último pasaje: cf. PL 113.941D-942A.

⁴⁶ AGUSTÍN, *Epist. ad Rom. Inch. Expositio*, 1.1; ISIDORO, *Etimologiarum*, 8.1.8.

⁴⁷ AGUSTÍN, *Ennarrationes super Salmos*, 127.7, que Graciano cita conforme a la versión de la *glossa ordinaria* a la Biblia. El maestro Rolando lo explica así: aunque el bien que es más consecuencia de la coacción que de la volunta no place a Dios “sunt tamen mali ad bonum cogendi, ut quod primo fuerat necessitatis, fiat quoque liberae voluntatis” (THANER, F., *Summa Magistri Rolandi*, Innsbruck 1874 = Aalen 1973. 94-95).

⁴⁸ Los decretistas utilizaron la etiqueta *causa hereticorum* para presentar el contenido de C.23: cf. SCHULTE, J. F., *Paucapalea*, 99.

⁴⁹ C.20 q.3.

que satisfacer con una penitencia pública⁵⁰. Graciano aprovecha las palabras del papa magno para explicar que quien no profesó voluntariamente, no puede ser obligado a observar las obligaciones monacales. Como prueba de esta conclusión, el maestro invoca la decretal *Presens clericus* que Nicolás I (858-867) envió a los obispos del reino de Luis el Germánico (843-876) a propósito de un tal Lamberto, quien fue obligado a profesar, aunque siempre se resistió y nunca consintió en ser monje; para el papa, el bien solo puede alcanzarse voluntariamente, por lo que ningún obispo o abad puede obligar a Lamberto a observar la regla monacal⁵¹.

En definitiva, la situación de los que nunca eligieron hacer el bien es distinta de la de aquellos que lo eligieron libremente y después se apartaron: mientras que los primeros no pueden ser obligados, los segundo pueden ser compelidos a regresar a la iglesia, pero solo con el recurso a la coacción que es propia del derecho y del ejercicio —legal— de la autoridad. En Bolonia, Rufino († c.1190) lo explicaba con estas palabras: “Breviter respondententes dicimus, quia mali non sunt cogendi ad bonum, quod nunquam elegerunt, sed compellendi sunt redire ad bonum, quod reliquerunt”⁵². O, como decía Esteban de Tournai: “Ibi loquitur —el decretista francés se refiere a C.23 q.6— de fide suscepta, hic de suscipienda; susceptam cogendus est quis observare, non susceptam non est cogendus quis suscipere”; y más adelante añade: “Vel hoc de iudaeo, quod etiam obtinet in gentili, ibi autem de rustico malo, sed tamen fidelis”⁵³. Los papas y canonistas de finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII repetirán y matizarán estas afirmaciones, u otras similares, también a la hora de justificar las disposiciones penales contra herejes y apóstatas. En el ámbito de la acción pastoral, la disciplina eclesiástica formalizó un período de evangelización de los adultos que deseaban recibir el bautismo, destinado también a verificar la libertad y la sinceridad de las conversiones.

3. *Catecumenado: régimen general*

El autor del *de consecratione* reunió el *ius antiquum* sobre el catecumenado en D.4, que está dedicada a la disciplina bautismal. La distinción es la más extensa del tercer tratado atribuido tradicionalmente a Graciano, con un total de ciento cincuenta y seis capítulos. Ante la ausencia de *dicta*, solo a partir de los sumarios de las *auctoritates* es posible identificar las doce secciones temáticas

⁵⁰ C.20 q.3 c.1: León I, J³ 1098, JK 544.

⁵¹ C.20 q.3 c.4: Nicolás I, J³ 6086, JE 2835: “...nullus episcopus uel abbas, seu monachorum reliquorum conuentus, monasticis regulis inuitum illum subiacere compellat”.

⁵² SINGER, H., *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn 1902 = Aalen 1963. 411, comentario a C.23 q.6.

⁵³ SCHULTE, J. F., *Die Summa des Stephan*, 64-65.

que ordenan la reflexión sobre el primero de los sacramentos: necesidad y efectos (cc.1-10); tiempo de administración (cc.11-18); ministro (cc.19-52); catecúmenos (cc.53-70); celebración (cc.71-92); catecumenado de judíos (cc.93-99); padrinos (cc.100-105); pila y vasos bautismales (c.106); impedimentos (cc.106-118); crisma (cc.119-126); aspersion (c.127); y, por último, efectos del sacramento (cc.128-156). Detrás de estos bloques no hay otro plan u orden distinto al que siguieron las colecciones canónicas de las que proceden las *auctoritates*. Las reglas sobre el catecumenado se distribuyen en dos series: la primera, de carácter general, se coloca antes de la celebración; la segunda, que recoge las normas especiales sobre los judíos, viene inmediatamente después de la ceremonia bautismal.

Las tres primeras *auctoritates* de la sección dedicada a la disciplina general del catecumenado —D.4 cc.53-55 *de cons.*— forman una suerte de introducción sobre el significado de la preparación de los adultos que desean ser bautizados. El exorcismo y la instrucción de los candidatos son las dos razones que justifican el ingreso y permanencia en esta etapa propedéutica. El papa Celestino I (422-432), por ejemplo, no permitió que los niños y los jóvenes se acercaran a las aguas bautismales antes de que el sacerdote expulsara de sus almas al espíritu inmundo⁵⁴. Para justificar la necesidad del catecumenado como tiempo de aprendizaje de los rudimentos de la fe, Rábano Mauro (†856) descubrió en el relato joánico de la curación del ciego de nacimiento la secuencia catequesis / bautismo⁵⁵: el barro aplicado a los ojos antes del lavatorio en la piscina de Siloé no significa otra cosa que la instrucción sobre la encarnación que recibe quien va a ser bautizado⁵⁶. Exorcismo y catequesis se suceden también en la decisión adoptada en el II Concilio de Braga (572): los catecúmenos deben ser exorcizados veinte días antes del bautismo, un período durante el que son instruidos en los artículos del símbolo niceno⁵⁷.

Al tratado *de consecratione* llegaron cinco *auctoritates* sobre la catequesis y el examen de los catecúmenos. La normativa del concilio de Agda (506) tenía presente la distinción, dentro del catecumenado, de una etapa inicial, de la que forman parte los *auditores*, aquellos que solo han sido exhortados a creer en la existencia de un único Dios; y de otro grado superior, el de los *competentes*, al que pertenecen los catecúmenos que, por su profundización en la doctrina de la fe y por su vida ejemplar, se apresuran a recibir la gracia de Cristo y piden el bautismo⁵⁸. Los padres conciliares decidieron que, en todas las iglesias de la cristiandad, todos los años se predicara públicamente el símbolo

⁵⁴ D.4 c.53 *de cons.*: Celestino I, J³ 845, JK 381.

⁵⁵ Ioh 9, 6-7.

⁵⁶ D.4 c.54 *de cons.*: ex RÁBANO MAURO, *De clericorum institutione*, 1.25.

⁵⁷ D.4 c.55 *de cons.*: II Concilio de Braga (572), c.1.

⁵⁸ Sobre el sentido y fundamento bíblico de la distinción “auditores” / “competentes” son útiles las explicaciones de ISIDORO, *Etymologiarum* 7.14.7-8, y RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.26.

completo a los *competentes*, ocho días antes al domingo de resurrección⁵⁹. En su respuesta al obispo de Rávena, Nicolás I permitió a los sacerdotes de todas las iglesias organizar la catequesis de los que se preparan para recibir el bautismo⁶⁰. El período de instrucción terminaba con el examen de los candidatos, quienes recitaban el credo ante el obispo, o ante el sacerdote de la iglesia en la que habían sido preparados. Conforme a la disposición aprobada en Laodicea (c.363-364), y de la que se hizo eco Martín de Braga (†c.579), la prueba tenía lugar el viernes de la semana inmediatamente anterior a la fecha del bautismo⁶¹. El IV Concilio de Cartago (398) estableció la evaluación continua de los catecúmenos, a quienes impuso además la abstinencia de vino y carne⁶².

El rito de ingreso en el catecumenado descrito en D.4 c.61-70 *de cons.* procede del *ordo* de Rábano Mauro, quien estructuró la celebración en seis partes: interrogatorio, en el que se requiere al candidato la renuncia al diablo y a sus obras, así como la adhesión a la fe apostólica mediante la confesión del símbolo; primer exorcismo y signación con la cruz en la frente y en el corazón; oraciones de ingreso en el catecumenado; colocación de la sal bendecida en la boca; segundo exorcismo; aplicación de saliva en las narices y en las orejas del candidato; bendición sacerdotal y unción del pecho y hombros con óleo consagrado⁶³. Como hicieron Ivo de Chartres y el autor de la *Panormia*, el responsable del tratado *de consecratione* distribuyó las partes principales de la ceremonia descrita por Rábano en seis capítulos —D.4 cc.61, 63, 64, 66, 68 y 70 *de cons.*—, e intercaló *auctoritates* suplementarias a propósito de las palabras o gestos que, en su opinión, requerían alguna aclaración suplementaria. Quien utilizara esta sección del *Decretum Gratiani* como libro litúrgico, celebraría una ceremonia similar a la siguiente:

a) después de la confesión de fe y la renuncia a las obras del maligno, el sacerdote realiza el primer exorcismo sobre el candidato⁶⁴; como explica Agustín, este rito expulsa al “enemigo bajo cuyo dominio están todos los que nacen con el pecado, es decir, con el primero de todos los pecados”⁶⁵;

b) signación de la frente y del corazón⁶⁶;

c) oraciones sobre el candidato y colocación de la sal bendecida en su boca⁶⁷; Beda el Venerable (†735) enseña que la sal es signo de la sabiduría celeste que comienza con el catecumenado⁶⁸;

⁵⁹ D.4 c.56: Agda (506), c.13.

⁶⁰ D.4 c.57: Nicolás I, J³ 6084, JE 2841.

⁶¹ D.4 c.58: Laodicea (c. 363-364), c.46 (*versio Hispana*).

⁶² D.4 c.60: IV Cartago (633), c.85 (*Statuta ecclesia antiqua*, c.23).

⁶³ RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁶⁴ D.4 c.61: RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁶⁵ D.4 c.62: AGUSTÍN, *De symbolo ad catecumenos*, 1.

⁶⁶ D.4 c.63: RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁶⁷ D.4 c.64: RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁶⁸ D.4 c.65: BEDA, *In Esdram et Nehemiam prophetas*, 2.9.

d) segundo exorcismo⁶⁹, cuyo significado no es otro, como explica San Gregorio, que la expulsión del demonio⁷⁰.

e) aplicación de saliva en la nariz y en los oídos, como en el relato de la curación del sordomudo⁷¹, sentidos a través de los cuales el catecúmeno escucha los mandatos de Dios y aprecia el buen olor del conocimiento divino; o, como explica Ambrosio, el buen olor de la piedad eterna⁷².

f) unción del pecho y de la cerviz⁷³, con los que termina la celebración.

Al ingresar en el catecumenado, el candidato al bautismo disfruta de la protección de la Iglesia. Dos *auctoritates* de la tercera parte del *Decretum Gratiani* explican la situación peculiar de quienes todavía se preparan para el sacramento. Desde el punto de vista teológico, aunque el catecúmeno viva rectamente, no puede salvarse si no ha recibido las aguas bautismales⁷⁴. Desde el punto de vista canónico, su posición es mejor que la de los herejes: el buen catecúmeno es preferido al bautizado de conducta poco o nada coherente con su fe⁷⁵.

4. Catecumenado de los judíos y primera penitencia

Como los demás adultos conversos, los judíos que deseaban acceder al catecumenado debían renunciar al diablo y a sus obras, primer paso en su proceso de acercamiento a la verdad⁷⁶. Para afianzar el cambio de género de vida, que implicaba la muerte al hombre viejo, se les imponía un tiempo de penitencia. Desde el siglo IV, teólogos y canonistas hablan de la primera penitencia.

En un sermón de fecha y lugar desconocido, pero que quizá fue pronunciado el año 391, Agustín distingue tres clases de penitencia: la primera, contemporánea al bautismo, es la conversión mediante la que el hombre se arrepiente de lo que fue antes de que el sacramento lave todos sus pecados⁷⁷; la segunda dura toda la vida, pues nadie que nace a la vida nueva por el bautismo depona todos los pecados pasados, ni consigue plenamente que el pecado deje de reinar en su cuerpo mortal, por lo que necesita la transformación continua de su

⁶⁹ D.4 c.66: RÁBANO, *De clericorum*, 1.27.

⁷⁰ D.4 c.67: GREGORIO, *Homiliarum in Evangelia libri duo*, 2.29.

⁷¹ D.4 c.68: RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁷² D.4 c.69: AMBROSIO, *De sacramentis*, 1.1.

⁷³ D.4 c.70: RÁBANO, *De clericorum*, 1.27.

⁷⁴ D.4 c.37: aunque el capítulo se atribuye a Agustín, en realidad es de Genadio de Marsella (†496), *De ecclesiasticis dogmatibus*, 40.

⁷⁵ Según D.4 c.149 *de cons.*: Agustín, *De baptismo contra Donatistas*, ex 4.21—, el catecúmeno católico se prefiere al bautizado hereje.

⁷⁶ D.4 c.95 *de cons.*: RÁBANO MAURO, *De clericorum*, 1.27.

⁷⁷ AGUSTÍN, *Sermo CCCLI*, 2.

alma y de su cuerpo que le capacite para la vida eterna⁷⁸; la tercera penitencia, en fin, es la que se sufre por los pecados contrarios al decálogo cometidos después del bautismo, y lleva al hombre a acusarse y sentenciar contra sí mismo, en el juicio de su conciencia, así como a reconocer ante Dios la culpa por su pecado⁷⁹. Para recibir el bautismo, explica Agustín, de la primera penitencia solo quedan libres los niños pequeños, quienes no pueden usar libremente su voluntad; a éstos les aprovecha la fe de quienes los presentan⁸⁰. Los adultos, por el contrario, no pueden comenzar lo que no eran si no se arrepienten de haber sido lo que fueron; quien está constituido en árbitro de su voluntad no puede acercarse al sacramento de los fieles si no se arrepiente de su vida pasada⁸¹. La posesión y el uso del libre albedrío es lo que marca la diferencia a la hora de exigir a quien va a ser bautizado la primera penitencia, o conversión de la vida pasada⁸².

San Agustín explicó otra vez las tres clases de penitencia en la carta que envió a Seleuciana, el año 408 ó 409⁸³. A propósito de la primera penitencia, en esta ocasión afirma simplemente que, antes de recibir el bautismo, los hombres hacen penitencia por sus pecados, pero no especifica si hay alguna diferencia por razón de la posesión y disfrute del libre albedrío. Para fundamentar esta primera penitencia, el obispo de Hipona remite a la respuesta que Pedro dio a quienes se convirtieron el día de Pentecostés: “Paenitentiam, inquit, agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Sancti Spiritus”⁸⁴.

La primera penitencia consistía en cuarenta días de penitencia y abstinencia, aunque era posible la dispensa. El mes de mayo del año 598, Gregorio I respondió, a través de su defensor Fantino, a la abadesa del monasterio de San Esteban de Agrigento, y le permitió que, después de hablar con el obispo del lugar, los judíos que no quisieran esperar hasta el domingo de resurrección

⁷⁸ AGUSTÍN, *Sermo CCCLI*, 3-7.

⁷⁹ AGUSTÍN, *Sermo CCCLI*, 8-11.

⁸⁰ AGUSTÍN, *Sermo CCCLI*, 2.

⁸¹ AGUSTÍN, *Sermo CCCLI*, 2.

⁸² Con dos frases del comienzo del sermón agustiniano sobre la distinción entre los que pueden o no usar libremente de su libertad, en el siglo XI se elaboró una *auctoritas* que se difundió entre los canonistas hasta el *Decretum Gratiani*: ID 1.76 (*Omnis qui iam — possunt libero arbitrio*), IP 1.35 (*Omnis qui iam — possunt libero arbitrio*), D.4 c.96 *de cons.* (*Omnis qui iam — uti libero arbitrio*). Graciano recurrió a frases de los capítulos 2, 3 del *Sermo CCCLI* —que comprenden la explicación sobre la primera penitencia de D.4 c.96 *de cons.*—, así como del capítulo 8 de la *Epistola CCLXV* a Seleuciana para D.1 c.81 *de pen.*

⁸³ Agustín, *Epistola CCLXV*. Las tres clases de penitencia que, según Agustín, recogen las sagradas escrituras son también el hilo conductor del *Sermo CCCLII*.

⁸⁴ Act 2, 8 citado en Agustín, *Epistola CCLXV*, 7. El obispo de Hipona también utilizó este argumento de la Escritura, junto a Mt 3, 7-8 y 4, 17, en *Sermo CCCLI*, 2. Las palabras dirigidas a Seleuciana se utilizaron en ID 1.77 (*Agunt homines ante — Domini Iesu Christi*), IP 1.36, *Ans.* 11.1 y D.4 c.97 *de cons.* (*Agunt homines ante — nostri Iesu Christi*).

fueran bautizados el primer domingo o día posterior a los cuarenta días —oficiales— de penitencia y abstinencia, pues la larga espera podría hacerles cambiar de opinión⁸⁵. Si, por el contrario, quisieran esperar hasta la celebración de la Pascua, se contarían entre los catecúmenos, y el obispo debería frecuentar su trato para sostenerles en su decisión con solicitud pastoral. La disciplina sobre el adelanto del bautismo llegó a las colecciones canónicas atribuidas a Ivo de Chartres y luego se recogió en el *Decretum Gratiani*.

La lectura del tratado *de consecratione* no aclara, sin embargo, si esta primera penitencia se imponía a todos los catecúmenos, o solo a los judíos, o si, en fin, era realmente obligatoria en todos los casos. Después del fragmento gregoriano, el autor de esta sección del *Decretum* copió unas palabras del comentario del *Ambrosiaster* al capítulo undécimo de la epístola a los romanos sobre el carácter gratuito del don bautismal, que todo lo perdona, por lo que para recibir el sacramento basta la fe, sin que sean necesarias las obras⁸⁶.

III. CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE ADULTOS: *IUS NOVUM*

1. *El cuarto símbolo*

El *ius novum* de decretales no prestó atención al catecumenado. La regulación del período preparatorio al sacramento del bautismo del tratado *De consecratione* permaneció inalterada. El IV Concilio de Letrán aprobó una confesión, en la que se distinguen dos partes: la primera trata de la Trinidad y de sus obras, así como de los restantes artículos de la fe católica; la segunda de la eucaristía, el bautismo y de la penitencia. Los decretalistas se referían a la primera constitución lateranense con la expresión *quartum symbolum*, porque —explicaban— contiene, confirma y repite lo que sobre la fe católica y la Trinidad fue definido en el símbolo de los Apóstoles, en el Niceno y en el símbolo *Quicumque* o Atanasiano⁸⁷. Los padres condenaron las doctrinas trinitarias de Joaquín de Fiore (1135-1202) y el panteísmo de Amalrico de Bena († c. 1204). Las dos primeras constituciones del concilio romano —el segundo ecuménico después del que se celebró en 1179, pues los canonistas no daban esta calificación a Letrán I y II— fueron recibidas en el título *De fide catholica*

⁸⁵ D.4 c.98 *de cons.*: Gregorio I, J³2599, JE 1511, Reg. 8.23, MGH Epp. 2.24-25. El c.4 del concilio de Gerona (517) estableció que los catecúmenos fueran bautizados en la solemnidad de Pascua o el día de Pentecostés, salvo que se encontraran enfermos, en cuyo caso podían recibir el sacramento en cualquier solemnidad (D.4 c.15 *de cons.*).

⁸⁶ D.4 c.99 *de cons.*: AMBROSIASER, *In Epistolam ad Romanos*, c.11: D.1 d.p.c.87 *de pen.* (edF 1186.3-6).

⁸⁷ *Glossa* a X 1.1.1: “Istud autem concilium potest appellari quartum symbolum, in quo illud quod de fide catholica, et de summa Trinitate in praedictis conciliis et symbolum continetur, confirmatur et repetitur”.

de la *Compilatio quarta*, y son los dos únicos fragmentos del *De Summa Trinitate et fide catholica* del *Liber Extra* de Gregorio IX⁸⁸. Ambas colecciones recogieron también la ley penal que castigaba con la excomunión a los herejes que desafiaban las doctrinas enunciadas, y, más en general, a todos los herejes, cualesquiera fueran sus nombres⁸⁹.

El símbolo lateranense es la respuesta a las doctrinas que cuestionaban la fe católica, por lo que su influencia real se aprecia en las instituciones penales y procesales que promovían su defensa, canónica y civil; quienes recibían la preparación al bautismo no eran inquietados con discusiones teológicas sobre personas, procesiones y misiones divinas. Los obispos reunidos en la basílica del monte Laterano reafirmaron el carácter salvífico del bautismo conferido a niños y adultos según las normas y la forma establecida por la iglesia⁹⁰. La declaración zanjaba las discusiones sobre el grado de conocimiento y libertad exigidos para su recepción válida, planteadas en diversas partes de la cristiandad, y que habían requerido la intervención de Alejandro III (1159-1181) e Inocencio III (1198-1216).

2. “De baptismo” y “de baptismo puerorum”

Las *Quinque compilationes antiquae* dedican dos títulos al sacramento del bautismo: *De baptismo et eius effectu* y *De baptismo puerorum*. El primero, *De baptismo et eius effectu*, aparece en *3Comp.* (3.34), se repite en *4Comp.* (3.16) y llegó a X 3.42.

Las tres decretales de Inocencio III de *3Comp.* 3.34 llegaron a X 3.42.3-5. La primera —*Maiores ecclesiae*— indaga sobre la libertad del acto de fe, y merece un comentario especial. *Debitum officii* prohíbe absolutamente el auto-bautismo, incluso en caso de necesidad⁹¹. En *Non ut apponeres*, el papa recuerda que los elementos esenciales del sacramento son las palabras —invocación trinitaria— y el agua⁹².

En *4Comp.* 3.16 se recogieron las constituciones *Licet Grecos* y *Statuimus* ut del IV Concilio de Letrán. La primera denuncia la costumbre de los griegos,

⁸⁸ IV Letrán c.1 *De fide catholica. Firmiter —pervenire = 4Comp. 1.1.1 = X 1.1.1*; y IV Letrán c.2 *De errore abbatis ioachim. Damnatus — insana = 4Comp. 1.1.2 = X 1.1.2*.

⁸⁹ IV Letrán c.3 *De hereticis. Excommunicamus — pravitatem = 4Comp. 5.5.2 = X 5.7.13*.

⁹⁰ IV Letrán c.1: “Sacramentum uero baptismum (...) tam paruulis quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem”. Cf. DUGGAN, A. J., *Conciliar Law 1123-1215. The Legislation of the Fourth Lateran Councils*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (eds.), *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. 318-366, en especial 341-366.

⁹¹ Inocencio III, Pothast 2875, de 1206 : *Alan.* 6.2.15, *3Comp.* 3.34.2, X 3.42.4.

⁹² Inocencio III, Pothast 2696, de 1206 : *Alan.* 6.2.4, *3Comp.* 3.34.3, X 3.42.5.

quienes rebautizaban a los bautizados en la iglesia latina. *Statuimus* establece normas sobre la custodia de la eucaristía y el crisma⁹³.

El título *De baptismo puerorum* apareció en *2Comp.* (5.19). Consta de dos fragmentos de la decretal que Alejandro III dirigió al obispo de Clermont⁹⁴; ambos llegaron a X 3.42 *De baptismo et eius effectu*: el primero, *Si quis sane pueros* fija las palabras que deben acompañar a la triple inmersión del niño —“Ego baptizo te in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti, amen”— para la validez del sacramento; *De quibus dubium* establece la fórmula que debe emplearse en el bautismo bajo condición: “Si baptizatus es, non te batpizo, sed, si nondum baptizatus es, ego te baptizo, etc.”⁹⁵

Las disposiciones comentadas consideran la validez del sacramento —materia, forma y ministro, conforme a la terminología actual—, pero no toman en cuenta las disposiciones internas de quien lo recibe. Esta cuestión, que es la que afecta al sentido y a los modos y medios de la evangelización, aparece en las discusiones sobre el grado de conocimiento y de voluntad requerido a niños y adultos, un asunto que reclamó la intervención de la autoridad pontificia. La decretal *Maiores ecclesie* de Inocencio III trata la cuestión desde el punto de vista teológico. Fue precedida por otra decisión de Alejandro III —y renovada después por Clemente III (1187-1191)— que protegía la libertad del acto de fe. El derecho de decretales mantiene la distinción, característica del *ius antiquum*, entre los medios lícitos para atraer a la fe de aquellos otros medios que pueden y deben emplearse para preservarla.

3. “Invitos uel nolentes Iudeos”

Alejandro III protegió las comunidades judías con las disposiciones de la decretal *Sicut Iudei*, de fecha y destinatario desconocidos⁹⁶. El papa prohibió a todos los cristianos administrar el bautismo a los judíos que no quisieran recibirlo —“invitos uel nolentes”—, así como usar la violencia para obtener su consentimiento. Por el contrario, los judíos que acudieran libremente a los cristianos, por causa de la fe, una vez esclarecida su voluntad, podrían recibir el sacramento. Al pontífice no le parecía creíble que tuviera la fe de Cristo quien recibe forzado, y no de manera espontánea, el bautismo. Por lo demás,

⁹³ IV Letrán c.4 *Licet Grecos* — *eclesiastico deponatur*; y c.20 *Statuimus ut* — *subiaceat ultioni* = X 3.42.6 y 3.44.1, respectivamente.

⁹⁴ JL 14200, sin datación precisa.

⁹⁵ X 3.42.1 y 2, respectivamente.

⁹⁶ Alejandro III *Sicut Iudei* (JL 16577, de 1187-1191): *IPar.* 175: *App.* 20.1, *Lips.* 55.1, *Bamb.* 46.1, *Cass.* 54.1, *Brug.* 20.2 / Clemente III (JL 13973, de 1159-1181): X 5.6.9. Sobre el origen y transmisión de *Sicut Iudei* cf. SUMMERLIN, D., *The Canons of the Third Lateran Council of 1179*, Cambridge 2019. 72-73.

ningún cristiano debería atreverse, sin juicio previo de la potestad terrena, a matar o herir a los judíos, a tomar su dinero o sus bienes, a molestarlos en sus festividades y celebraciones, ni a exigirles otros servicios distintos a los que se acostumbraba pedirles antiguamente. La protección pontificia se extendía a los cementerios y a los cadáveres de los judíos, pues *Sicut Iudeis* ponía coto a profanaciones y exhumaciones. La excomunión era la pena prevista para quienes actuaran contra lo dispuesto en la decretal.

Los decretalistas se interesaron por la coacción tolerable, esto es, reflexionaron sobre dónde situar el umbral de la presión que no impedía la recepción del carácter bautismal. Para Bernardo de Parma (c. 1200-1266), el bautismo de quienes son coaccionados de manera simple y absoluta es nulo, mientras que quienes son coaccionados de forma condicional lo reciben válidamente y pueden ser obligados a observar la fe⁹⁷. El recurso o no a la violencia física o material marcaba la diferencia entre la coacción inadmisibles —simple o absoluta—, y la admisible, o meramente condicional. Esta distinción se difundió entre los canonistas a partir de la decretal *Maiores ecclesie* de Inocencio III, y fue utilizada por Juan Teutónico (c. 1170-1245) para comentar el c.56 del IV Concilio de Toledo: aunque no impide el bautismo ni el orden sacerdotal, la *coactio conditionalis*, violencia moral, sí impide el matrimonio; por el contrario, la *coactio absoluta*, o violencia física, impide la producción del carácter bautismal⁹⁸.

4. ¿“*Minime consentire*” ó “*contradicere*”?

El grado de consentimiento necesario en quien se bautiza para la validez del sacramento fue objeto de la respuesta de Inocencio III a las cuestiones planteadas por el obispo de Arlés a propósito del bautismo de los niños, el de los

⁹⁷ Glosa a la palabra *inuitos* de X 5.6.9: “Hoc ideo dicit, quia nullus ad fidem cogendus est xxiii. q. v. ad fidem. [C.23 q.5 c.33] et xlv. dist. de Iudaeis [D.45 c.5] quia si simpliciter et absolute compellantur, non recipent characterem; sed si conditionaliter compellantur, bene recipiunt, et compellendi sunt, ut fidem sic susceptam obseruent ut supra de bap. Maiores. [X 3.42.3]. xlv. dist. de Iudaeis [D.45 c.5] et ff. de ritu nupt. si patre [Dig. 23.2.22] et c. e. t. nullus. [¿?] B.” (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 1380, fol. 172ra).

⁹⁸ Glosa a las palabras *coacti sunt* de D.45 c.5 en Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 1367, fol. 31va: “Coactio conditionalis de qua hic loquitur non impedit sacramentum baptismum, nec etiam sacramentum ordinis ut lxxiiii. di. ubi [D.74 c.7: “inexcusabili uiolentia”]. Impedit tamen sacramentum matrimonii ut extra. i. sponsali. cum locum [IComp. 4.1.19 = X 4.1.14: “timor”]. Sed si fuerit absoluta coactio nullus character imprimitur ut extra iii. de bap. tismo maiores [3Comp. 3.34.1 = X 3.42.3]. Sed in dormientibus et amentibus distinguitur: quod si prius habebant propositum baptizandi, recipiunt characterem; aliter non, ut ibidem dicitur in fine [3Comp. 3.34.1 = X 3.42.3]. Quia nec dormiens possessionem acquiritur ut ff. de acquirenda possessione l. 1. §.1. [Dig. 41.2.1.3]”. Cf. también Biblioteca Apostolica, Pal. Lat. 624, fol. 33vb, donde la glosa lleva la firma “Io.”

adultos que carecen de uso de razón y el bautismo de los adultos que se encuentran dormidos. La decretal *Maiores ecclesie*, del año 1201, (re)interpreta los argumentos neotestamentarios —Iac 5, 20; Lc 7, 48; Mt 16, 6— esgrimidos por quienes afirmaban que los que no sienten ni consienten, no aman ni creen, por lo que no deben ser bautizados⁹⁹. El pontífice pone en juego tres distinciones teológicas: una cosa es el hábito, efecto del bautismo en niños y adultos, y otra el uso de las virtudes, que los niños ejercitan cuando llegan a la edad adulta; el pecado original, cuyos efectos afectan a todos los hombres sin necesidad de consentimiento, por lo que puede ser borrado por la fuerza del sacramento, es distinto de los pecados actuales, que solo se cometen y pueden ser borrados conscientemente; y, por último, aunque algunos sacramentos confieren la gracia e imprimen carácter, no es posible separar ambos efectos, como tampoco es posible separar los castigos debidos por el pecado original y por los pecados actuales. Como conclusión, Inocencio propone evaluar el grado de consentimiento por relación a la intimidación o coacción que padece quien se acerca al sacramento. A quienes se les administra el sacramento habiendo sido atraídos por medio de terrores o suplicios, reciben el carácter de cristianos, igual que los que simulan; aunque, su voluntad está condicionada, pues no quieren de manera absoluta, deben ser obligados a observar la fe cristiana¹⁰⁰. Hay otros que no consintieron nunca, es más, se opusieron totalmente a recibir el sacramento; éstos no reciben el carácter ni la gracia bautismal, porque disentir de manera expresa —*contradicere*— es más que consentir mínimamente —*minime consentire*—, de igual modo que no incurre en el pecado aquel a quien se fuerza con violencia a incensar a los ídolos.

Para Inocencio III, los que se encuentran dormidos y los amentes, si antes de perder el uso de razón persistían en su oposición al bautismo, de forma que se pueda entender que en ellos permanece esa oposición, aunque sean bautizados, no reciben el carácter del sacramento. Otra cosa distinta —matiza el pontífice— es que fueran catecúmenos y tuvieran el propósito de ser bautizados; a estos, la iglesia recomienda bautizarlos “in necessitatis articulo”. En este caso, el sacramento imprime el carácter, pues no encuentra el obstáculo de la voluntad contraria.

5. “*Salutiferae coactionis necessitas*”

Inocencio III, en suma, rechazó someter a la jurisdicción de la iglesia a quien rechazó positivamente el bautismo porque actuó “semper invitus et penitus

⁹⁹ Inocencio III, *Maiores ecclesie*: Potthast 1479, de 1201: *Alan.* 6.1.1: *3Comp.* 3.34.1: X 3.42.3.

¹⁰⁰ En opinión del papa, éste es el sentido en el que debe entenderse el decreto del concilio de Toledo sobre lo ocurrido durante el reinado de Sisebuto, D.45 c.3, antes comentado.

contradicens”: aunque recibiera el sacramento, no puede ser obligado a vivir conforme a las exigencias de su nueva fe. Los adultos que acceden libremente a la fuente de la gracia, por el contrario, quedan obligados por las leyes eclesiásticas, en la misma medida que el resto de los cristianos. La iglesia tiene el derecho coactivo de urgir a los bautizados el cumplimiento de los mandatos divinos y humanos, castigando a quienes los contravienen.

La constitución *Quidam sicut* del IV Concilio de Letrán aplicó esta doctrina a los judíos que reciben espontáneamente el bautismo, pero no abandonan del todo el hombre viejo, pues conservan algunos ritos judaicos¹⁰¹. Los obispos conminaron a los superiores eclesiásticos a impedir con todos los medios que esas personas observaran los viejos ritos, para que una coacción salutífera —“salutiferae coactionis necessitas”— conserve en la observancia de la religión cristiana a quienes la abrazan por decisión de su libre voluntad. La razón última es que hay menos mal en no reconocer los caminos del Señor, que en abandonarlos después de haberlos conocido¹⁰². Juan Teutónico extendió esta solución a los judíos que se habían convertido como consecuencia de una coacción condicional, que es lo que, a su entender, ocurrió con los conversos hispanos en tiempos de Sisebuto¹⁰³. Para justificar la intimidación que padecen los que se convierten libremente, Vicente Hispano (†1248) recurrió a la analogía con la figura del tercero imparcial: ninguna autoridad obliga a nadie a asumir la función de árbitro, pero quien asume el compromiso debe cumplir su misión para no defraudar a quienes lo eligieron¹⁰⁴. El razonamiento de Dámaso Húngaro (¿†1217?) es similar: aunque nadie debe ser obligado a aceptar la fe, quien la acepta puede ser compelido a conservarla¹⁰⁵.

Libertad o, cuando menos, coacción condicional en el momento de la conversión y justa intimidación para perseverar en la fe. A comienzos del siglo XIII, papas, concilios y canonistas daban por supuesto la justicia del régimen de tolerancia al que estaban sometidos los paganos establecidos en las regiones gobernadas por cristianos. Por lo general no se plantearon que las disposi-

¹⁰¹ IV Letrán c.70 *Ne conversi ad fidem de Iudaeis veterem ritum Iudaeorum retineant. Quidam sicut — retroire = 4Comp. 5.4.4 = X 5.9.4.*

¹⁰² El argumento procede de 2Pet 2, 21.

¹⁰³ Glosa a las palabras *libere uoluntatis optulit* de IV Letrán c. 70: “Idem esset si coactus esset condicionali actione, ut xlv. di. De Iudeis (D.45 c.5).” (GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* [Monumenta Iuris Canonici A/2], Città del Vaticano 1981. 268).

¹⁰⁴ Glosa a *salutifera coactionis necessitas* de IV Letrán c.70: “Bene dicit necessitas. Voluntarium enim est suscipere arbitrium, necessitatis adimplere, ff. de arbitr. l. ii. [Dig. 4.8.3.1] Vin.” (GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constitutiones*, 379).

¹⁰⁵ Glosa a *coactionis necessitas* de IV Letrán c.70: “licet enim ad fidem suscipiendam nullus sit cogendus, ut xxiii. q. v. ad fidem [C.23 q.5 c.33], susceptam tamen quilibet compellitur retinere ut de Iudeis [D.45 c.5]”. (GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constitutiones*, 458).

ciones eclesiásticas, de carácter netamente restrictivas, pudiesen perturbar la pureza o sinceridad del acto de fe.

IV. CRISTIANOS, JUDÍOS Y SARRACENOS EN LA CRISTIANDAD

1. “*Cura animarum*” y misión “*ad gentes*”

El *ius canonicum* universal prestó más atención a la pastoral que a la misión *ad gentes*. Entre las medidas destinadas a fortalecer la *cura animarum*, los concilios convocados por Alejandro III e Inocencio III promovieron la creación de escuelas catedralicias con maestros que enseñaran gratuitamente a los clérigos de la diócesis y a otros escolares pobres¹⁰⁶; la erección de iglesias y cementerios para atender las colonias de leprosos, con derecho a sacerdote propio y exención de diezmos sobre los productos de sus huertos y el alimento de sus animales¹⁰⁷; la selección e institución de predicadores diocesanos, colaboradores del obispo en el ejercicio del ministerio de la palabra¹⁰⁸; el nombramiento de otros “coadiutores et cooperatores” del obispo para escuchar confesiones e imponer penitencias, así como para todas las actividades “que ad salutem pertinent animarum”¹⁰⁹; la confesión y comunión anuales de los fieles de ambos sexos, a partir de la edad de la discreción¹¹⁰; la atención espiritual de los enfermos¹¹¹; o, en fin, la selección y formación de los candidatos al sacerdocio, futuros encargados del gobierno de las almas —el *ars artium*— y la dispensación de los sacramentos¹¹². El catálogo da una idea del interés de los papas por el impulso de la vida sacramental y la piedad de los bautizados. El proyecto pastoral —responsabilidad de arzobispos, obispos, sacerdotes parroquiales y sacerdotes rectores de iglesias— se completaba con la defensa de la fe frente a los riesgos que implicaba la convivencia de los cristianos con paganos y con herejes, o que amenazaban la supervivencia de la cristiandad.

En el seno de la cristiandad, el derecho canónico universal optó por segregar política y civilmente a las comunidades judías y musulmanas. Como en el caso de la legislación contra los herejes, los mandatos y las prohibiciones tenían una finalidad proteccionista: el aislamiento y la incomunicación, religiosa y civil, se consideraron medios aptos para cuidar y defender la fe de clérigos

¹⁰⁶ III Letrán c.18 *Quoniam ecclesiae* (X 5.5.1); y IV Letrán c.11 *Quia nonnullis* (X 5.5.4).

¹⁰⁷ III Letrán c.23 *Cum dicat Apostolus* (X 3.48.2). El concilio mandó respetar los derechos parroquiales de las *veteribus ecclesiis*: SUMMERLIN, D., *The Canons*, 86-91.

¹⁰⁸ IV Letrán c.10 *Inter cetera* (X 1.13.15).

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ IV Letrán c.21 *Omnes utriusque* (X 5.38.12).

¹¹¹ IV Letrán c.22 *Cum infirmitas* (X 5.38.13).

¹¹² IV Letrán c.27 *Cum sit* (X 1.14.14).

y laicos, y minimizar las ocasiones de apostasía. Los cánones responsabilizaron a los príncipes y señores temporales del cumplimiento en sus reinos de las disposiciones que limitaban el trato de los cristianos con los paganos, en especial aquellas que tenían como sujetos pasivos a sus súbditos judíos y sarracenos¹¹³. El castigo de los cristianos —amenazados con las penas espirituales más severas, la excomunión y el anatema, si incumplían las medidas segregacionistas— quedó en manos de la autoridad eclesiástica.

En la esfera de las relaciones exteriores, las sanciones eclesiásticas afectaban al comercio internacional y a la navegación. En este caso los destinatarios eran los mercaderes y marineros cristianos, a quienes los cánones prohibieron las transacciones mercantiles y las actividades marítimas que incrementaran la capacidad militar de los sarracenos, o facilitaran su hegemonía naval en el Mediterráneo, o perjudicaran la cruzada.

La creación de las condiciones sociales que favorecieran la vida cristiana y ayudaran a los bautizados a vivir su fe entorpecía la misión *ad gentes*, porque los mandatos y las prohibiciones dificultaban la labor de los encargados de la evangelización. Para establecer un equilibrio entre la cura pastoral ordinaria y la actividad misionera se recurrió a la dispensa del derecho universal mediante leyes particulares y privilegios concedidos a los mendicantes que trabajaban en tierras de misión¹¹⁴.

2. “*Iudaei sive Sarraceni*”

La protección otorgada por los papas a las comunidades judías establecidas en los reinos cristianos no estaba inspirada en la conciencia de su igualdad política o civil. Las reglas de convivencia entre cristianos judíos y sarracenos que adoptó el III Concilio de Letrán limitaron el trato social y concedieron a los bautizados una posición privilegiada, pues se pensaba que la superioridad de los paganos sería ocasión de graves peligros para la fe: por inapreciable o sutil que fuere, la dependencia —jurídica, social, o económica— favorecería la inobservancia e incluso la apostasía.

Según *Iudaei sive Sarraceni* conviene que los no bautizados estén sometidos a los cristianos, pues la defensa de quien se mantiene en las creencias de

¹¹³ También castigaron a los príncipes cristianos que no cumplieran con las disposiciones contra los herejes establecidas en IV Letrán c.3 *Excommunicamus* (X 5.7.13) y c.8 *Qualiter et quando* (X 5.1.24).

¹¹⁴ En el seno de la cristiandad, los papas permitieron a las nuevas órdenes —no sin contradicción por parte de obispos y clero secular— predicar, escuchar confesiones y recibir derechos de sepultura. El uso de estos privilegios —motivo principal de la polémica mendicante— quedó definitivamente regulado en la bula *Super cathedram* de Bonifacio VIII (de 18 de febrero de 1300 : Potthast 24913 : *Clem.* 3.7.2: *Extr. Com.* 3.6.2).

sus padres —esto es, Judaísmo e Islam— nace solo del sentido de humanidad. Por esta razón, no se permite a judíos y sarracenos tener en sus casas siervos cristianos para cuidar niños, para servir o por otros motivos; los bautizados que se atrevan a vivir con ellos quedan excomulgados¹¹⁵. El concilio también consolidó la preeminencia de los bautizados en el ámbito procesal: mientras que el testimonio de los cristianos contra los judíos es válido en todas las causas, quienes en el establecimiento de los hechos prefieren la palabra de los judíos contra la de los cristianos son castigados con el anatema¹¹⁶.

Los privilegios civiles de los fieles benefician a los paganos que se bautizan libremente. El judío que por divina inspiración se convierte a la fe cristiana no debe ser privado de sus posesiones por ninguna causa, pues —continúa el canon lateranense— conviene que la condición de los conversos sea mejor que la que tenían antes de abrazar la fe. Si esto no fuese observado, los príncipes y las autoridades locales deben ocuparse, bajo pena de excomunión, de que se les restituya íntegramente el patrimonio familiar y sus bienes personales¹¹⁷.

3. “*In omni christianorum provincia et omni tempore*”

El IV Concilio de Letrán complicó la convivencia entre bautizados y no bautizados en la cristiandad, porque extendió las prohibiciones al comercio, los impuestos, la vestimenta, el comportamiento social, y el ejercicio de cargos públicos. De las partes expositivas de las nuevas constituciones se deduce que el motivo permanece inalterado: la protección de la fe de los bautizados exige cancelar todas las situaciones, presentes y futuras, en las que los paganos dispongan de poder o autoridad sobre los fieles, lo cual, para la mentalidad de la época, era una de las causas principales de apostasía. Mientras que las normas sobre vestimenta y comportamiento social mencionan a judíos y sarracenos, las disposiciones mercantiles, fiscales y las referentes al gobierno solo tienen en cuenta a los primeros.

Por lo que se refiere a las transacciones comerciales, *Quanto amplius* explica que el acoso de los judíos se produce cuando exigen a los cristianos intereses abusivos, por lo que exigió a los acreedores que reparasen suficientemente por los gravámenes inmoderados. Más allá de los préstamos usurarios, la constitución ordenó a los cristianos, bajo la amenaza de censura eclesiástica,

¹¹⁵ III Letrán c.26a *Iudaeis — habitare = Lips. c.23a = Bamb. c.22a = Cass. 12.1a IComp. 5.5.5a = X 5.6.5a*. SUMMERLIN, *The Canons*, 71-75, explica la relación de *Iudaeis sive Sarracenis* con la legislación de Alejandro III.

¹¹⁶ III Letrán c.26b *Testimonium — foveri = Lips. c.23b = Bamb. c.22b = Cass. 12.1b = IComp. 5.5.5b = X 2.20.21*.

¹¹⁷ III Letrán c.26c *Si qui — exhiberi = Lips. c.23c = Bamb. c.22c = Cass. 12.1c = IComp. 5.5.5c = X 5.6.5b*.

y excluida toda apelación, abstenerse de comerciar con los judíos. El concilio encargó el cumplimiento de esta disposición a los príncipes seculares, quienes no deberían castigar a los cristianos que incumplían las obligaciones que asumieron por este concepto. Por lo demás, los judíos fueron constreñidos a satisfacer a la iglesia los diezmos y ofrendas que solía recibir de los cristianos por las casas y otros bienes antes de que estos pasaran a sus manos por cualquier título¹¹⁸.

In nonnullis, la constitución 68 del IV Concilio de Letrán, ahondó en la segregación, porque unificó la normativa sobre la indumentaria: mientras que en algunas provincias, los judíos y los sarracenos se distinguían de los cristianos por la diversidad de vestimenta, en otras no había ninguna diferencia. En opinión de los padres convocados por Inocencio III esto era motivo de que los cristianos se uniesen a mujeres judías y sarracenas, o viceversa. Para evitar que estas uniones, reprobadas por los cánones, pudiesen invocar la excusa del error, establecieron que las gentes de ambos pueblos, de uno y otro sexo, “en todas las provincias cristianas y para siempre”, se distinguiesen del resto de la población por medio del vestido¹¹⁹. *In nonnullis* prohibió, además, su aparición en público los días de las lamentaciones y el domingo de Pasión, pues tales días algunos judíos no se avergüenzan en pasear más engalanados que de costumbre y se ríen de los cristianos quienes, en recuerdo de la Pasión, muestran las señales de su luto. El concilio les prohibió danzar de alegría en ultraje del Redentor¹²⁰ y encargó a los príncipes cristianos castigar a los judíos que blasfemasen contra Cristo¹²¹.

Por lo que respecta a la aceptación y desempeño de cargos, el IV Concilio de Letrán renovó el c.14 del III concilio de Toledo (589)¹²², que prohibía que los judíos fueran investidos de cualquier oficio público. El castigo a quien les confiara tal responsabilidad se dejaba en manos del concilio provincial. La constitución *Cum sit nimis* extendió la disposición a todos los no bautizados: “Hoc idem extendimus ad paganos”¹²³.

¹¹⁸ IV Letrán c.67 *De usuris Iudaeorum. Quanto amplius — indemnes = 4Comp. 5.7.3 = X 5.19.18.*

¹¹⁹ IV Letrán c.68 *Ut Iudaei discernantur a christianis in habitu. In nonnullis — blasphemare = 4Comp. 5.4.1 = X 5.6.15.* Los comentaristas de esta constitución recordaron otras disposiciones, canónicas y civiles, relativas a la vestimenta de siervos, prostitutas, varones, mujeres y mimos: cf. las glosas de Juan Teutónico y Vicente Hispano (†1248) en GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constituciones*, 267-268, 378-379.

¹²⁰ IV Letrán c.68 *Ut Iudaei discernantur a christianis in habitu. In nonnullis — blasphemare = 4Comp. 5.4.1 = X 5.6.15.* Dámaso invocó la legislación romana que prohibía los ritos que los judíos practicaban “in contumelia fidei” (*Cod. Just.* 1.9.11), por lo que “Alias autem si nichil faciant in contumelia fidei sustinendi sunt” (GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constituciones*, 457).

¹²¹ IV Letrán c.68 *Ut Iudaei discernantur a christianis in habitu. In nonnullis — blasphemare = 4Comp. 5.4.1 = X 5.6.15.*

¹²² D.54 c.14.

¹²³ IV Letrán c.69 *Ne Iudaei publicis officiis praeficiantur. Cum sit nimis — paganos = 4Comp. 5.4.2 = X 5.6.16.*

4. “*Ita quorundam animos*”

Las normas de convivencia estaban vigentes, con algunos matices, en los reinos que quedaban fuera de la cristiandad. En estos territorios, el trabajo de los misioneros con bautizados y no bautizados afrontaba situaciones novedosas y complejas, provocadas por las disposiciones eclesiásticas cuyo objetivo era entorpecer las operaciones bélicas y comerciales de los sarracenos en el Mediterráneo.

Ita quorundam, un canon aprobado en el III Concilio de Letrán, castigó severamente la avaricia de los cristianos que venden a los sarracenos armas, hierro y madera para sus barcos —suministros indispensables para combatir—, así como la de aquellos bautizados que comandan galeras o naves piratas de los sarracenos. Las penas eran espirituales y corporales: anatema y excomunión; confiscación de bienes por parte de los príncipes y los gobernadores católicos; y sometimiento a esclavitud en el caso de que fueran capturados por los cristianos. El concilio ordenó además que las iglesias de las ciudades marítimas renovasen contra ellos la excomunión solemne¹²⁴.

El castigo para los cristianos que hubieran capturado o espoliado a los romanos, o a otros cristianos, que navegan por motivos comerciales u otros motivos honestos era también severo. Quienes espoliasen de sus bienes a estos naufragos, a quienes según las normas de la fe deberían socorrer, incurrían igualmente en la excomunión, si no restituían lo que hubieren sustraído¹²⁵.

El IV Concilio de Letrán renovó, y precisó, algunos puntos de estas prohibiciones, y amplió los castigos: excomulgó a los cristianos que suministran a los sarracenos armas, hierro y madera para sus galeras; les venden barcos; pilotan naves sarracenas; trabajan en sus máquinas de guerra; o les prestan consejo o ayuda en cualquier ámbito que repercuta en daño de Tierra Santa. La pena espiritual se completó con la confiscación de bienes y con la esclavitud. El concilio ordenó publicar esta sentencia todos los domingos y días de fiesta en todas las ciudades marítimas, y no readmitir en la iglesia a los transgresores hasta que hubiesen desembolsado a favor de Tierra Santa las riquezas adquiridas en el ejercicio de estas actividades, al menos una suma correspondiente a sus bienes¹²⁶. Por último, con el fin de que hubiese una mayor cantidad de naves a disposición de quienes quisieran trasladarse a Tierra Santa, y con el fin también de privar a los sarracenos de cualquier ayuda procedente del tráfi-

¹²⁴ III Letrán c.24a, *Ita quorundam animos — proferatur in eos* = *Lips.* 14 = *Bamb.* 13. = *Cass.* 12.14 = *1Comp.* 5.5.6 = *X* 5.6.6.

¹²⁵ III Letrán c.24b *Excommunicationis quoque — noverint subiacere* = *Lips.* 12 = *Cass.* 12.14 = *1Comp.* 5.14.2 = *X* 5.17.3.

¹²⁶ IV Letrán, c.71 *Ad liberandam. Excommunicamus praeterea — praesumendi* (*X* 5.6.17).

co marítimo, el concilio prohibió durante cuatro años a todos los cristianos, bajo pena de anatema, enviar o llevar sus naves a los países de oriente¹²⁷.

En definitiva, el *ius novum* referente a las relaciones de bautizados con no bautizados se inspiró en las disposiciones del *ius antiquum* sobre el estatuto jurídico de los judíos, así como en los principios que aconsejaban su segregación; desde la segunda mitad del siglo XII, papas y concilios establecieron prohibiciones suplementarias que extendieron a los sarracenos y, más en general, a todos los paganos. La novedad más destacable es que, al sistematizar los cánones y decretales posteriores al *Decretum Gratiani*, los autores de colecciones diseñaron un título nuevo —*De Iudaeis*— que, a partir del *Breviarium* de Bernardo de Pavía (†1213), quedó alojado en la sección de las compilaciones dedicada a los delitos y a las penas¹²⁸. Desde el punto de vista de la estricta lógica jurídica, la opción no carece de sentido, porque la inobservancia o contravención de ese conjunto de normas por parte de clérigos, laicos y príncipes temporales estaba castigada con las penas espirituales más severas; los incumplimientos de estas leyes eclesiásticas especiales eran, por tanto, verdaderos delitos canónicos. Desde el punto de vista de la política legislativa, la rúbrica empeoró la situación de los no bautizados en la cristiandad, porque invitaba a la criminalización de judíos y sarracenos, algo que no parece estuviera en el ánimo de los autores de unas prohibiciones cuyos destinatarios principales eran los cristianos.

El trabajo apostólico que los dominicos desarrollaban más allá de las paredes de sus conventos, dentro y fuera de la cristiandad, interfería con la organización eclesiástica ordinaria establecida por el derecho común universal, antiguo y nuevo, para atender la predicación, la evangelización y el bautismo de adultos, y quedaba en cierto modo entorpecido por las restricciones que limitaban el trato de bautizados con paganos. Desde su fundación, los papas apreciaron la fuerza evangelizadora del carisma mendicante dominico —con sus rasgos distintivos de formación superior, predicación, pobreza y movilidad— por lo que buscaron fórmulas que coordinaran su actividad pastoral con la jurisdicción de obispos y prelados, y facilitaran su trabajo misionero en regiones

¹²⁷ IV Letrán c.71 *Prohibemus insuper — provenire.*

¹²⁸ *De iudaeis* es una de las rúbricas de la *Collectio Brugensis* (2); el título *De iudaeis et ne christiani eorum mancipia fiant* es propio del *Appendix Concilii Lateranensis* (20), la *Collectio Bambergensis* (46) y de la *Collectio Caselana* (54); la etiqueta *De iudaeis et ne quis subministret ligneamina sarracenis* es de la *Collectio Brixienensis* (55); *De iudaeis et saracenis et eorum seruis* aparece en la *Compilatio prima* (5.5): FRIEDBERG, E., *Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, Pflingsten 1897 = Graz 1958. 190. A partir de entonces, los capítulos sobre judíos y sarracenos pasan al libro quinto, *crimen*, y se agrupan bajo rúbricas diversas: *De iudaeis* (3Comp. 5.3) o bien *De iudaeis et sarracenis* (2Comp. 5.4, 4Comp. 5.4 y 5Comp. 5.3): FRIEDBERG, E., *Quinque Compilationes Antiquae nec non Collectio canonum Lipsiensis*, Lipsiae 1882 = Graz 1956. 210.

gobernadas por paganos. El derecho pontificio especial respetó la identidad de los predicadores tal y como quedó plasmadas en sus primeras constituciones.

V. LOS PAPAS Y LOS PRIMEROS MISIONEROS DOMINICOS

1. *Predicadores diocesanos*

Mediante la bula *Iustis petentium*, de 8 de octubre de 1215, Inocencio III concedió la protección de la Sede Apostólica al monasterio de Santa María de Prouilhe (Languedoc), que desde hacía una década era el centro de la actividad apostólica de Domingo de Guzmán¹²⁹. Al final de ese año, el sacerdote natural de Caleruega tuvo ocasión de hablar con el pontífice, cuando acompañó a Fulco de Marsella, obispo de Toulouse (1155-1231), al concilio de Letrán. De vuelta a la capital occitana, el santo español recibió la iglesia de San Román y reunió seguidores; la comunidad quedó constituida en casa de canónigos regulares, con la misión de predicadores diocesanos. El 22 de diciembre de 1216, Honorio III, aprobó la fundación de San Román, a la que concedió la protección apostólica y diversos privilegios¹³⁰. Ante todo, el derecho de elegir y presentar al obispo sacerdotes para sus iglesias; si el prelado los consideraba idóneos, les concedería la cura de almas. Honorio prohibió imponerles nuevas exacciones, o promulgar sentencias de excomunión o entredicho contra la comunidad o la iglesia, sin causa manifiesta y razonable. En caso de entredicho general, los hermanos de San Román podían celebrar los oficios divinos, en las condiciones habituales: puertas cerradas, exclusión de excomulgados o declarados en entredicho, sin toque de campana y en voz baja. En cuanto a sus relaciones con el obispo, los frailes recibirían de éste el crisma, el óleo santo, la consagración de altares y basílicas, así como la ordenación de los que fueran promovidos al sacerdocio. Honorio permitió los enterramientos en San Román, nombró prior a Domingo y concedió a la comunidad el derecho de elegir prior conforme a la regla de San Agustín. El pontífice exhortó a los primeros dominicos a dedicarse a predicar la palabra de Dios “opportune, importune”¹³¹. En 1217 y 1218 adoptó nuevas disposiciones que reconocían la jurisdicción del priorato tolosano, regulaban sus relaciones con el obispo y les concedían

¹²⁹ RIPOLL, T. – BREMOND, A., *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, I. Romae 1729. 1.

¹³⁰ Bula *Religiosam vitam* (*Bullarium*, I. 2-3). Mediante la bula *Nos attendentes*, de 22 de diciembre de 1216, Honorio confirmó la orden establecida en San Román de Toulouse, así como sus posesiones, y la tomó bajo su protección: “jura sub nostra gubernatione et protectione suscipimus” (*Bullarium*, I. 4; Potthast 5403).

¹³¹ Honorio III, *Gratiarum omnium*, de 26 de enero de 1217 (*Bullarium*, I. 4; Potthast 5435).

privilegios que facilitaban su ministerio itinerante¹³². A partir de entonces recomendó la orden a todos los obispos de la cristiandad¹³³.

2. Misioneros con mandato apostólico

Honorio III se apoyó en las órdenes mendicantes para la evangelización de los paganos y favoreció las misiones de dominicos y franciscanos en el norte de África¹³⁴. El 10 de junio 1225, permitió al hermano Domingo, prior de la Orden de los Predicadores, y al hermano Martín, destinados para evangelizar el reino de Marruecos, predicar, bautizar, imponer penitencias y promulgar sentencias de excomunión¹³⁵. La bula *Vinee Domini*, de 7 de octubre de 1225, concedió a los dominicos y franciscanos enviados por la Sede Apostólica a Túnez —región todavía dependiente del Miramamolín de Marrakés— licencia para predicar y bautizar sarracenos, reconciliar apóstatas, imponer penitencias, absolver a los excomulgados que no pudieran viajar a Roma sin grave incommo y dictar sentencias de excomunión contra los herejes en esas tierras¹³⁶. Con el objeto de que pudieran visitar con mayor libertad a los cristianos encarcelados, les permitió vestir a la manera del país, dejarse crecer la barba y recibir dinero para vestirse y alimentarse; los frailes trabajarían pastoralmente en la región por mandato de la Sede Apostólica¹³⁷.

Gregorio IX (1227-1241) contó con los dominicos para la conversión de los cristianos que no obedecieran a la iglesia romana y para la misión *ad gentes*.

¹³² Honorio III, *Iustis petentium*, de 7 de febrero de 1217 (*Bullarium*, I. 5; Potthast 5448), y *Religiosam vitam*, de 30 de marzo de 1218 (*Bullarium*, I. 6; Potthast 5739), entre otras.

¹³³ Honorio III, *Si personas*, de 15 de noviembre de 1219 (*Bullarium*, I. 8; Potthast 6160); y *Dilecti filii*, de 8 de diciembre de 1219 (*Bullarium*, I. 8; Potthast 6167). *Postulastis a nobis*, de 6 de mayo de 1221 (*Bullarium*, I.14; Potthast 6654), concedió a los hermanos de la Orden de Predicadores licencia de celebrar en altar portátil.

¹³⁴ FORMENTÍN IBÁÑEZ, J., *Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y de hebreo promovidos por San Ramón de Penyafort*, in *Escritos del Vedat* 7 (1977) 155-175, explica cómo la desmembración del reino almohade y los convenios comerciales firmados entre las potencias mediterráneas permitieron la entrada y residencia de misioneros en el norte de África (172-173).

¹³⁵ Potthast 7429.

¹³⁶ *Vinee Domini*, a los frailes predicadores y a los menores: *Bullarium*, I. 16; Potthast, 7490. Los historiadores de la orden dominicana afirman que el 8 de noviembre de 1225, Honorio III dio a Domingo el título de rector de los cristianos de Marruecos.

¹³⁷ Honorio III, *Ex parte vestra*, 17 de marzo de 1226 (Potthast 7550), concede privilegios a los dominicos y franciscanos que trabajan en el reino de Marruecos, también dependiente del Príncipe de los Creyentes musulmán. La existencia de predicadores con mandato apostólico está atestiguada al menos desde la decretal *Excursus saeculi* de Inocencio III (17 de noviembre de 1205, Potthast 2912), probablemente inspirada en la actividad pastoral que Domingo de Guzmán y sus seguidores realizaron en Languedoc. En aquella ocasión, el papa encargó a su legado Rodolfo, monje de Froidmont (*Montis Frigidi*), que seleccionara hombres probados e idóneos que, imitando la pobreza de Cristo, combatieran a los herejes de la provincia de Narbona.

Dentro de la cristiandad, las prerrogativas concedidas a los mendicantes para predicar y escuchar confesiones, así como los derechos de sepultura relacionados con el enterramiento en sus iglesias, despertaron el recelo de los obispos, párrocos y rectores de iglesias. En 1231 el papa reaccionó contra las pretensiones de los preladados que deseaban someter a los franciscanos a su jurisdicción, sin respetar su derecho especial, y ordenó a los arzobispos, obispos y abades de diversas regiones de Europa levantar los gravámenes impuestos a los frailes menores¹³⁸.

En tierras de paganos, Gregorio autorizó a los dominicos predicar, bautizar, escuchar confesiones, imponer penitencias, absolver excomuniones e irregularidades —con el consejo del obispo diocesano, si fuera católico y estuviera presente—, y recibir a quienes se hubieran separado de la fe apostólica; donde no hubiera obispos, podrían, además, celebrar otros sacramentos, y bendecir las vestes sacerdotales, los altares, las palias y los corporales¹³⁹. Es probable que, a la hora de redactar *Cum hora undecima*, el papa tuviera en cuenta las respuestas de su capellán, Raimundo de Peñafort, a las preguntas planteadas por dominicos y franciscanos con ocasión de la aplicación de *Vinee Domini* en Túnez. Lo cierto es que las bulas de 1225, concedida por Honorio III, y de 1235, de Gregorio IX, son el germen de la peculiar jurisdicción de los misioneros dominicos destinados en el norte de África y en el norte de Europa, y que después se consolidó mediante la concesión de nuevas prerrogativas. Las tres prerrogativas que los mendicantes recibieron en los comienzos de su trabajo apostólico en la cristiandad no eran suficientes para afrontar los problemas que planteaba el cuidado pastoral de los cristianos establecidos en las naciones del Mediterráneo gobernadas por musulmanes o la evangelización de los paganos en aquellas y en otras regiones más septentrionales.

3. Jurisdicción “ad gentes”

Inocencio IV (1243-1254) encomendó una vez más a los dominicos destinados en tierras de sarracenos, paganos, griegos, búlgaros, en otras naciones orientales, así como en cualesquiera otras naciones no cristianas, la evangelización de los pueblos que no conocen a Jesucristo y la conversión de los bau-

¹³⁸ Se conservan diversas versiones de la bula *Nimis iniqua*: 27 de agosto de 1231 (Potthast 8787, de destinatario genérico), 28(23) de agosto de 1231 (Potthast 8788, obispos de Tours y Reims) y 28 de agosto de 1231 (Potthast 8789, obispos de Colonia, Magburgo y Würzburgo).

¹³⁹ *Cum hora undecima*, de 15 de febrero de 1235 (*Bullarium*, I. 73-74); y *Cum messis*, de 26 de julio de 1233 (*Bullarium*, I. 58). Mediante *Credentes quod*, de 4 de marzo de 1238, concedió a los frailes menores y predicadores que trabajaban por la conversión de los paganos en tierras de ultramar la indulgencia concedida a los cruzados por el IV Concilio de Letrán (*Bullarium*, I. 99).

tizados que no obedecen a la iglesia romana¹⁴⁰. La relación de facultades que acompañaba el encargo es amplia, pues los frailes podrían:

- a) predicar, “proponere Verbum Dei”;
- b) relacionarse —“verbis, officio et cibo”— con los habitantes de esas tierras que estuvieran excomulgados;
- c) recibir, bautizar y agregar a la Iglesia a los excomulgados, o a los que quisieran volver a la unidad de la fe cristiana;
- d) signar con el orden clerical a quienes se bautizaran como consecuencia del trabajo de los presbíteros dominicos, promoviendo a los conversos al acolitado;
- e) absolver, en la forma prevista por la Iglesia, a los excomulgados que quisieran regresar a la obediencia de la Sede Apostólica;
- f) dispensar a quienes recibieron las órdenes sagradas y celebraron los sacramentos cuando estaban excomulgados;
- g) dispensar irregularidades en la ordenación —tiempo indebido, insuficiencia de edad—, tanto en relación a quienes fueron ordenados, como a quienes les habían ordenado;
- h) dispensar a quienes, después de la recepción de las sagradas órdenes, contrajeron matrimonio en los grados o en los casos prohibidos por la ley divina, y permitir la comunicación con ellos;
- i) restaurar en sus privilegios a los clérigos de aquellas naciones que volvieron públicamente a la obediencia de la Sede Apostólica;
- j) escuchar confesiones e imponer penitencias;
- k) absolver, en la forma prevista por la Iglesia, a los excomulgados, con tal que satisficieran la injuria y los daños que hubieren causado;
- l) dispensar a los afectados por una irregularidad de filiación ilegítima, con tal que no fueran adúlteros, frutos de incesto o hijos de regulares;
- m) dispensar a quienes abandonaron su religión, o el orden clerical, y quisieran volver a la unidad de la Iglesia católica;
- n) absolver y dispensar de irregularidades a los religiosos excomulgados que volvieron a sus casas, de acuerdo con la disciplina de su orden, y después de la correspondiente satisfacción;
- o) absolver a quienes mataron a clérigos o religiosos;

¹⁴⁰ *Cum hora undecima*, de 23 de julio de 1253 (*Bullarium*, I. 237-238; Potthast 15066). El documento concretaba la misión pontificia de los dominicos en estos términos: “ad gentes que Jesum Christum Dominum non cognoscunt, et ad subtractionis filios, qui sacrosancte Romane Ecclesie non obediunt”. Al parecer, la actitud de Inocencio IV hacia la labor pastoral que los mendicantes realizaban dentro de la cristiandad cambió al final de su pontificado: la bula *Etsi animarum affectantes*, de 21 de noviembre de 1254 (Potthast 15562), rescindió sus privilegios relativos a la predicación, a la administración de la penitencia y a los derechos de sepultura en tierras cristianas. Sea como fuere, un mes más tarde, Alejandro IV revocó *Etsi animarum* mediante *Non (Nec) insolitum est*, 22 de diciembre de 1254 (Potthast 15602).

- p) fundar nuevas iglesias y devolver al culto las que hubieran sido profanadas;
- q) proveer rectores para esas fundaciones;
- r) dar licencia a los paganos y cismáticos convertidos para retener a las mujeres con las que contrajeron matrimonio dentro de los grados prohibidos;
- s) conocer las causas matrimoniales;
- t) arbitrar entre partes;
- u) imponer censuras eclesiásticas a quienes vivieran de manera desordenada;
- v) celebrar la misa y los demás oficios divinos en sus casas;
- x) bendecir cementerios;
- y) conceder indulgencias;
- aa) conmutar votos;
- bb) usar altares portátiles; y, por último,
- cc) bendecir altares, vestes sacerdotales, palias y corporales.

Por si la enumeración fuera insuficiente, el papa cerraba la lista con una concesión de carácter general: “necnon alia facere que ad augmentum Domini nominis et ampliacionem catholicae Fidei ac reprobationem et irritationem illorum, qui Sacris traditionibus contradicunt sicut pro loco et tempore videbitis expedire”. Cuando Alejandro IV (1254-1262) mandó al provincial de los dominicos en España que enviara hermanos a evangelizar, “auctoritate nostra”, las tierras de sarracenos en Hispania, en Túnez y en cualesquiera otras naciones de infieles, renovó las facultades concedidas por su antecesor¹⁴¹.

El mandato apostólico y las facultades que lo acompañaban conformaban una jurisdicción misionera especial, de derecho pontificio y de contenido cuasi-episcopal. Esta fórmula impulsó y consolidó la actividad de evangelización que, desde la segunda década del siglo XIII, los dominicos llevaban a cabo en las regiones de la península ibérica incorporadas a las coronas de Castilla y Aragón, como consecuencia de los avances de la Reconquista; en tierras de Europa oriental y septentrional; y en los reinos musulmanes del norte de África. El espíritu y la vida de su fundador, tal y como quedaron plasmadas en las primeras constituciones de la Orden, habían perfilado un instrumento de apostolado dinámico y con gran fuerza expansiva, un carisma según el cual el estudio y la predicación —o el diálogo mediante disputaciones públicas— eran las mejores y más eficaces alternativas a la cruzada.

En los apenas dos años que estuvo al frente de la orden, Raimundo de Peñafort preparó una nueva versión de las constituciones que organizaba la forma-

¹⁴¹ Alejandro IV, *Cum hora undecima*, de 27 de junio de 1256, al Provincial de los dominicos en España: editada por COLL, J. M., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período Raimundiano)*, in *Analecta sacra Tarraconensia* 17 (1944) 115-138, 136-138 (*Bullarium*, I. 309-310 y 358 [13 de febrero de 1258]; Potthast 16438).

ción y el trabajo de los predicadores dominicos. Su contribución a la difusión del Evangelio se concretó en la selección y envío de misioneros al norte de África, en la promoción de los estudios de hebreo y árabe en la provincia hispana, y, especialmente, en la elaboración de pautas de conducta para aplicar los preceptos del *ius canonicum* sobre la conversión y el bautismo de adultos.

VI. FORMACIÓN DE PREDICADORES Y MISIONEROS

1. Las constituciones de 1241

Jordán de Sajonia (1190-1237), segundo Maestro general de los dominicos, murió el 13 de febrero de 1237, en el naufragio de la nave que le llevaba a Tierra Santa. El Vicario general, Alberto Magno (c. 1200-1280), convocó el XVI Capítulo General para el 22 de mayo de 1238. Raimundo de Peñafort fue elegido por unanimidad tercer Maestro general de la Orden de los Predicadores¹⁴². Una comisión de cuatro hermanos fue enviada a Barcelona y el elegido aceptó la nominación. Raimundo viajó a Bolonia, a Roma y París, ciudad en la que, el 15 de mayo de 1239, presidió el XVII Capítulo General. En esta reunión presentó una nueva versión del *Liber consuetudinum* de 1228 y comenzó el proceso de elaboración de las nuevas constituciones, cuya entrada en vigor definitiva requería la aprobación de tres capítulos consecutivos. Alegando enfermedad y agotamiento, Raimundo renunció al cargo el 3 de julio de 1240, durante el Capítulo General que se celebró en Bolonia. La dimisión fue aceptada y Raimundo volvió a Barcelona, donde permanecería hasta el final de su vida¹⁴³. El XVIII Capítulo General aprobó las constituciones, que recibieron la ratificación definitiva en París, en 1241¹⁴⁴.

Raimundo respetó la estructura del *Liber* —elaborado a partir de las *Consuetudinies* de 1216 y las *Constitutiones* de 1220— y distribuyó las reglas de la orden en dos distinciones¹⁴⁵. No se limitó, sin embargo, a disponer las dis-

¹⁴² Cf. BALME, F. – PABAN, C. – COLLOMB, J., *Raymundiana*, II. Romae – Stutgardiae 1901, n. V. RIUS SERRA, J., *S. Raimundo de Peñafort. Diplomatario*, n. XLI, y también 345-346. COLLELL, A., *Raymundiana*, n. 2. Sobre esta etapa de la vida de Raimundo cf. LONGO, C., *San Raimondo maestro dell'ordine domenicano (1238-1240)*, in LONGO, C. (ed.), *Magister Raimundus: atti del convegno per il IV centenario della canonizzazione di San Raimondo de Peñafort: 1601-2001*, Roma 2003. 35-50.

¹⁴³ RIUS SERRA, J., *S. Raimundo de Peñafort. Diplomatario*, n. XLI, y también 346.

¹⁴⁴ Cf. BALME, F. – PABAN, C. – COLLOMB, J., *Raymundiana*, II. n. LXIII; COLLELL, A., *Raymundiana*, n. 3. Edición: CREYTENS, R., *Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort (1241)*, in *Archivium Fratrum Predicatorum* 18 (1948) 5-68, 29-68. Cf. también DENIFLE, H., *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Peñafort*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 530-64.

¹⁴⁵ DENIFLE, H., *Die Constitutionen der Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, in *Archiv für Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 162-227, edición en 193-227.

posiciones conforme a una sistemática más lógica, desde el punto de vista canónico: aunque respetó el espíritu de la regla, añadió aclaraciones y reemplazó algunas frases y expresiones¹⁴⁶. Las normas sobre la predicación y el estudio se localizan al final de la distinción segunda.

2. *Hermanos predicadores*

Las constituciones establecieron primero un sistema de selección de predicadores¹⁴⁷. Después de estudiar teología durante un año, los hermanos que se consideraban idóneos eran presentados al capítulo o a los definidores, así como a los que hubieran recibido el oficio de predicar por licencia y mandato del prior. El examen comprendía la resolución de las cuestiones propuestas, así como la indagación de la habilidad del candidato para la predicación; de su dedicación y religiosidad; del fervor de su caridad; de su propósito e intención¹⁴⁸. Superada la prueba, se decidía lo que se considerase más útil: que el candidato permaneciera en el período de estudio; que se ejercitase en la predicación, bajo la tutela de otros hermanos experimentados; o bien, si era considerado maduro, que se dedicase al oficio de predicar.

Las constituciones prohibían a los menores de veinticinco años predicar fuera del claustro o a la comunidad. A quienes se considerasen aptos y tuvieran que salir del convento, el prior les debía facilitar compañeros, quienes obedecerían al predicador. Una vez recibida la bendición y abandonada la casa, la comitiva debería comportarse religiosa y honestamente, como varones evangélicos, y evitar cualquier familiaridad sospechosa. Con el fin de cumplir de manera más expedita su ministerio espiritual, los predicadores quedaban liberados de la administración de las cosas temporales; ahora bien, si no hubiere ningún encargado, podrían ocuparse de conseguir lo necesario para sustentarse por un día. Los hermanos no podían solicitar ni dar dinero por su predicación.

Raimundo se preocupó también de regular las relaciones de los predicadores con los obispos. Lo primero que debían hacer los dominicos al entrar en una diócesis era visitar al obispo, con el fin de concretar su actividad apostólica. Mientras permanecieran en su territorio, debían obedecer al prelado en todas aquellas cosas que no fueran contrarias a la regla de la orden. Las constituciones de 1241 prohibían a los hermanos predicar en las diócesis de los

¹⁴⁶ Los cambios fueron destacados por CREYTENS, *Les constitutions*, 29-68. En el presente estudio, las constituciones raimundianas se citan conforme a esta edición.

¹⁴⁷ Distinción 2.12 *De predicatoribus*.

¹⁴⁸ Además, debía tenerse certeza de que su predicación no sería motivo de escándalo. No podía ser designado *predicator generalis* quien no hubiera estudiado teología durante tres años (*Ibidem*).

obispos que les hubieran prohibido hacerlo, salvo que tuvieran letras y mandato general del sumo pontífice.

3. *Predicadores itinerantes*

Parte de la eficacia apostólica de los mendicantes residía en su movilidad. En el caso de los dominicos, los predicadores que viajaran para ejercer el oficio de predicar, o quienes se encontrasen de camino, no podían llevar ni recibir oro, plata, dinero, salvo lo que fuera necesario para el sustento, el vestido y los libros. Las constituciones les prohibían, además, recibir regalos —en especial a los confesores—, administrar bienes o dinero ajenos, así como ser fideicomisarios o depositarios¹⁴⁹.

Las constituciones facilitaban el cumplimiento de las obligaciones propias de la vida religiosa a los integrantes de la comitiva. Los predicadores y los que se encontraban de viaje, por ejemplo, podían recitar el oficio divino “*prout sciunt et possunt*”, o también rezarlo o escucharlo junto a los obispos o a los prelados u otros clérigos con los que se relacionasen, de acuerdo con las costumbres locales. Los hermanos en camino —presididos por el más antiguo, por el predicador o por quien el prior hubiera designado— llevarían cartas testimoniales y deberían corregir los excesos de los conventos en los que se alojasen.

4. *Estudiantes*

Además de la pobreza y la movilidad características de los mendicantes, la nota distintiva de los dominicos era la formación teológica. Las constituciones de Raimundo de Peñafort dedicaron especial atención a los estudiantes y al estudio¹⁵⁰. Cada convento nombraría un hermano encargado de cuidar y corregir a los estudiantes —o de proponer al prior lo que excediera de su competencia—, y sin cuya licencia no podían escribir en los cuadernos, ni escuchar las lecciones. El *curriculum* prohibía los libros de filósofos paganos, las ciencias seculares y las artes liberales, salvo dispensa del maestro de la orden, o del capítulo general¹⁵¹. Los estudiantes debían centrarse en los libros teológicos, tanto nuevos como viejos, con lectura y meditación cotidiana, y un método que fomentaba la retención memorística.

¹⁴⁹ Distinción 2.13 *De itinerantibus*.

¹⁵⁰ Distinción 2.14 *De studentibus*.

¹⁵¹ En consonancia con las reglas de la D.37 del *Decretum Gratiani*: TARÍN, L., *Graciano de Bolognia y la literatura latina. La distinción treinta y siete del Decreto*, Madrid 2008.

No todos los conventos disponían de *studium*. Era responsabilidad del prior de cada casa seleccionar hermanos útiles para la enseñanza y aptos para gobernar, y enviarlos al lugar en que estuviera vigente un centro de formación, donde no se ocuparían de otra cosa distinta a aquella para la que fueron enviados, y no serían devueltos a sus provincias, a no ser que fueran suspendidos. Cada provincia enviaba cada año tres hermanos a París, *studium* principal de los dominicos erigido probablemente el curso académico 1229-1230.

Las constituciones de 1241 contienen algunas disposiciones sobre los libros. Los hermanos enviados al estudio deberían disponer de tres libros de teología —“in biblia, hystoriis et sententiis”—, para estudiarlos “tam in textu quam in glosis”. El uso de los libros era común y ningún hermano podía llevárselo a su celda. Si un hermano era enviado de una provincia a otra para gobernar, podía llevarse todos sus libros glosados, su biblia y sus cuadernos. El enviado por razones distintas al gobierno solo podía llevarse la biblia y sus cuadernos; si muriese en el camino, los libros pasaban a la biblioteca del convento al que fue enviado.

Con el fin de que no fueran apartados ni impedidos del estudio, el prior podía dispensar a los estudiantes de sus obligaciones. Cada convento reservaría un lugar apropiado, conforme al parecer del maestro de estudiantes, en el que, después de la disputación o las vísperas, o en cualquier otro tiempo, y siempre que estuviere desocupado, se reunían los estudiantes, en presencia del maestro, para proponer cuestiones: mientras que el proponente hablaba, los demás debían callar, sin interrumpir el discurso. Si el proponente ofendía a la audiencia con palabras deshonestas, confusas, con gritos, o hablando desvergonzadamente, quien presidía debía corregirle inmediatamente.

Las constituciones de Raimundo de Peñafort asignaban a cada estudiante una celda que a juicio del maestro se considerara conveniente. Si alguno resultaba infructuoso para el estudio, la celda se daba a otro más capaz. Los estudiantes podían escribir, leer, orar dormir e incluso velar con luz por la noche en sus celdas. El grado de doctor solo podía concederse a quien hubiera estudiado al menos cuatro años de teología. Las constituciones prohibían a los frailes explicar el sentido literal de los salmos y de los profetas “nisi quem sancti approbant et confirmant.”

La observancia de estas previsiones, así como las que se adoptaron en los capítulos generales que todos los años se celebraban alternativamente en Bolonia y en París¹⁵², facilitaron la disponibilidad de los dominicos para la evangelización, y consolidaron su prestigio como maestros, predicadores y polemistas en la academia, en los púlpitos y en las plazas públicas. La actividad misionera en los reinos musulmanes del Mediterráneo, sin embargo, requería

¹⁵² REICHERT, B. M., *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum. I. Ab anno 1220 usque ad annum 1303*, Romae 1898.

una preparación especial, un asunto del que también se ocupó Raimundo de Peñafort.

5. “*Studia linguarum*”

Los historiadores dominicos llamaron a Raimundo “zelator fidei propagandae inter sarracenos”¹⁵³. Durante la última etapa de su vida, especialmente desde la renuncia al generalato, el dominico secundó las decisiones tomadas en los capítulos generales y provinciales en relación con las misiones en el norte de África y en la península ibérica. Como explicaba al Maestro general alrededor de 1246, esperaba dos frutos del ministerio de sus hermanos: la atención pastoral de los cristianos —mercenarios, siervos, apóstatas y cautivos— y las conversiones “inter Sarracenos (...) maxime potentiores”¹⁵⁴. Él mismo había enseñado que judíos y sarracenos debían ser invitados a la fe mediante “auctoritatibus, rationibus et blandimentis potius quam asperitatibus”¹⁵⁵, por lo que se comprometió con la fundación y el mantenimiento de escuelas de lenguas en Túnez (*Studium arabicum* de 1245 a c. 1258), en Murcia (*Studium arabicum et hebraicum* de 1266 a c. 1280) y probablemente también en Barcelona (*Studium arabicum* de 1259 a 1266). En el período post-raimundiano, estos centros de enseñanza tuvieron su continuación en las escuelas de Valencia (*Studium arabicum*) y Játiva (*Studium arabicum et hebraicum*)¹⁵⁶. El 15 de julio de 1260, Alejandro IV concedió a su “dilecto filio fratris Raymundo de Pennaforti” la facultad de enviar, con autoridad apostólica, misioneros a Túnez “et alias barbaras nationes, tam in conversione infidelium quam etiam in

¹⁵³ GERARD FRACHET (c. 1254): *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum ordinis praedicatorum: necnon Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, Lovanii 1896. 332.

¹⁵⁴ COLL, J. M., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período Raimundiano)*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944) 115-138, appendix 2: Carta de Raimundo de Peñafort al Maestro General de la Orden de Predicadores (Juan el Teutónico, cuarto General de la Orden y sucesor de San Raimundo). Resume los frutos del “ministerium fratrum in Africa et in Hispania”: predicación de la palabra entre soldados cristianos; instrucción y confirmación de los cristianos esclavos de los musulmanes (*aramos*), que solo entienden la lengua árabe; readmisión de los apóstatas y preservación en la fe de los cristianos en peligro de apostasía por su pobreza o por la seducción de los sarracenos; corrección de los que acusaban a los cristianos de idolatría por dar culto a las imágenes; instrucción y, en ocasiones, liberación, de los cristianos cautivos; y, finalmente, conversión de mahometanos.

¹⁵⁵ *Summa de casibus*, 1.4.1.

¹⁵⁶ COLL, J. M., *Escuelas de lenguas orientales*, y *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)*, in *Analecta sacra Tarraconensia* 19 (1946) 217-240. Cf. también RIBES MONTANÉ, P., *San Ramón de Peñafort y los estudios eclesiásticos*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 48 (1975) 85-142, en especial 46-57. CORTABARRÍA BEITIA, A., *San Ramón de Peñafort y las escuelas dominicanas de lenguas*, in *Escritos del Vedat* 7 (1977) 125-154; y FORMENTÍN IBÁÑEZ, J., *Funcionamiento pedagógico*.

corroboracione fidelium”¹⁵⁷. En este contexto, los historiadores dan cierta credibilidad a Pedro Marsilio (†1318), para quien Raimundo, “conversionem etiam infidelium ardentem desiderans”, habría pedido a Tomás de Aquino la composición de una obra “contra infidelium errores”, la *Summa contra gentiles*¹⁵⁸. Sea como fuere, por esas fechas hacía tiempo que el decretalista y penitenciario pontificio había sistematizado las reglas, antiguas y nuevas, sobre la conversión y el bautismo de adultos, y había resuelto las dudas de sus hermanos referentes a la aplicación del derecho pontificio especial que daba cobertura a las misiones de los mendicantes en el norte de África.

VII. CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE ADULTOS SEGÚN RAIMUNDO DE PEÑAFORT

Las enseñanzas del santo catalán sobre la conversión y el bautismo de los adultos se localizan en dos escritos de carácter eminentemente práctico: la *Summa de casibus* y los *Dubitabilia*.

Raimundo compuso la primera versión de la *Summa* cuando vivía en el convento de Santa Catalina de Barcelona, en algún momento del período comprendido entre 1222 y 1228. La obra es fruto del encargo de Suero Gómez, provincial de los dominicos en *Hispania*, quien deseaba disponer de un compendio que ayudara a los confesores en la administración del sacramento de la penitencia¹⁵⁹. Tras la promulgación del *Liber Extra*, Raimundo puso al día su manual sobre la confesión: comenzó la revisión de la *Summa* en Roma y concluyó el trabajo en Barcelona, en 1235 o 1236, donde redactó la parte dedicada al matrimonio. Entre tanto, el prior de los dominicos y el superior de los franciscanos establecidos en Túnez plantearon a Gregorio IX cuarenta cuestiones relacionadas con la convivencia entre cristianos y musulmanes, así como con el alcance de las facultades concedidas por Honorio III. El papa recurrió a su capellán, cuya respuesta, difundida como *Dubitabilia*, es una guía clara y concisa para interpretar y aplicar las prohibiciones del comercio con paganos, la usura y la esclavitud establecidas por los cánones 24, 25 y 26 del III Concilio de Letrán (1179), y por las constituciones 67 y 71 del IV Concilio de Letrán

¹⁵⁷ Alejandro IV, *Significasti nobis*, de 15 de julio de 1260 (*Bullarium* 1.395; Potthast 1793). Cf. VALLS, ‘Diplomatari’, n. XXIV. Sobre el impulso de la acción misionera por parte de Raimundo de Peñafort cf. COLL, J. M., *San Raimundo de Peñafort y las misiones del Norte de África en la Edad Media*, in *Missionalia Hispanica* 5 (1948) 417-457.

¹⁵⁸ Cf. RIUS SERRA, J., *S. Raimundo de Penyafort. Diplomatario*, 341. FORMENTÍN IBÁÑEZ, J., *Funcionamiento pedagógico*, mantiene la intención misionera de la *Summa* (1259-1264), que Santo Tomás completó poco después con el opúsculo *De ratinonibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antioquenum* (1264), también destinado a facilitar el trabajo de los predicadores en territorios de misión (164 y 166).

¹⁵⁹ Explicación de la *Vita antiqua*: BALME, F. – PABAN, C. – COLLOMB, J., *Raymundiana*, I. n. XI.

(1215), pero también para armonizar los privilegios pontificios misioneros con las disposiciones del derecho común universal¹⁶⁰.

La *Summa de casibus* es poco original: la mayoría de sus afirmaciones son reconciliables en las explicaciones de los decretistas y los primeros decretalistas. Aunque dialoga con otros canonistas, la *glossa ordinaria* al Decreto de Graciano y la *Summa decretalium* de Bernardo de Pavía son sus principales fuentes de inspiración, porque Raimundo prefirió la interpretación común de las *auctoritates* nuevas y antiguas. Como testimonio el número de manuscritos y ediciones impresas de la *Summa*, la difusión y pervivencia de esas enseñanzas sobre la libertad del acto de fe, a lo largo de varias centurias, se deben, en parte, a la sistematización del fraile catalán.

1. Delitos contra Dios

Al igual que Bernardo, Raimundo trata a los judíos y a los sarracenos que viven en la cristiandad desde las categorías propias del derecho penal: de un lado, conservó el título *De Iudaeis, Sarracenis et eorum servis* de la *Compilatio prima* en el libro quinto del *Liber Extra*, dedicado a los crímenes y a las penas; de otro, en la primera parte de la *Summa de casibus* equiparó la situación de los no bautizados con la de los herejes, apóstatas y cismáticos.

El dominico organiza, en efecto, los delitos eclesiásticos en tres grupos: delitos que se cometen de manera principal y directa contra Dios, a los que dedica la primera parte de la *Summa*; delitos que se cometen contra el prójimo, de los que trata en la segunda parte; y, por último, las irregularidades que afectan a los que van a ser ordenados, así como a los ministros eclesiásticos, con los que cierra la versión original de su prontuario sobre la penitencia¹⁶¹.

La simonía ocupa el primer lugar entre los delitos eclesiásticos porque quien compra y vende cosas espirituales blasfema contra el Espíritu Santo¹⁶².

¹⁶⁰ El escrito de Raimundo se conoce como *Dubitabilia cum responsionibus ad quaedam capita missa ad Pontificem* (= *Responsa canonica*, 19 de enero de 1235). Ediciones: SCHULTE, J. F., *Die canonistischen Handschriften der Bibliotheken 1. der k. k. Universität, 2. des Böhmisches Museums, 3. des Fürsten Georg Lobkowitz, 4. des Metropolitan-Kapitels von St. Veit in Prag*, Praha 1868. 98-102. BALME, F. – PABAN, C. – COLLOMB, J., *Raymundiana*, II. 29-37. RIUS SERRA, J., *S. Raimundo de Penyafort. Diplomatario*, 22-29. OCHOA, X. – DíEZ, A., *Summa de matrimonio*, 1024-36; y TOLAN, J., *Ramon de Penyafort's Responses to questions concerning relations between Christians and Saracens: critical edition and translation*, 2012. hal-00761257, 9-17. Sobre la legislación lateranense cf. DUGGAN, A. J., *Conciliar Law 1123-1215*, 318-66.

¹⁶¹ Raimundo explica la sistemática de la *Summa de casibus* en el *Proemium*. En el presente estudio, las citas de la *Summa* siguen la división sistemática de la edición de OCHOA, X. - DíEZ, A., *Summa de paenitentia* (Universa Bibliotheca Iuris I/B), Roma 1976: Proemium en 277-278. Pero deben tenerse en cuenta las advertencias de GARCÍA Y GARCÍA, A., *¡No es esto!*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 187-196.

¹⁶² *Summa de casibus*, 1.1 pr., 1.1.1 y 1.4 pr.

Después de definir la simonía, Raimundo analiza las dos especies más comunes en su época: las concesiones de oficios por parte de prelados a cambio de un censo anual, y las peticiones de dinero realizadas por los profesores de iglesias catedrales, o bien las realizadas con ocasión del otorgamiento de la licencia para enseñar¹⁶³. Esta clasificación sigue el orden ideado por Bernardo de Pavía, que el capellán pontificio utilizó también al compilar las disposiciones penales del *ius novum* que forman parte del *Liber Extra* gregoriano¹⁶⁴.

En el grupo de los delitos que se cometen contra Dios, el segundo puesto corresponde a la herejía, pues quienes proponen o siguen opiniones falsas sobre la fe lesionan directamente a Dios¹⁶⁵. Según Raimundo, como quiera que deshonran a Dios al darle culto de manera perversa, judíos y sarracenos son equiparables a los herejes¹⁶⁶. En su opinión, este segundo grupo de crímenes —herejes, judíos y sarracenos— debe completarse con el cisma y la apostasía: mientras que los cismáticos inducen normalmente a la herejía, los apóstatas son, por lo general, herejes y cismáticos¹⁶⁷. Aquí, una vez más, se descubren los puntos del esquema elaborado por Bernardo de Pavía para sistematizar el *ius novum* de decretales¹⁶⁸. El cambio de perspectiva respecto al *ius antiquum* es claro, por lo que el establecimiento de los nuevos tipos penales reclama definir la conducta delictiva: judíos —explica Raimundo— son los no bautizados que observan la ley mosaica literalmente es decir, quienes se circuncidan y observan los demás preceptos legales¹⁶⁹; sarracenos, quienes no reciben el nuevo ni el viejo testamento, si bien es cierto —continúa— que algunos, a los que se llama samaritanos, aceptan los cinco libros de Moisés, aunque rechazan los proféticos¹⁷⁰.

En cuanto no bautizados, judíos y sarracenos no son sujetos pasivos de la ley eclesiástica, por lo que no pueden ser castigados por ella, al menos mediante la imposición de penas espirituales¹⁷¹. La mayoría de los delitos tipifi-

¹⁶³ *Summa de casibus*, 1.2 y 1.3, respectivamente.

¹⁶⁴ *ICom. 5.2 De simonia et ne aliquid pro spiritualibus exigatur = X 5.3; ICom. 5.3 Ne prelati vices suas vel ecclesias aliis sub annuo pretio ordinatur = X 5.4; ICom. 5.4 De magistris et ne aliquid exigatur pro licentia docendi = X 5.5.*

¹⁶⁵ *Summa de casibus*, 1.5.1 y 1.8 pr.

¹⁶⁶ *Summa de casibus*, 1.4 pr.: “Qui male colendo Deum inhonorant”.

¹⁶⁷ *Summa de casibus*, 1.6 pr. y 1.7 pr.

¹⁶⁸ *ICom. 5.5 De iudeis et sarracenis et eorum servis = X 5.6; ICom. 5.6 De hereticis = X 5.7; ICom. 5.7 De scismaticis et ordinatis ab eis et alienationibus factis = X 5.8 De scismaticis et ordinatis ab eis; ICom. 5.8 De apostatis et reiterantibus baptisma = X 5.9.*

¹⁶⁹ *Summa de casibus*, 1.4.1

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Raimundo explica que la Iglesia no puede juzgarlos, en el sentido de imponerles sanciones espirituales, o las que están previstas en las normas de la religión; pero sí puede inflingirles penas temporales, e incluso penas espirituales de manera indirecta, apartando a los cristianos del trato con ellos (*Summa de casibus*, 1.4.5). Para entender los diversos tipos de penas —eternas / temporales, canónicas / legales, espirituales / corporales / pecuniarias— son útiles las explicaciones de la *Summa de casibus*, 3.32.

cados en el título *De iudeis et sarracenis et eorum servis* son cometidos por los cristianos, clérigos o laicos, cuando contravienen las prohibiciones eclesiásticas que limitan su relación con los paganos. El bien jurídico protegido es la fe de los bautizados, que puede resultar amenazada o puesta en peligro por las relaciones cotidianas con los no cristianos, a los que se supone mal predispuestos hacia Cristo y sus seguidores, o se piensa que viven y están animados por un celo similar al espíritu misionero evangélico. La aplicación de estas prohibiciones canónicas afecta a los paganos que viven en reinos o ciudades cristianas, porque limitan sus relaciones sociales y comerciales. Cánones y decretales piden a los señores temporales que urjan su cumplimiento a los cristianos, y también que adapten su legislación castigando con penas civiles a los transgresores no bautizados¹⁷². Otras disposiciones, sin embargo, criminalizan la conducta de los paganos, aunque, como es natural, no les castigan con penas espirituales. En este caso, la autoridad eclesiástica responsabiliza penalmente a los príncipes temporales que no las incorporan a sus legislaciones, o que no urgen su cumplimiento con la amenaza de las correspondientes penas civiles.

En este contexto, el reto de las autoridades eclesiásticas fue compatibilizar la defensa de la fe de la Iglesia y de los bautizados con la evangelización de quienes, por vivir su fe y sus ritos, eran considerados blasfemos, así como seleccionar los medios y métodos misioneros que fueran compatibles con el Evangelio. Para los judíos y los sarracenos que vivían en la cristiandad, la fidelidad a sus tradiciones religiosas se traducía en la limitación de sus derechos civiles y políticos, un régimen de rigurosa tolerancia que podía comprometer la libertad y la sinceridad de las conversiones y de los bautismos. Al igual que sus predecesores y colegas, Raimundo solo se preocupó por las agresiones individuales injustas: el problema residía en dónde situar el umbral de la presión que violenta la conciencia personal.

2. “*Coactio conditionalis*”

Según Raimundo de Peñafort, judíos y sarracenos deben ser invitados a la fe con autoridades, razones y lisonjas más que con dureza y brusquedad; no deben ser coaccionados, porque los servicios prestados por coacción no placen a Dios¹⁷³. Si fueron coaccionados de forma condicional —esto es, por amena-

¹⁷² Raimundo, por ejemplo, encarga al brazo secular la ejecución de los judíos que han intentado hacer apostatar a los bautizados, o aquellos que se preparan a recibir el bautismo: *Summa de casibus*, 1.4.4. Además, explica que contra ellos la Iglesia también establece penas pecuniarias según la calidad del delito, y otras (corporales), aunque en lo relativo a los azotes, con la moderación que está prescrita, para que no parezca que se cae en venganza de sangre (*ibid.*).

¹⁷³ *Summa de casibus*, 1.4.2. En definitiva, asume las pautas de D.45 c.3 y c.5.

zas, despojo de sus bienes, recurso a látigos o cosas similares—, recibieron el sacramento del bautismo, y posteriormente se apartaron de la fe, deben ser obligados a volver —“sunt compellendi redire”—, para que el nombre de Dios no sea blasfemado y para que la fe que recibieron no sea despreciada¹⁷⁴. Pero solo en el caso de que fueran coaccionados de manera condicional: si fueron coaccionados de manera absoluta —continúa el dominico—, como en el caso de los que con violencia corporal fueran llevados hasta el lugar en el que se les derrame el agua del sacramento, no reciben el carácter bautismal. La diferencia entre coacción condicional y absoluta se remonta a la *glossa* de Juan Teutónico a las palabras *coacti sunt* de D.45 c.5 —inspirada en *Maiores ecclesiae* de Inocencio III—, y se resume en el recurso o no a la fuerza física. Para entender el margen que Raimundo concede a la coacción condicional —ciertamente oscurecido por la mención de los látigos en su relación ejemplificativa—, es útil recordar otro pasaje de la *Summa de casibus*.

Los cristianos, en su opinión, pueden atraer a los judíos a la fe mediante promesas y regalos, incluso mediante la imposición de una pensión¹⁷⁵. La *Summa* apoya esta afirmación con la cita de dos autoridades. El año 413-414, Agustín escribió a Macedonio sobre las bondades de la vida feliz —*vita beata*—, y le animó a llevar a quienes pudiera al amor de Dios “ya sea con el consuelo de la beneficencia, con la instrucción de la ciencia, o bien con el rigor de la disciplina”¹⁷⁶. El rigor de la disciplina —“disciplinae cohercione”— se concretaría en las disposiciones eclesiásticas que constriñen sin recurrir a la violencia física. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se imponen cargas económicas, como las previstas en la segunda autoridad que menciona Raimundo. En su respuesta del año 594 a Ianuario, Gregorio I aconsejó al obispo de Calgari imponer un gravamen periódico a los paganos, rústicos de la iglesia en Cerdeña, con el fin de acelerar su conversión¹⁷⁷. En definitiva, la amenaza que procede de la ley o de la autoridad legítima no perturba la libertad individual. No parece que Raimundo considerase que la atmósfera cívico - política que respiraban los judíos y los sarracenos en la cristiandad constituyera un entorno injusto o amenazante que les abocara a la conversión. En cualquier caso, y con el fin de evitar simulaciones o fraudes, aconsejó probar a los judíos que piden libremente el bautismo con cuarenta días de ayuno y penitencia¹⁷⁸.

Por lo demás, el capellán pontificio se mostró partidario de no impedir los ritos de los judíos que conviven con los cristianos. Aunque son idolátricos, que la iglesia permita estos cultos no significa, en su opinión, que conceda a sus seguidores la autoridad —el derecho— de pecar mortalmente. El sentido de la

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Summa de casibus*, 1.4.3.

¹⁷⁶ AGUSTÍN, *Epistola CLV*, 4(15). El fragmento llegó a C.23 q.4 c.53.

¹⁷⁷ Gregorio I, J³ 2345, JE 1298, MGH Epp. 1 261.12-14. El fragmento llegó a C.23 q.6 c.4.

¹⁷⁸ *Summa de casibus*, 1.4.3, donde remite a D.4 c.98 *de cons.*

permisión es no traspasar la frontera de la coacción que parece razonable en un régimen de tolerancia religiosa: si las ceremonias judías fueran prohibidas, o sus seguidores fueran castigados temporalmente por su observancia, se verían forzados a abrazar la fe¹⁷⁹. Una vez más, el dominico hace suya la solución de Juan Teutónico, quien al glosar la palabra *licentia* de D.45 c.3 explicó que, en este caso, los judíos quedan liberados de la pena por blasfemia, por lo que podían celebrar sus ritos siempre que no lo hicieran en ofensa de los cristianos¹⁸⁰. Cometan el delito, pero no son castigados.

En relación a la libertad a la hora de recibir el bautismo, los dominicos y franciscanos que trabajaban en el norte de África plantearon al papa una cuestión teológica compleja: si puede aconsejarse a los cautivos cristianos que conviven con sarracenos que tienen hijos pequeños, que bauticen en secreto a esos niños sin el conocimiento, ni el deseo, ni la voluntad de sus padres, y con la esperanza de si les llegara la muerte antes de alcanzar la edad de la discreción, puedan salvarse. Lo que preocupaba a los misioneros mendicantes era presumir que, una vez que hubieran alcanzado la edad de la discreción, esas personas se disgustarían al conocer las circunstancias de su bautismo. Raimundo respondió de manera afirmativa, sin ofrecer explicaciones más detalladas¹⁸¹.

3. *Trato de cristianos con paganos*

Los canonistas discutían hasta qué punto los cristianos podían relacionarse con judíos y sarracenos, un asunto que afectaba de manera especial a los misioneros. Raimundo recuerda que algunos de sus colegas eran partidarios de establecer una diferencia: aunque los cristianos no deben comer con los ju-

¹⁷⁹ *Summa de casibus*, 1.4.5. Aunque en este caso solo menciona a los judíos —como consecuencia de la cita de C.16 q.7 c.9, un texto de Orígenes que defiende el carácter idolátrico de la ley mosaica—, la relajación de la ley, propia de un régimen de tolerancia, se aplica también a los ritos musulmanes.

¹⁸⁰ Glosa a la palabra *licentia* de D.45 c.3 en Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 1367, fol. 31ra: “Sed nonne Iudaei mortaliter peccant ista faciendo quomodo ergo datur eis licentia peccandi mortaliter? Item si peccant mortaliter quare non puniuntur cum ipsi in aliis delictis puniantur, ut xvii. q. iiiii. constituit. [C.17 q.4 c.31] extra de usu. post miserabilem [3Comp. 5.10.12 = X 5.19.12]? Sed dic quod non dat eis hic licentiam peccandi, sed liberationem a pena, et est simile iiiii. dist. denique [D.4 c.6] et xxi. q.ii. placuit. [C.21 q.1 c.2] xxiii. q. 1. paratus [C.23 q.1 c.2]. Ad aliud respondeo, quod si Iudaei ab hoc prohiberentur, ergo iam cogentur ad fidem et hec vera sunt: dum tamen ipsi in contemptum fidei nostre non exerceant talia ut C. de Iudeis. Iudeos. [Cod. Just. 1.9.11] Iam sententia que materiam uera quod iubemus fungienda est ut i. di. ponderet [D.50 c.14] autem /// lxxxi. di. apostolus [D.81 c.1] et xv. di. iam nunc [D.15 c.3b]”. En Biblioteca Apostolica, Pal. lat. 624, fol. 33va, la glosa de Juan Teutónico termina con la cita del Código de Justiniano.

¹⁸¹ *Dubitabilia*, n. 9.

díos, ni vivir con ellos, ni recibirlos en sus banquetes¹⁸², sí pueden comer con los sarracenos¹⁸³; la razón que añadían a los argumentos de autoridad era su proverbial peligrosidad: los judíos impugnan la fe católica con más fuerza que los sarracenos, por el uso impropio que hacen de las escrituras y el rechazo de los alimentos que no son tabú para los cristianos. Raimundo, sin embargo, se muestra partidario de la opinión de Lorenzo Hispano (†c.1248) y Juan Teutónico, para quienes los cristianos deberían evitar esas actividades tanto con judíos como con sarracenos, porque, afirma, los sarracenos también judaizan; a su entender, la causa de la prohibición y el peligro de llevar a cabo tales actividades son los mismos en ambos casos¹⁸⁴.

Ahora bien, la *Summa* advierte que los cristianos que entran en tierra de paganos para predicar la fe de Cristo pueden comer los alimentos que éstos les ofrezcan, si bien es cierto que deben ingerirlos con moderación, acciones de gracias y observando además el sentido de cada tiempo litúrgico¹⁸⁵. Pero si se les dicen que la comida ha sido inmolada a los ídolos es mejor “morir de hambre que alimentarse de un ídolo”¹⁸⁶, lo que debe interpretarse en sentido estricto: alimentarse para venerar al ídolo. Como es natural, la regla decae en caso de extrema necesidad¹⁸⁷.

A continuación, Raimundo recopila las prohibiciones recibidas del *ius antiquum*: los cristianos enfermos no deben llamar a médicos judíos, recibir medicinas de ellos, ni tampoco frecuentar los mismos balnearios¹⁸⁸; no se permite a los judíos tener dignidades seculares ni desempeñar oficios públicos entre cristianos, para no darles ocasión de que se muestren inhumanos con ellos¹⁸⁹; ningún cristiano puede dejar algo a un judío o a un pagano en su testamento, y si lo hiciera deberá ser juzgado anatema, incluso después de su muerte¹⁹⁰; no se permite a los judíos construir nuevas sinagogas, aunque sí pueden reconstruir las antiguas —siempre que no las hagan más grandes o más bellas de

¹⁸² C.28 q.1 c.13 : Concilio Trullano (692), c.11: prohíbe a los cristianos comer los panes ázimos de los judíos, vivir con ellos, llamarles en sus enfermedades, pedirles medicinas o frecuentar los mismos balnearios a los que ellos acuden.

¹⁸³ C.11 q.3 c.24 : Juan Crisóstomo, *Homilia XXV ad cap. 11 Ep. ad Hebreos*: “Ad mensam quippe paganorum si uolueris ire, sine ulla prohibitione permitimus”.

¹⁸⁴ *Summa de Casibus*, 1.4.3, con la remisión a X 5.6.3 : Gregorio I, J³ 2839, JE 1722, Reg. 9.195, MGH Epp. 2.182.

¹⁸⁵ *Ibid.*, con la remisión X 5.6.10 (Clemente III, JL 16578: autorizó al obispo de Letonia y a sus socios que predicaban la fe a los paganos, comer los alimentos que les presentasen; también le da facultad para que permita predicar a los paganos a los clérigos y religiosos idóneos que se lo solicitan) y C.11 q.3 c.24.

¹⁸⁶ *Ibid.* La cita corresponde a Agustín, *De bono coniugali*, 16, recibido en C.32 q.4 c.8.

¹⁸⁷ *Ibid.*, donde se remite a D.1 c.11 *de cons.* : Felix IV, J³ 1709, JK †878: los sacerdotes deben celebrar en templos consagrados “nisi summa cogerit necessitas”.

¹⁸⁸ *Ibid.*, donde remite a C.28 q.1 c.13, el c.11 del Concilio Trullano.

¹⁸⁹ *Ibid.*, donde remite a D.54 c.14, el c.14 del III Concilio de Toledo.

¹⁹⁰ *Ibid.*, con la cita de X 5.7.5 y 6 (cc.82 y c.22 de la primera parte de la *Dyonisiana*), así como a C.24 q.2 c.6 (excomunión de herejes *post mortem*).

lo acostumbrado—, y en cuyo interior se les permite celebrar sus ritos y solemnidades¹⁹¹; en los días de las lamentaciones y el domingo de Pasión no se les permite abrir las ventanas ni aparecer en público, y en cualquier provincia y en todo tiempo, deben llevar el hábito o signo que los distinga de los demás pueblos¹⁹²; están obligados a pagar a las iglesias los diezmos prediales¹⁹³; en fin, los cristianos están obligados a aceptar el testimonio de los cristianos contra los judíos¹⁹⁴. El catálogo pone de manifiesto que, en la cristiandad, la igualdad de trato era vista como una ocasión de apostasía. Las autoridades y el derecho eran sensibles ante cualquier desequilibrio favorable a los paganos, amenaza que se consideraba más intensa en caso de servidumbre.

4. *Siervos de judíos y sarracenos*

La *Summa* presenta las disposiciones de los emperadores romano - cristianos, de los concilios y de los papas sobre los siervos de los judíos por su relación con una de estas dos situaciones: de un lado, aquellas que se refieren a los siervos de nacimiento, esto es, los nacidos de esclava; de otro, las que deciden la condición de quienes han sido comprados¹⁹⁵.

Las constituciones imperiales y los cánones establecen que los siervos de nacimiento que quieren hacerse cristianos quedan liberados inmediatamente, sin que haya de pagarse ningún precio por la manumisión. El emperador Justiniano prohibió a judíos, paganos y herejes tener siervos cristianos, y liberar a quienes viviesen sometidos a servidumbre¹⁹⁶. Por su parte, alrededor del año 596, el papa Gregorio I mandó a Fortunato, obispo de Nápoles, liberar a los siervos de los judíos que se hicieran cristianos¹⁹⁷.

En cuanto a quienes nacieron libres y posteriormente fueron comprados, Raimundo explica que las normas civiles y eclesiásticas atienden al hecho de si eran cristianos o paganos en el momento de su adquisición. Si en el momento de la compra eran cristianos, Gregorio I estableció que, conforme a las disposiciones civiles —“iuxta legum precepta”— deben quedar libres sin el pago de ningún precio, pues el trato con los cristianos les está totalmente prohibido a los judíos¹⁹⁸. El papa conocería, sin duda, la constitución de los emperadores Honorio y Teodosio contra donatistas y maniqueos, del año 407,

¹⁹¹ *Ibid.*, donde cita X 5.6.3, 7 (Alejandro III, JL 14345) y 9.

¹⁹² *Ibid.*, con la cita de X 5.6.4 (Alejandro III, JL 13975) y 15.

¹⁹³ *Ibid.*, con la cita de X 3.30.16 (Alejandro III, JL 13975).

¹⁹⁴ *Ibid.*, con la cita de X 2.20.21.

¹⁹⁵ *Summa de casibus*, 1.4.6.

¹⁹⁶ *Cod. Just.* 1.3.54(56).3(8).

¹⁹⁷ D.54 c.15 : Gregorio I, J³ 2480, JE 1408, Reg. 6.29, MGH Epp. 1.407.

¹⁹⁸ D.54 c.13 : Gregorio I, J³ 2276, JE 1242, Reg. 3.37, MGH Epp. 1.194, del año 593 a Libertino, obispo de Sicilia.

quienes autorizaron a los siervos de los herejes abandonar a sus dueños y refugiarse en la Iglesia¹⁹⁹.

La condición de quienes fueron comprados cuando eran paganos depende del propósito de la adquisición, pues mientras unos son comprados para el servicio otros lo son como mercancía. Los que fueron comprados para servir al comprador, si quieren hacerse cristianos, quedan libres sin que sea necesario pagar un precio²⁰⁰. Este régimen se aplica también a quienes fueron comprados como mercancía, pero no fueron expuestos a la venta en el plazo de tres meses; si pasado ese plazo quieren hacerse cristianos serán liberados sin precio, porque debe presumirse que fueron comprados para el servicio de su comprador. Por el contrario, los que fueron ofrecidos en venta antes de que pasaran tres meses desde su adquisición y quieren hacerse cristianos, solo podrán ser liberados con el pago de doce sueldos ofrecido por otro cristiano²⁰¹. El siervo queda libre sin el pago del precio en el caso de que su dueño, al conocer que quiere hacerse cristiano, le circuncida, o bien marca su cuerpo con cualquier otro signo propio de su religión²⁰².

Los canonistas discutían sobre si las disposiciones referentes a los siervos de nacimiento de los judíos podían extenderse a los siervos de los sarracenos. Las discrepancias tenían su origen en la condición general de quienes nacieron siervos, pues las exhortaciones paulinas que reclaman la obediencia de los esclavos de nacimiento a sus señores —leídas a la luz de aquellas que piden la de los hijos a sus padres²⁰³— habían sido interpretadas como los únicos casos en los que un pagano puede ser dueño de un cristiano²⁰⁴. La *Summa* explica, sin embargo, que el caso de los esclavos de nacimiento de los judíos es distinto, por su perfidia y por los peligros que para la fe implica la cohabitación. Como en tiempos del dominico catalán ese peligro es el mismo entre sarracenos y judíos, Raimundo se muestra partidario de no enjuiciar la condición de los siervos de nacimiento de los judíos a la luz del derecho apostólico, así como de extender esta solución al caso de los siervos de los sarracenos: en su opinión, la norma del Apóstol —que favorecería el mantenimiento de la situación de servidumbre— se refiere únicamente a las circunstancias de la iglesia primitiva, o bien debe entenderse como la actitud de quienes se acercaban a ellos para predicarles el evangelio.

¹⁹⁹ *Cod. Just.* 1.5.4.8.

²⁰⁰ *Summa de casibus*, 1.4.6, que remite a D.54 c.15.

²⁰¹ *Ibid.*, donde Raimundo remite a D.54 c.15, X 5.6.1 (Concilio Maçon [581], c.16, *Lips.* 55.8, *IComp.* 5.5.1) y 2 (Gregorio I, J^o 2340, JE 1293 Reg. 4.21 MGH Epp. 1.255). En relación con los “duodecim solidis”, la *Summa* explica que no es necesario que sean de oro, pues basta que sean monedas de curso legal.

²⁰² *Ibid.*, donde remite a D.54 c.14: III Concilio de Toledo c.14.

²⁰³ 1Tim 6, 1; Eph 6, 1.

²⁰⁴ *Summa de casibus*, 1.4.6, que Raimundo presenta como opinión de la *glossa*. No se ha localizado este comentario en la *glossa ordinaria* a la Biblia, al *Decretum*, ni al *Liber extra*.

Por último, el siervo redimido no entra en la servidumbre de quien lo redime si restituye el precio. Si no tiene con qué pagar, puede mendigar hasta alcanzar la suma, o servir a su rescatador por un espacio de tiempo determinado por el arbitrio de hombres buenos, o bien durante cinco años, tiempo establecido por Honorio o Teodosio para la redención de los cautivos de los bárbaros comprados como siervos²⁰⁵. Y esto siempre que no haya sido comprado por caridad por el cristiano: en este caso no tiene que devolver nada, ni servirle, porque el derecho prohíbe reclamar lo que se da por piedad²⁰⁶; en opinión de Raimundo, esto es lo que hay que presumir siempre, a no ser que fuera protestado algo en contra.

VIII. MISIÓN Y CURA PASTORAL EN EL NORTE DE ÁFRICA (1225-1235)

Comerciantes y soldados cristianos, transeúntes o residentes. Cristianos cautivos. Cristianos esclavos de los musulmanes que solo entendían la lengua árabe²⁰⁷. Cristianos en peligro de apostasía por deudas o por pobreza. Apóstatas. Cruzados imposibilitados de cumplir con su voto. Excomulgados. Clérigos delincuentes. Musulmanes que deseaban recibir el bautismo. Como se desprende de la consulta que presentaron a Gregorio IX, las situaciones a las que se enfrentaban los misioneros dominicos y franciscanos que trabajaban en Túnez desbordaban la letra de la ley universal, así como las facultades especiales concedidas por Honorio III en 1225. El papa pidió a su capellán y penitenciario que resolviera las cuarenta cuestiones planteadas por los superiores mendicantes establecidos en la región. Raimundo cumplió el encargo el 19 de enero de 1235, poco después de terminar su colección de decretales²⁰⁸.

Por concesión de Honorio III, dominicos y franciscanos podían absolver excomulgados e imponer excomuniones en esos territorios del califato almohade marroquí. La aplicación de las prohibiciones referentes al trato de cristianos con paganos aprobadas por los concilios lateranenses, en 1179 y en 1216, en especial las que limitaban el comercio con los sarracenos, causaba ciertas perplejidades, como, por ejemplo, cuando era necesario identificar los supuestos castigados con la excomunión. De las respuestas de Raimundo se deduce

²⁰⁵ *Ibid.*, con la cita de *Cod. Just.* 8.51.20 (Honorio y Teodosio, del 409).

²⁰⁶ *Ibid.*, donde remite a *Dig.* 11.7.14.7 (*Ulpianus libro 25 ad edictum*).

²⁰⁷ Si es que los *arrones* de *Dubitabilia*, n. 13 son los *aramos* de la carta mencionada en la nota 154 del presente estudio. En *Summa de casibus*, 1.7.7 Raimundo llama *atronii* a los cristianos que viven en ciudades de sarracenos y se comportan externamente como los musulmanes: deben ser considerados apóstatas y herejes si actúan “sponte ex fide”; no lo son si lo hacen por miedo, pero en su corazón no se desvían de la fe, aunque pecan mortalmente. Raimundo aplica el mismo criterio al que por miedo se hace circuncidar, o circuncida a sus hijos.

²⁰⁸ Los *Dubitabilia* se citan conforme a la edición de OCHOA, X. – Díez, A., *Summa de matrimonio*, 1024-36.

que esta pena espiritual se aplicaba a los cristianos que, en tiempo de paz o en tiempo de guerra: (i) vendieran a los sarracenos barcos —nuevos o viejos—, madera, hierro o armas para la construcción o pertrecho de las galeras utilizadas para combatir a los cristianos, o bien en detrimento de la campaña de Tierra Santa²⁰⁹; y (ii) portaren en tierra de sarracenos armas tales como espadas, lanzas, cuchillos, u otras similares, con la intención inicial de utilizarlas como medios de autodefensa, y que luego vendieran en esos territorios con el objeto de obtener dinero²¹⁰. El penitenciario pontificio mencionaba hasta ocho actividades que solo estaban castigadas con la excomunión cuando se realizaban en tiempo de guerra: (i) vender a los sarracenos espuelas, frenos y monturas²¹¹; (ii) vender a los sarracenos vituallas tales como cabras, ovejas, vino, trigo, judías, castañas y avellanas²¹²; (iii) transportar grano u otros alimentos desde una región de sarracenos a otra, y venderlos a los paganos que se encuentran en guerra con los cristianos²¹³; (iv) transportar hierro de una región de sarracenos a otra siempre que se haga en detrimento de Tierra Santa, o de otra manera que perjudique a los cristianos²¹⁴; (v) transportar sarracenos armados en las mismas condiciones²¹⁵; (vi) transportar a tierra de sarracenos maderas, estopa, cáñamo, pez, cuerdas y herramientas menudas para fabricar barcos y máquinas de guerra utilizados contra los cristianos, o en detrimento de Tierra Santa²¹⁶; (vii) permutar, con los mismos fines, cuchillos por arcos, o viceversa²¹⁷; y (viii) vender o donar a los sarracenos cuchillos y clavos pequeños en las mismas condiciones²¹⁸. Los mendicantes preguntaron también por la situación de quienes cooperaban en la realización de esas actividades, en especial por la de aquellos a los que apremiaba la necesidad. Al parecer, algunos cristianos gravados por deudas, propias o ajenas, se enrolaban en barcos que transportaban mercancías prohibidas a tierras de sarracenos, porque no encontraban otro medio de ganar un jornal; como quiera que la cantidad obtenida por este trabajo superaba el monto de sus gastos y deudas, cabría pensar que también quedaban afectados por la excomunión. Raimundo aclaró que el motivo de la excomunión era la cooperación y no el salario recibido; pero aconsejó a los frailes que, en el momento de imponer una satisfacción, se portasen con menos rigor con ellos que con quienes los habían contratado²¹⁹.

²⁰⁹ *Dubitabilia*, n. 1.

²¹⁰ *Dubitabilia*, n. 5.

²¹¹ *Dubitabilia*, n. 2.

²¹² *Dubitabilia*, n. 3.

²¹³ *Dubitabilia*, n. 4.

²¹⁴ *Dubitabilia*, n. 23.

²¹⁵ *Dubitabilia*, n. 24.

²¹⁶ *Dubitabilia*, nn. 25-26.

²¹⁷ *Dubitabilia*, n. 29.

²¹⁸ *Dubitabilia*, n. 27.

²¹⁹ *Dubitabilia*, n. 40.

Como quiera que las disposiciones lateranenses hablaban de guerra contra los cristianos, el canciller pontificio tuvo que explicar que este supuesto concurría cuando los sarracenos hacían la guerra a un rey cristiano, a una ciudad cristiana, o a la Iglesia²²⁰.

Los misioneros mendicantes dudaban, además, si la ignorancia de los cánones y constituciones lateranenses eximía a los mercaderes cristianos de responsabilidad penal, o si se trataba de una circunstancia atenuante. Raimundo les aconsejó absolver por cautela de la excomunión a quienes transportaban bienes prohibidos sin conocer este extremo, porque las disposiciones conciliares habían sido publicadas y no era lícito ignorarlas²²¹; no excomulgar a los mercaderes que rectificaban es decir, aquellos que al tener conocimiento de la prohibición retenían la mercancía y no la vendían a los sarracenos²²²; y absolver, en caso de necesidad, a quien solo vendía parte de los bienes transportados, pero imponiéndole la obligación de devolver los que retuvo²²³. A su entender, quienes daban y vendían mercancías prohibidas a los sarracenos ignorando que por estos actos quedaban excomulgados, pero las recuperaban cuando tenían conocimiento de la pena y de su condición de apartados de la comunión con la iglesia, quedaban excomulgados y también debían ser absueltos²²⁴.

Por lo que respecta al tráfico de personas, Raimundo explicó que, aunque no estaban castigadas con la excomunión, los cánones prohibían, sin importar el tiempo en que se realizaran: (i) la venta de cristianos a sarracenos²²⁵; (ii) la venta de sarracenos a los que se obliga declarar que son cristianos a sarracenos²²⁶; y (iii) la dación en prenda de cristianos a sarracenos por parte de cristianos que son conscientes de su incapacidad para redimirlos²²⁷. La consulta de los frailes sugiere que estas prácticas no eran infrecuentes entre comerciantes y militares cristianos establecidos o relacionados con Túnez.

Una cuestión delicada era determinar el alcance de las facultades concedidas por Honorio III y evitar los conflictos con otras jurisdicciones. En opinión de Raimundo, dominicos y franciscanos podían: (i) dispensar votos y juramentos a los arrones con conmutación de pena²²⁸; y (ii) dispensar el voto de cruzada a aquellos que, una vez establecidos en región de sarracenos, no pudieran cumplirlo por enfermedad, pobreza o por miedo a los sarracenos²²⁹.

²²⁰ *Dubitabilia*, n. 38.

²²¹ *Dubitabilia*, n. 33.

²²² *Dubitabilia*, n. 34.

²²³ *Dubitabilia*, n. 35.

²²⁴ *Dubitabilia*, n. 37.

²²⁵ *Dubitabilia*, n. 6.

²²⁶ *Dubitabilia*, n. 7.

²²⁷ *Dubitabilia*, n. 8.

²²⁸ *Dubitabilia*, n. 13.

²²⁹ *Dubitabilia*, n. 15.

Respecto a la facultad de absolver excomulgados que no podían desplazarse fácilmente a la Sede Apostólica para recibir la absolución, los superiores mendicantes preguntaron por la extensión del adverbio *facile*; por las circunstancias que podían considerarse como caso de necesidad; por la posibilidad de absolver a los excomulgados que, sin estar obligados a desplazarse a la curia romana, porque podían ser dispensados por sus prelados, juraban que cumplirían con los mandamientos de la iglesia en presencia de sus ordinarios legítimos, tan pronto como pudieran; y, por último, por la validez de las absoluciones concedidas hasta ese momento en todos esos casos. Según Raimundo de Peñafort: (i) debe entenderse que no pueden acceder fácilmente a Roma quienes tienen un impedimento justo como, por ejemplo, enfermedad, vejez, pobreza extrema o casos similares, circunstancias cuya concurrencia y valoración se confía a la prudencia de quienes concedan la dispensa²³⁰; (ii) la infección o la fiebre no constituyen por sí mismos casos de necesidad, porque es necesario que concurriera el peligro de muerte, o que al menos se temiera de manera razonable²³¹; (iii) tampoco lo es el viaje por mar, causa insuficiente para conceder la absolución²³²; (iii) dominicos y franciscanos podían absolver a los que no deben acudir a Roma —porque podían ser dispensados por sus prelados— siempre que residieran en Túnez²³³; y (iv) las absoluciones concedidas hasta la fecha, o que fueron hechas por quienes trabajaban en el reino de Marruecos, no eran válidas, salvo que se tratara de sujetos sometidos a su jurisdicción, o bien estuvieran favorecidos por un indulto²³⁴. En definitiva, las facultades pontificias eran extraordinarias y territoriales, y, en principio, no se sobreponían a las jurisdicciones que sujetaban a los transeúntes. Dominicos y franciscanos, por ejemplo, no podían absolver al cristiano excomulgado por haber azotado a un clérigo ladrón, en ausencia de su prelado y sin su permiso, salvo que estuviera establecido en el territorio del Miramamolín²³⁵.

La armonización reclamaba disponer de un criterio uniforme para determinar la residencia. Dominicos y franciscanos preguntaron al papa si los que vivían en el reino de Túnez durante un año y medio adquirirían la condición de residentes. Raimundo respondió que bastaba con un año, siempre que existiera el propósito de establecerse en esos lugares²³⁶.

La atención pastoral de los cristianos establecidos en Túnez no estaba exenta de dificultades. La aplicación del derecho universal que limitaba la convi-

²³⁰ *Dubitabilia*, n. 20.

²³¹ *Dubitabilia*, n. 31.

²³² *Dubitabilia*, n. 36.

²³³ *Dubitabilia*, n. 20.

²³⁴ *Dubitabilia*, n. 20: por tanto, quienes hubieron sido absueltos de esta manera deberían ser remitidos a sus prelados, o a aquellos a quienes se hubiere concedido el poder de absolverlos.

²³⁵ *Dubitabilia*, n. 28.

²³⁶ *Dubitabilia*, n. 30.

vencia entre cristianos y paganos, por ejemplo, debía estar animada por la caridad. En opinión de Raimundo, los padres de los que nacieron cristianos y se hicieron sarracenos, siendo niños o adultos, podían frecuentar el trato de sus hijos, libres o cautivos, siempre que lo hicieran con la intención de corregirles, o también por necesidad, como cuando reciben de ellos los alimentos necesarios para su subsistencia²³⁷.

Otro problema era el trato con los excomulgados, vetado por la ley canónica universal. Los misioneros dudaban si la prohibición surgía antes o después de la sentencia, pues mientras algunos afirmaban que era necesario suspender la relación al tenerse noticia del delito, esta opinión les parecía contraria a derecho. El capellán pontificio les recordó lo dispuesto en la decretal *Cum desideres*, que permite que el excomulgado sea reintroducido en el trato con los demás bautizados a partir de su absolución; la sola fama de haber cometido un delito castigado con la excomunión era razón suficiente para evitar a quien lo hubiere cometido, salvo que hubiera reparado por el delito, o hubiera sido absuelto cautelarmente²³⁸.

Las disposiciones sobre el matrimonio podían aplicarse sin adaptaciones. Raimundo explicó a los frailes dominicos y franciscanos que: (i) el cónyuge cristiano puede cohabitar con su marido o esposa que cae en herejía siempre que lo haga sin ofensa del Creador y la convivencia no le sea ocasión de pecado, aunque es más seguro que, con la autoridad de la Iglesia, se abstenga de tal cohabitación²³⁹; y (ii) los hermanos espirituales que contrajeron matrimonio solemne y cara a la Iglesia antes de su llegada a Túnez, porque los sacerdotes que les atendieron no les disuadieron ni les prohibieron hacerlo, pueden ser separados si no hay riesgo de escándalo ni de apostasía —o, en caso contrario, ser dispensados en secreto en el fuero penitencial—, aunque los mendicantes deberían impedir públicamente esas uniones en el futuro²⁴⁰.

La disposición de Gregorio IX que prohibía a los transportistas de mercancías, por mar o por tierra, fijar los fletes por encima de los precios habituales invocando la incertidumbre asociada a los peligros de los viajes o a los golpes de suerte, por considerarlos usurarios, estaba también vigente en las regiones encomendadas a dominicos y franciscanos, por lo que afectaban a los cristianos prestamistas o mercaderes confiados a su cuidado²⁴¹. De igual modo, los cristianos que robaban a los sarracenos o les gravaban con préstamos usurarios debían restituir las cantidades obtenidas de manera ilícita²⁴².

²³⁷ *Dubitabilia*, n. 10.

²³⁸ *Dubitabilia*, n. 39, donde remite a X 5.39.15, de Clemente III (JL 10197*).

²³⁹ *Dubitabilia*, n. 11.

²⁴⁰ *Dubitabilia*, n. 12.

²⁴¹ *Dubitabilia*, n. 14, referente a la decretal *Naviganti* : X 5.19.19.

²⁴² *Dubitabilia*, nn. 21-22.

Los frailes dominicos y franciscanos, en fin, consultaron al papa cómo cumplir alguna de sus obligaciones conventuales. Raimundo autorizó a los misioneros mendicantes a: (i) celebrar de vez en cuando misa antes de la aurora, por miedo a los sarracenos —nunca por comodidad o conveniencia—, excepto la noche de Navidad²⁴³; y (ii) permitir celebrarla al hermano que no hubiera dormido entre la comida vespertina y la hora en que comienza la misa, porque no pudo o porque estaba ocupado en cosas lícitas, siempre que tuviera conciencia de haber digerido los alimentos²⁴⁴. Por el contrario, el penitenciario pontificio les prohibió: (i) celebrar con ornamentos litúrgicos no bendecidos²⁴⁵; y (ii) consagrar el crisma y el óleo de los enfermos y catecúmenos, actos reservados al obispo²⁴⁶. Pocos años después, Inocencio IV amplió las facultades de los misioneros dominicos en cuestiones litúrgicas, lo que les permitió disponer de una cierta autonomía para cumplir con las rúbricas.

Con la muerte de Al-Nasir, cuarto Califa almohade (1199-1213), comenzó la desintegración de la coalición bereber, y la decadencia de la dinastía (1213-1269). Esta circunstancia, unida a la relativa libertad de navegación, consecuencia de los acuerdos comerciales concluidos entre las potencias mediterráneas, facilitó el trabajo apostólico de los mendicantes en el norte de África. Desde Honorio III, los papas comprendieron que el nuevo estilo de vida religiosa, abierto a la evangelización del mundo, era un instrumento especialmente apto para la misión. La experiencia adquirida durante las primeras décadas del trabajo de franciscanos y dominicos en las regiones vinculadas al califato sirvió para perfilar la jurisdicción especial misionera de los frailes, en los términos establecidos por las bulas de Inocencio IV y Alejandro IV. Desde Roma y Barcelona, el dominico Raimundo de Peñafort —decretalista, canciller y penitenciario pontificio, delegado apostólico para impulsar el trabajo de sus hermanos en la península ibérica y en el norte de África, consejero de los reyes de Aragón y de Castilla— fue uno de los actores destacados del proceso de adaptación del derecho canónico universal a las nuevas circunstancias. Su *Summa de casibus* suministró criterios prácticos para interpretar los principios y las instituciones del *ius antiquum* y del *ius novum* sobre la predicación, la conversión y el bautismo a varias generaciones de religiosos misioneros y de clérigos con cura de almas. El tratado sobre la penitencia del dominico catalán todavía se editaba en el siglo XVII, a pesar del tiempo transcurrido desde que la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (†1274) reemplazara a los *Quattuor libri sententiarum* en las facultades de teología, o de que el magisterio salman-

²⁴³ *Dubitabilia*, n. 16.

²⁴⁴ *Dubitabilia*, n. 17.

²⁴⁵ *Dubitabilia*, n. 18.

²⁴⁶ *Dubitabilia*, n. 19.

tino de otro de sus hermanos de religión, Francisco de Vitoria (1546), revisara la noción de cristiandad y aconsejara reconstruir el orden internacional a partir de lo que bautizados y paganos tienen en común: la naturaleza humana.

Resumen

En la cristiandad medieval, la predicación y el bautismo eran funciones propias y exclusivas de los sacerdotes y de los monjes ordenados, bajo ciertas condiciones. El ius antiquum protegió la libertad del acto de fe de los adultos, admitió el recurso a la coacción para mantener a los conversos y reguló el catecumenado. Las reglas que llegaron al Decreto de Graciano estaban pensadas principalmente para los judíos. El ius novum de decretales extendió esas disposiciones a los sarracenos. El ius canonicum universal prestó más atención a la pastoral ordinaria que a la misión ad gentes. En el seno de la cristiandad, segregó política y civilmente a judíos y musulmanas. En el ámbito de las relaciones exteriores, las sanciones eclesiásticas limitaban el comercio internacional y la navegación. Las prohibiciones eclesiásticas protegían la fe de los bautizados pero dificultaban la evangelización. Para establecer un equilibrio entre la cura pastoral ordinaria y la actividad misionera se recurrió a leyes particulares y privilegios concedidos a los mendicantes que trabajaban en tierras de misión. El derecho pontificio especial respetó la identidad de los hermanos predicadores tal y como quedó plasmadas en las constituciones elaboradas durante el mandato de Raimundo de Peñafort. Las bulas de 1225 y de 1235, concedidas por Honorio III y Gregorio IX, son el germen de la peculiar jurisdicción de los frailes dominicos destinados en el norte de África y en el norte de Europa, y que después se consolidó mediante la concesión de nuevas prerrogativas. El mandato apostólico y las facultades que lo acompañaban conformaban una jurisdicción misionera especial, de derecho pontificio y de contenido cuasi-episcopal. Esta fórmula impulsó y consolidó la actividad de evangelización que, desde la segunda década del siglo XIII, los hijos de santo Domingo llevaban a cabo en la península ibérica, en Europa oriental y septentrional, y en los reinos musulmanes del norte de África. La experiencia adquirida durante las primeras décadas del trabajo de franciscanos y dominicos en las regiones vinculadas al califato almohade sirvió para perfilar la jurisdicción especial misionera. Raimundo de Peñafort fue uno de los actores destacados del proceso de adaptación del derecho canónico universal a las circunstancias peculiares en las que se desarrolló la evangelización.

Abstract

In the medieval Christendom, preaching and baptism were the proper and exclusive functions of priests and ordained monks, under certain conditions. The ius antiquum protected the freedom of the act of faith of adults, allowed

the use of coercion to keep converts and regulated the catechumenate. The rules contained in Gratian's Decretum were intended primarily for the Jews. The ius novum extended these provisions to the Saracens. Universal ius canonicum paid more attention to ordinary pastoral care than to the mission ad gentes. Within the Christendom, it segregated Jews and Muslims politically and civilly. In the field of foreign relations, ecclesiastical sanctions limited international trade and navigation. Ecclesiastical prohibitions protected the faith of the baptized people but hindered the evangelisation. In order to establish a balance between ordinary pastoral care and missionary activity, recourse was made to particular laws and privileges granted to mendicants working in mission lands. Special pontifical law respected the identity of the Friar Preachers as set out in the constitutions drawn up during the mandate of Raymond of Peñafort. The bulls of 1225 and 1235, granted by Honorius III and Gregory IX, are the seed of the peculiar jurisdiction of the Dominicans stationed in North Africa and Northern Europe, which was later consolidated by the granting of new prerogatives. The apostolic mandate and the rights that accompanied it constituted a special missionary jurisdiction, of pontifical law and quasi-episcopal content. This solution boosted and consolidated the evangelisation activity that, from the second decade of the 13th century, the sons of Saint Dominic had been carrying out in the Iberian Peninsula, in Eastern and Northern Europe, and in the Muslim kingdoms of North Africa. The experience gained during the first decades of the work of the Franciscans and Dominicans in the regions linked to the Almohad caliphate helped to shape the special missionary jurisdiction. Raymond of Peñafort was one of the leading actors in the process of adapting universal canon law to the particular circumstances in which evangelisation took place.

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

jm.viejoximenez@ulpgc.es

Yves KINGATA

**DAS KONZIL VON TRIENT
IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DIE KANONISTIK
ANMERKUNGEN
ZU EINIGEN ASPEKTEN DES HEILIGUNGSDIENSTES**

I. AUSGANGSLAGE DES TRIDENTINUMS; II. KIRCHENRECHTLICHE ANMERKUNGEN ZUR ALLGEMEINEN SAKRAMENTENLEHRE, 1. *Vorbemerkungen zur 7. Sitzung von Trient*, 2. *Das Konzil von Trient und die allgemeine Sakramentenlehre*, a. Die Weihe- und Hirtengewalt, b. Die Heilsnotwendigkeit und der Spender; III. DAS SAKRAMENT DER TAUFE, 1. *Theologische Grundlagen*, a. Die Spendung und Heilsnotwendigkeit der Taufe, b. Die Angemessenheit der Kindertaufe, 2. *Die Rechtswirkungen der Taufe*, 3. *Der Taufspender*, 4. *Das Patenam*, 5. *Der Ort und die Zeit der Taufe*, 6. *Die Dokumentation und der Nachweis der Taufe*, 7. *Die Taufe und die Rituszugehörigkeit*; IV. DAS BUSS-SAKRAMENT, 1. *Vorbemerkungen*, 2. *Die theologische Grundlage: Die Sakramentalität der Buße*, 3. *Der Spender und die sakramentale Lossprechung*, 4. *Das Reservationsrecht der Bischöfe*, 5. *Die Genugtuung*; FAZIT

SCHLÜSSELWÖRTER: Sakramentenlehre, Reformation, Konzil von Trient, Katechismus von Trient, Rituale Romanum (1614)

KEYWORDS: Sacramental doctrine, Reformation, Council of Trent, Catechism of Trent, Rituale Romanum (1614)

I. AUSGANGSLAGE DES TRIDENTINUMS

Mit der am 19. November 1544 unterzeichneten und am 30. November desselben Jahres veröffentlichten päpstlichen Bulle *Laetare Jerusalem* berief Papst Paul III. (1534–1549) das Konzil von Trient ein und setzte seine Eröffnung¹ auf den 15. März 1545 fest. Dem oben genannten Dokument sind die Beweggründe dieses großen kirchlichen Ereignisses der Neuzeit und dessen Zielsetzungen zu entnehmen. Darunter fielen die Beseitigung der Zwietracht, die durch die Reformation entstanden war und die Einheit der Kirche zerriss, sowie die Neugestaltung der katholischen Ordnung als Abgrenzung der authentischen Lehre der Kirche gegenüber der Glaubenserneuerung der Refor-

¹ Zu beachten ist, dass das Konzil von Trient tatsächlich aber am 13. Dezember 1545 eröffnet wurde. Vgl. JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient*, I: *Der Kampf um das Konzil*, Freiburg 1949. 404. SPEHR, CH., *Luther und das Konzil*, Tübingen 2020. 553–560. FRANK, G., *Melanchthon und das Konzil von Trient*, in FRANCOIS, W. – SOEN, V. (Hrsg.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*, I. Göttingen 2018. 311–324, 317.

mation.² In den Beschlüssen des Tridentinums schließt sich an das Rechtfertigungskapitel als großer Abschnitt die Sakramentenlehre an, der sich sogar als der umfangreichste Teil des in Trient verabschiedeten Gesamttexes darstellt. Darin geht es im ersten Abschnitt um die allgemeine Sakramentenlehre mit den kontroversen Auffassungen zu Einsetzung und Zahl der Sakramente. Die Auseinandersetzung mit den Gegensätzen in der Eucharistielehre bildet die Kernfrage der zweiten Etappe und erweist sich als der umfassendere Teil im Vergleich zu den anderen Themen über die Sakramente in der katholischen Kirche. Daran schließen sich kürzere Ausführungen zu Firmung und Konfirmation, Ehe und Krankensalbung an.³ Die vorliegende Untersuchung widmet sich zunächst der allgemeinen Sakramentenlehre, bevor der Fokus auf zwei Sakramente, und zwar auf die Taufe und die Beichte, gelegt wird. Die genannten Sakramente stehen besonders im Fokus, weil sich das Konzil von Trient vor dem Hintergrund der Angriffe der reformatorischen Kräfte befasste. Für die Reformatoren⁴ waren Fragen der Buße von hoher Bedeutung, weil ein enger Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre bestand. Wichtig schien der Reformation in dieser Hinsicht, dass Buße und Bekehrung als identisch dargestellt werden. Die Reformation hob daher einen engen Zusammenhang von Taufe und Buße hervor, wobei mit dem Bußsakrament eine lebenslange und notwendige Voraussetzung für Wiederbelebung und Wiedergeburt postuliert wurde, die unterschiedlich dargestellt wird. Trient hat einige auch für das katholische Kirchenrecht wichtige Entscheidungen getroffen und damit zur Klärung und Festigung der katholischen Position beigetragen.⁵ Daher besteht das Ziel der vorliegenden Untersuchung darin, in einem Streifzug durch die Beschlüsse der Sitzungen des Tridentinums den besonderen kirchenrechtlichen Beitrag des Konzils für die Vermittlung des Heils an die Menschen bei der Normierung im Namen der Kirche sowie bei den rechtmäßigen Personen und durch die von Trient anerkannten Handlungen darzulegen.

² Vgl. KOHLER, A., *Paul III. Einberufung des Konzils: Concilium Tridentinum* (Societas Goerresiana, 4), 385–387.

³ Vgl. PANNENBERG, W., *Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?*, in LEHMANN, K. (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, II: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg im Br. 1989. 17–31, hier 24–25.

⁴ Die wichtigen Autoren der Reformation sind diesbezüglich neben Luther auch Philipp Melancthon und Jean Calvin. Vgl. CALVIN, J., *Institution Chrétienne (1541)*, I. Genève 2008. 721–812; ders., ebd., 1249–1316. VOLZ, H. (Hrsg.), *Melancthons Werke*, VII/2: *Ausgewählte Briefe 1527–1530*, Gütersloher 1975. 112–125.

⁵ Vgl. MUCKEL, S., *Katholisches Kirchenrecht*, in DE WALL, H. – MUCKEL, S., *Kirchenrecht. Ein Studienbuch*, München 2022. 32.

II. KIRCHENRECHTLICHE ANMERKUNGEN ZUR ALLGEMEINEN SAKRAMENTENLEHRE

1. Vorbemerkungen zur 7. Sitzung von Trient

Die Kanones über die Sakramentenlehre im Allgemeinen stellen den ersten Teil der am 3. März 1547 in Trient abgehaltenen 7. Sitzung des Konzils dar. Diese entsprach zugleich der letzten Versammlung der ersten Trienter Tagungsperiode, die sich von 1545 bis 1547 erstreckte. Mit der 7. Sitzung hatte das Konzil „das vorgesehene Programm erfüllt und den Sitzungstermin eingehalten“⁶. Hubert Jedin bescheinigt ihr einen ausgezeichneten Ablauf und erklärt: „Nie zuvor hatten die Legaten und die Experten des Konzils so harmonisch zusammengearbeitet wie in der letzten Zeit. Auch im kaiserlichen Lager war man mit den erreichten Ergebnissen durchaus nicht unzufrieden (...). Die Predigt der Sessio VII war auf einen ganz anderen Ton abgestimmt. In ihr liest man mit Erstaunen den Ausruf: Alles ist anders geworden! Nicht mehr den Schmerz will der Prediger nähren, sondern Freude und Hoffnung künden.“⁷ Abgesehen vom ersten Dekret, das die Kanones über die allgemeine Sakramentenlehre sowie über das Sakrament der Taufe (14 Kanones) und über das Sakrament der Firmung (drei Kanones) beinhaltet, wurde in der 7. Sitzung ein zweites Dekret verfügt, das unter dem Schlagwort „reformatio“ erschien und die Beschlüsse über die im Konzil festgelegte Reform als Kirchengesetze umfasst.⁸

2. Das Konzil von Trient und die allgemeine Sakramentenlehre

Der Präambel der 7. Sitzung des Tridentinums ist zu entnehmen, dass die oben genannten und in diesem Abschnitt zu behandelnden Kanones „in Treue zur Lehre der Heiligen Schrift, zu den apostolischen Überlieferungen und zum Konsens der anderen Konzilien und der Väter“⁹ erlassen wurden. In 13 Kanones wurde das Gemeinsame der sieben sakramentalen Vollzüge der Kirche herausgearbeitet und festgehalten. Richtungweisend zeigte sich der erste Ka-

⁶ JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, II. Freiburg 2017.² 334.

⁷ JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient*, 334f.

⁸ Das Tridentinum bestimmte unter anderem die Voraussetzungen für die Berufung in ein kirchliches Amt und die entsprechenden Maßnahmen gegen Ämterhäufung sowie die Dispensen dazu. Außerdem wurden Prüfungen von Benefizienvereinigungen, Visitationspflicht zur Sicherung der Seelsorge, Visitation nicht exemter Einrichtungen, Weihefrist zur Übernahme großer Kirchen, Ordinationserlaubnis und Kandidatenprüfung sowie Aufsichtspflicht der Ordinarien verfügt. Vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686–689.

⁹ *Ibid.*, III. 684.

non, der die Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus bekräftigt und die übereinstimmend mit den zuvor in den Konzilien von Lyon (1274)¹⁰ und Florenz (1439)¹¹ bereits festgelegten sieben Sakramente verfügte, indem das Konzil von Trient das Anathem wie folgt bestimmte: „Wenn jemand sagt, die Sakramente des Neuen Gesetzes sein nicht alle von Jesus Christus, unserem Herrn, eingesetzt worden oder es gebe mehr oder weniger als die sieben, die da sind: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Ordo und Ehe, oder auch (sagt), eines von diesen sieben sei nicht wahrhaft und eigentlich Sakrament, gelte das Anathem.“¹² Karl Hofmann kann in diesem Zusammenhang nur zugestimmt werden, wenn er hinsichtlich des Konzils von Trient konstatiert: „Wie jede Reform greift es auf alte Rechtssätze zurück, stellt diese neu heraus und fügt neue Maßnahmen hinzu. Das tridentinische Recht ist keine revolutionäre Tat. Es schließt sich an das alte an und lässt daraus neue Formen hervordringen.“¹³ Unter diesem Gesichtspunkt ist unter anderem das Festhalten an den sieben Sakramenten zu verstehen, die als gnadenvermittelnde Handlungen zu entscheidenden Lebenssituationen des Menschen gelten und eine bedeutungsvolle Rolle spielten. Damit verbunden verfügte das Konzil von Trient die Heilsnotwendigkeit der Sakramente in ihrem je eigenen Qualitätsunterschied. Denn sie heben sich von den Sakramenten des Alten Gesetzes ab (vgl. Kanon 2) und sind weitestgehend untereinander nicht gleich (vgl. Kanon 3): Unter anderem machte Trient diese Differenz in der Qualität an den drei Sakramenten Taufe, Firmung und Ordo fest, die ein geistliches und unzerstörbares Merkmal in die Seele einprägen und deswegen nicht wiederholt werden können (vgl. Kanon 9).¹⁴ Aber alle sieben Sakramente sind gemeinsam zum Heil notwendig. Damit sorgte das Konzil für eine strenge Abgrenzung

¹⁰ Das Konzil von Lyon hat die Wahrheit über die sieben Sakramente in dieser Weise ausgesprochen: „Es gibt sieben kirchliche Sakramente: die eine Taufe, dann das Sakrament der Firmung, das die Bischöfe durch Auflegung der Hände spenden, indem sie die Wiedergeborenen salben, ferner die Buße, die Eucharistie und das Sakrament der Weihe, die Ehe und die Letzte Ölung, die nach der Lehre des heiligen Jakobus den Kranken gespendet wird.“

¹¹ Im 15. Jahrhundert ging es um die Vereinigung mit den getrennten Ostchristen, und da wurde eben die kirchliche Sakramentenlehre dargelegt, damit sie genau wissen, auf was sie sich einlassen, wenn sie sich mit der römisch-katholischen Kirche vereinigen. Und so hat die Versammlung in Florenz im Jahre 1439 ausgesprochen: „Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe.“

¹² Vgl. HOFMANN, K., *Die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient*, in SCHREIBER, G. (Hrsg.), *Das Weltkonzil von Trient: sein Werden und Wirken*, I. Freiburg 1951. 281–296, 281. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 684.

¹³ HOFMANN, K., *Die kirchenrechtliche Bedeutung*, 282.

¹⁴ Das von Trient verabschiedete Anathem heißt nämlich: „Wenn jemand sagt, in den drei Sakramenten Taufe, Firmung und Ordo werde kein Merkmal in der Seele eingepägt, d.h. ein geistliches und unzerstörbares Zeichen, weshalb sie nicht wiederholt werden können, gelte das Anathem.“ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685. DH 1609.

gegenüber den Reformatoren¹⁵ bezüglich des Verständnisses von der Leitung und den Ämtern in der Kirche sowie der Heilsnotwendigkeit der Sakramente.

a. Die Weihe- und Hirtengewalt

Entgegen der Lehre der Reformatoren, nach der die Kirchengewalt allein in der Verkündigung des Wortes Gottes und der Verwaltung als Handhabung der Sakramente der Kirche besteht, stellte das Konzil von Trient in seiner Abwehr der reformatorischen Irrtümer in Kanon 10 der allgemeinen Sakramentenlehre klar: „Wenn jemand sagt, alle Christen hätten die Vollmacht zur Verkündigung des Wortes und zur Verwaltung aller Sakramente, gelte das Anathem.“¹⁶ Damit wird der Fokus auf das katholische Verständnis von der Leitungsgewalt in der Kirche gelegt, die die Weihe- und die Hirtengewalt umfasst. „Erstere bedeutet die Befähigung zu gnadenvermittelndem Handeln, betrifft also rein geistliche Aspekte. Die Hirtengewalt dagegen umfasst die Leitung und Regierung der Kirche, die auch mit den Mitteln des Rechts und des Zwangs ausgeübt werden kann. Beides, sowohl die Existenz der Kirchengewalt in ihren beiden Ausprägungen als auch die hierarchische Struktur der Kirche, ist nach römisch-katholischem Verständnis göttliches Recht.“¹⁷ Ferner bestimmte das Tridentinum ebenso in der Regelung von Kanon 10 der allgemeinen Sakramentenlehre, dass die Leitungsgewalt über die Kirche dem hierarchisch organisierten Klerus mit den Bischöfen (und dem Papst) an der Spitze vorbehalten ist.¹⁸ Das Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung stellt im Gegensatz zur Lehre der Reformatoren nicht ein einheitliches Amt dar, das alle kirchliche Amtsträger gleichermaßen innehaben. Anders als bei den Reformatoren beruhen Leitungsfunktionen nach katholischem Verständnis daher nicht allein auf menschlichem Recht und sind grundsätzlich nur Klerikern vorbehalten.¹⁹

b. Die Heilsnotwendigkeit und der Spender

Für das Tridentinum sind die Sakramente nicht nur von Jesus Christus eingesetzt (vgl. Kanon 1) und heilsnotwendig (vgl. Kanon 4), sondern sie wirken – so das Konzil im Anschluss an Thomas von Aquin – *ex opere operato*: „Wenn jemand sagt, durch die Sakramente des Neuen Gesetzes werde die Gnade nicht *ex opere operato* verliehen, sondern allein der Glaube an die gött-

¹⁵ Es sei an dieser Stelle unter anderem auf Calvin hingewiesen, der die Auffassung vertrat, dass die Sakramente bei den zum Unheil Prädestinierten nicht zum Heil wirken. Vgl. CALVIN, J., *Institution de la religion chrétienne*, II, 1033–1119.

¹⁶ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III, 685.

¹⁷ DE WALL, H. – MUCKEL, S., *Kirchenrecht*, 26.

¹⁸ Vgl. dies., *Ibid.*, 26.

¹⁹ Vgl. DE WALL, H. – MUCKEL, S., *Kirchenrecht*, 26.

liche Verheißung zur Erlangung der Gnade, gelte das Anathem.²⁰ Ausgehend von der Einsetzung durch Jesus Christus betont das Konzil die heilmachende Gnadenwirkung der Sakramente unabhängig von der Würdigkeit des Spenders und Empfängers. Folgerichtig wurde in Kanon 7 der allgemeinen Sakramentenlehre das Anathem wie folgt formuliert: „Wenn jemand sagt, die Gnade werde durch derartige Sakramente, soweit es auf Gott ankommt, nicht immer und allen gegeben, auch wenn sie diese ordnungsgemäß empfangen, sondern nur manchmal und einigen, gelte das Anathem.“²¹ In Kanon 7 und 8 wird deutlich eine Antwort des Konzils auf Martin Luther ersichtlich, der tatsächlich in seiner Formulierung „Scriptura sic dicit: (...) Iustus ex fide vivet, non dicit Iustus ex sacramentis vivet“²² den Glauben dem Sakrament vorgeordnet hat. Luther betonte nämlich, dass das Sakrament seine Wirkung nicht entfaltet, weil es vollzogen, sondern weil geglaubt wird. Dazu erklärte er: „Non (...) quia fit, sed quia creditur, sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum credendur.“²³ Die in der allgemeinen Sakramentenlehre beschlossenen Kanones sind der Tendenz des Konzils entsprechend geprägt von einer Konfessionalisierung als Abgrenzung gegenüber den Reformatoren und begründen das katholische Verständnis zur Heilsnotwendigkeit der Sakramente, die ihre Wirkung *ex opere operato* entfalten, und zum Spender in Kanon 12 wie folgt: „Wenn jemand sagt, ein in Todsünde lebender Diener vollziehe oder spende kein Sakrament auch wenn er alles Wesentliche, was zum Vollzug oder zur Spendung eines Sakraments gehört, beachtet, gelte das Anathem.“²⁴ Abgesehen von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente und ihrer gnadenwirkenden Handlung bekräftigte das Konzil von Trient die Bedeutung und vor allem die Zuständigkeit des Spenders,²⁵ dem allein die Spendung der Sakramente nach Maßgabe des Gesetzes vorbehalten ist. Das Tridentinum schreibt in Kanon 11 der allgemeinen Sakramentenlehre die Intention vor. Denn der Spender hat beim Vollzug der liturgischen und/oder der rechtlichen Handlung den Akt

²⁰ Kanon 8: DH 1608; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

²¹ DH 1607; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

²² WA 1, 286, 17 et al.

²³ WA 7, 101, 13; 321, 1 ff.

²⁴ Kanon 12: DH 1612; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

²⁵ Wie Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg setzt sich Stefan Obster mit dem Thema auseinander und vereint beide Positionen. Es ist daher zuzustimmen, wenn er konstatiert: „Blickte die katholische Seite auf die Spendung des Sakraments selbst und darauf, dass und wie darin die Gnade enthalten ist, so hatten die Reformatoren besonders den Empfänger im Auge, in dem sich das Sakrament nur im Glauben in seiner Heilswirksamkeit entfalte. Heute sehen die Kirchen der Reformation deutlicher, dass das *ex opere operato* keinen Heilsautomatismus, sondern gerade die Betonung von Christus als handelndem Subjekt bedeutet. Umgekehrt ist es auch für die katholische Seite notwendig, dass die Sakramente nur im gläubigen Empfang wirksam werden.“ OBSTER, S., *Allgemeine Sakramentenlehre*, in MARSCHLER, TH. – SCHÄRTEL, TH., *Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2018, 2 467–508, 480.

setzen zu wollen, den die Kirche tut. Damit verbunden ist der Kanon 13, der bei der Feier der Sakramente die von der zuständigen Autoritäten gebilligten Riten festlegt und die Nichtbeachtung mit dem Anathem wie folgt belegt: „Wenn jemand sagt, die überkommenen und anerkannten Riten der katholischen Kirche, an die man sich bei der Verwaltung der Sakramente gewohnheitsgemäß hält, könnten verachtet oder ohne Sünde von den Dienern nach Belieben aufgegeben oder durch jeden beliebigen Hirten der Kirche in neue und andere geändert werden, gelte das Anathem.“²⁶

Zusammenfassend kann zu den Kanones über die allgemeine Sakramentenlehre mit Karl Hofmann festgehalten werden, dass auch wenn das tridentinische Gesetzgebungswerk stark vom Gedanken der Reform beherrscht war, es nicht weniger intensiv auf die Tradition zurückgriff. Trotz des durchgreifenden Reformwillens erwies sich die Fortentwicklung des tridentinischen Kirchenrechts nicht als eine umstürzende Reform.²⁷ Vielmehr stehen die in Trient verabschiedeten Beschlüsse in der Kontinuität der katholischen Kirche und damit in ihrer Rechtstradition.

III. DAS SAKRAMENT DER TAUFE

1. Theologische Grundlagen

Das Konzil von Trient stand vor der Herausforderung, dass auf der einen Seite die Tauflehre in der katholischen Kirche weitestgehend geklärt war, andererseits aber bei den reformatorischen Schriftstellern einzelne Elemente dieser Lehre bezweifelt wurden.²⁸ In der 6. Sitzung vom 13. Januar 1547 wurden Fragen der Rechtfertigung des Handelns und ein Dekret darüber beschlossen, das, ohne einzelne protestantische Autor: innen zu nennen, deren Irrtümer verurteilte. In der 7. Sitzung vom 3. März desselben Jahres wurden zusätzlich zu den Kanones über die Sakramente im Allgemeinen²⁹ weitere Regelungen verabschiedet, die in 14 Verurteilungen formuliert wurden und sich speziell

²⁶ Kanon 13: DH 1613; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III, 685.

²⁷ Vgl. HOFMANN, K., *Die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient*, 295.

²⁸ Vgl. LUTHER, M., *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, übersetzt von MURNER, TH., *Bearbeitung in der Altenburger Lutherausgabe von 1662*, München 1915, 49–75. CALVIN, J., *Des Scandales*, Droz 1984, 167–168. Über die bei Calvin festgestellten Gegensätze z.B. schreibt Olivier Millet: „Calvin ne semble pas avoir conscience de ce qui distingue, voire oppose sa pensée à celle d’Augustin, dont il laisse tomber le parallèle ontologique entre l’incarnation divine en Christ et la présence des réalités spirituelles, à la fois voilées et manifestées, dans les signes sacramentels“, vgl. MILLET, O., *Notice*, in CALVIN, J., *Institution de la religion chrétienne*, II, 1207–1208.

²⁹ Vgl. dazu den Gliederungspunkt 2.2 Das Konzil von Trient und die allgemeine Sakramentenlehre.

auf die Taufe beziehen. Darin wird das katholische Verständnis von der Taufspendung³⁰ und ihrer Heilsnotwendigkeit³¹ sowie von der Angemessenheit der Kindertaufe bekräftigt und widerrechtliche Auffassungen mit dem tridentinischen Anathem belegt;³² auch das Verbot der Wiedertaufe³³ wird ausdrücklich hervorgehoben. Im Folgenden werden die vom Konzil behandelten rechtlichen und theologischen Aspekte der Taufe näher beleuchtet.

a. Die Spendung und Heilsnotwendigkeit der Taufe

Mit den 14 Kanones über das Sakrament der Taufe in der ersten Sitzungsperiode (1545–1547) stellt das Konzil von Trient eine reiche Rechtsquelle dar, die zunächst auf das Wesen der Taufspendung hinweist. Offensichtlich war dem Tridentinum wichtig, auf die Frage der Einsetzung und des Ursprungs der Taufe als ein durch Jesus Christus eingesetztes Sakrament (vgl. Kanon 1) einzugehen und damit eine Abgrenzung von der Taufe des Johannes vorzunehmen. Infolgedessen wurde jede entgegengesetzte Auffassung unter Strafan drohung gestellt und mit dem Anathem wie folgt belegt: „Wenn jemand sagt, die Taufe des Johannes habe dieselbe Kraft gehabt hat wie die Taufe Christi, gelte das Anathem.“³⁴ Auffällig ist der Akzent, der auf den Vollzug des Glaubens und die Spendung der Taufe gelegt wird, die – so das Konzil von Trient – „in der römischen Kirche, welche die Mutter und Lehrerin aller Kirchen ist“³⁵, gefeiert wird. Sie hat nämlich die wahre Lehre über das Sakrament der Taufe (vgl. Kanon 3), die darin besteht, dass sie allen Menschen zum Heil not-

³⁰ Das Konzil von Trient befasste sich mit der Form der Taufspendung in den Kanones 1 bis 4 und grenzt die katholische Lehre von der Auffassung der Reformatoren und von Irrlehren ab, indem unter anderem die Notwendigkeit der Taufe mit Wasser betont wird (vgl. Kanon 2). Außerdem unterschied das Tridentinum deutlich die Taufe des Johannes von jener Jesu Christi (vgl. Kanon 1). Ferner wurde das Anathem gegen alle gesprochen, die die Taufe, die auch von Häretikern im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Absicht dies zu tun, gespendet wurde, als keine wahre Taufe bezeichneten. Vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

³¹ „Wenn jemand sagt, die Taufe sei frei, d.h. nicht notwendig zum Heil, gelte das Anathem“ (Kanon 5), in WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685. DH 1618.

³² Die Frage der Angemessenheit der Kindertaufe ist vor allem Gegenstand der Kanones 12 bis 14. Es sei an dieser Stelle nur auf Kanon 13 verwiesen, der lautet: „Wenn jemand sagt, kleine Kinder dürften, weil sie keinen Glaubensvollzug haben, nach dem Empfang der Taufe nicht unter die Gläubigen gerechnet werden, und sie müssten deswegen, sobald sie in die Jahre der Unterscheidung gekommen sind, wiedergetauft werden, oder es sei besser, ihre Taufe zu unterlassen, als sie ohne eigenen Glaubensvollzug allein im Glauben der Kirche zu taufen, gelte das Anathem.“, in WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686. DH 1626.

³³ Für das Verbot der Wiedertaufe sei vor allem auf Kanon 11 hingewiesen, der wie folgt lautet: „Wenn jemand sagt, eine wahre und ordnungsgemäß gespendete Taufe müsse bei jenem wiederholt werden, der den Glauben an Christus bei den Ungläubigen verleugnet hat und sich dann zur Buße bekehrt, gelte das Anathem.“, in WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686. DH 1624.

³⁴ DH 1614; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686.

³⁵ DH 1616; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686.

wendig ist. Dementsprechend wurde die Taufspendung nicht zur freien Verfügung gestellt. Diesbezüglich wurde das Anathem in Kanon 5 deutlich formuliert und lautete: „Wenn jemand sagt, die Taufe sei frei, d.h. nicht notwendig zum Heil, gelte das Anathem.“³⁶ Vor allem aber besteht das Wesen der Taufspendung in der Abwaschung des Täuflings mit natürlichem Wasser und dem gleichzeitigen Aussprechen der Taufformel „Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ sowie darin, dabei die oben genannte Handlung mit der Absicht zu erfüllen, das zu tun, was die Kirche tut. Daher bleibt die Taufe, auch die von Häretikern³⁷, unter der von der Kirche festgesetzten Materie und Form gültig und darf nicht wiederholt werden. Ebenfalls bleibt die Taufe aus der Sicht des Empfängers, der den Glauben an Christus bei den Ungläubigen verleugnet hat und sich dann durch Buße bekehrt, unantastbar und ist nicht erneut zu spenden.³⁸

b. Die Angemessenheit der Kindertaufe

Hinsichtlich der Taufe von Kindern sorgte das Tridentinum dafür, dass grundsätzlich die gleichen Voraussetzungen galten. Abgesehen von der selbstmächtigen Teilnahme des Täuflings am Taufgeschehen sollte sie sich von der Erwachsenentaufe nicht unterscheiden. In Kanon 12 wurde nämlich festgehalten: „Wenn jemand sagt, niemand dürfe getauft werden, außer in dem Alter, in dem Christus getauft wurde, oder erst in der Todesstunde, gelte das Anathem.“³⁹ Das Konzil von Trient verteidigte dadurch das katholische Verständnis der Heilsnotwendigkeit der Taufe für alle Altersstufen, und grenzte sich von den Reformatoren ab, wobei es sich hier vor allem um die Abhebung von den sogenannten Anabaptisten handelt, die ihre Forderung nach der Spendung der Taufe damit begründeten, dass das Sakrament ein aktives sowie persönliches Bekenntnis zum Glauben voraussetzen hätte.⁴⁰ Als ein „Originalgewächs

³⁶ DH 1618; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

³⁷ Deutlich heißt es in Kanon 4 über das Sakrament der Taufe: „Wenn jemand sagt, die Taufe, die auch von Häretikern im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Absicht, zu tun, was die Kirche tut, gespendet wird, sei keine wahre Taufe, gelte das Anathem. DH 1617; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 685.

³⁸ In Kanon 11 wurde das Anathem dazu wie folgt verfügt: „Wenn jemand sagt, eine wahre und ordnungsgemäß gespendete Taufe müsse bei jenem wiederholt werden, der den Glauben an Christus bei den Ungläubigen verleugnet hat und sich dann zur Buße bekehrt, gelte das Anathem.“ DH 1624; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686.

³⁹ DH 1625; vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686.

⁴⁰ Die Anabaptisten stellten eine radikal-reformatorische Gruppe dar, deren hervorstechendes Merkmal die Ablehnung der Kindertaufe war. Hingegen gab es bei den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen und der katholischen Kirche keinen Dissens über die Heilsnotwendigkeit der Taufe für jede Altersstufe sowie die Beibehaltung der Kindertaufen, der ausgeräumt werden sollte. Luther beleuchtet beispielsweise in *De la captivité babylonienne* (1520) oder in seinem *Petit catéchisme* sowie *Sermons sur le baptême* die tatsächliche Situation des Christen des 16. Jahrhunderts, der am Anfang seines Lebens getauft wurde und zeitweilen zwischen Recht und Sünde hin- und hergerissen blieb. Luther bezeichnet dabei das Sakrament der

der Reformationszeit⁴¹ gehörten sie nach Walther Köhler zu einer religiösen Bewegung, die das Reich Gottes nur im kleinen Kreis zu verwirklichen sah und nur durch strenge Gemeindegelbstucht rein gehalten werden konnte, was Erwin Iserloh prägnant darstellt.⁴²

Entgegen der Auffassung⁴³, dass kleine Kinder keinen eigenen Glaubensvollzug haben bzw. leisten können und deswegen noch nicht getauft werden dürfen bzw. wieder zu taufen sind, wenn sie das Unterscheidungsalter erreicht haben (vgl. Kanones 12f.),⁴⁴ schrieb das Tridentinum die Taufe von kleinen Kindern vor. Ferner belegte das Konzil jede gegenteilige Lehre mit dem Anathem und verbot sowohl eine Wiedertaufe als auch eine Befragung von heranwachsenden Kindern, indem es in Kanon 14 festhielt: „Wenn jemand sagt, solche getauften Kinder müssten, sobald sie herangewachsen sind, gefragt werden, ob sie für gültig erklären wollen, was die Pat:innen in ihrem Namen bei der Taufe versprochen haben, und wenn sie antworten, sie wollten es nicht, dann müsse man sie ihrer eigenen freien Entscheidung überlassen und dürfe sie unterdessen durch keine andere Strafe zum christlichen Leben zwingen,

Taufe als einen Bund, den Gott mit dem Sünder schließt. Nach seiner Auffassung wird die Sünde in der Taufe zerstört und mit der Gerechtigkeit bedeckt. Der Mensch übernimmt die Verpflichtung, täglich der Sünde zu widerstehen. Mit der Taufe beginnt diese doppelte Arbeit in jedem Getauften. Calvin greift diese dynamische Sichtweise Luthers auf, der das christliche Leben als tägliche Taufe sowie als Beginn einer Dynamik darstellt, die sich durch die ganze Existenz entfaltet. Calvin vertrat die Auffassung, dass die Taufe als Wiedergeburt eine fortwährende Abtötung und Belebung ist. Sie ist das Werk des Heiligen Geistes im Getauften. Daher geht es – bis auf die theologischen Spitzenfeinheiten und Dissensen zum Bußwesen – sowohl bei den Reformatoren als auch bei der katholischen Kirche grundsätzlich um eine dynamische Konzeption der Taufe und ihrer Heilsnotwendigkeit für alle Altersstufen. Vgl. Martin Luther, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, übersetzt von MURNER, TH., *Bearbeitung in der Altenburger Lutherausgabe von 1662*, München 1915. 49–75. ID., *Enchiridion ou Petit catéchisme (1529)*, Frankfurt 1605. 179f. CALVIN, J., *Institution Chrétienne (1541)*, III. 1249–1316.

⁴¹ Vgl. KÖHLER, W., *Die Zürcher Täufer*, in *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, Ludwigshafen 1925. 48–64, 48.

⁴² Vgl. ISERLOH, E., *Der Kampf um das Verständnis der Freiheit des Christenmenschen*, in ISERLOH, E. – GLAZIK, J. – JEDIN, H. (Hrsg.), *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*, Freiburg 1967. 115–216, 184.

⁴³ Dass nicht nur Erwachsene, sondern auch neugeborene Kinder getauft werden, ist in der westlichen Kirche bereits für den Beginn des dritten Jahrhunderts bei Cyprian und in der Kirchenordnung Hippolyts sicher bezeugt. Ausdrücklich bestritten wurde die Wirksamkeit der Kindertaufe auch durch einige Vertreter der Reformation, und zwar im Gegensatz zu Martin Luther, der auf der Kindertaufe bestand. Das Konzil von Trient lehnte nachdrücklich diese Bestrebungen ab und forderte weiterhin die Taufe der Säuglinge. Es betonte, dass auch für sie die Aussage von der Taufe zur Vergebung der Sünden anzuwenden ist (DH 1514). Auch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (SC 68 und 69) sowie in der Ordnung zur Feier der Kindertaufe, in der Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. September 1970 und im Synodenbeschluss „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ (Nr. 3.1.1) wird die Kindertaufe verlangt, vgl. DBK, *Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder*, Bonn 1979. 8.

⁴⁴ Vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 686.

außer dass sie vom Empfang der Eucharistie und der anderen Sakramente ferngehalten werden, bis sie zur Vernunft kommen, gelte das Anathem.“⁴⁵ Daher konstatiert Albert Houssiau und erklärt: „Le decret tridentin concernant le baptême est surtout dirigé contre les positions des anabaptistes.“⁴⁶ Houssiau widmet sich ausführlich der gemeinsamen Auffassung der Reformatoren und der katholischen Kirche über die Theologie der Taufe und die Heilsnotwendigkeit dieses Sakraments, zeigt aber zugleich den Unterschied zu den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen, der überwiegend in der Rechtfertigungslehre besteht. Das Tridentinum akzeptierte nämlich Luthers *totus iustus et totus peccator* nicht. Folgerichtig argumentiert Houssiau, dem Konzil zustimmend: „La divergence à l’égard des Réformateurs se manifeste plutôt à propos de la justification. Le Concile n’admet pas le totus iustus et totus peccator de Luther. Si l’homme est justifié au moment du baptême, il ne reste plus de péché en lui; la justification coïncide exactement avec la sanctification ou la grâce. Cependant, le concile admet l’idée d’une croissance de la sanctification : Il n’y a qu’une justice ou sainteté, celle du Christ qui est donnée en nous selon notre disposition initiale et notre continue coopération; et ce que nous acquérons ainsi, c’est encore du Christ que nous le recevons.“⁴⁷

Das Tridentinum statuierte die Kinder als potenzielle Empfänger der Taufe, bekräftigte die herausragende Stellung der Taufe aufgrund der Heilsnotwendigkeit und als Grundlage aller übrigen Sakramente, ging aber nicht auf die Verpflichtung der Eltern ein, ihre Kinder innerhalb der ersten Lebenswochen taufen zu lassen.⁴⁸ Damit hat das Konzil keine neuen richtungsweisenden

⁴⁵ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686; vgl. DH 1627.

⁴⁶ HOUSSIAU, A., *Le baptême dans la tradition vivante de l’Église*, in HOUSSIAU, A. – RIES, J. – GIBLET, J. – DE CLERCK, P., *Le baptême dans l’existence chrétienne*, Bruxelles 1983. 73–90, 87.

⁴⁷ *Ibid.*, 87.

⁴⁸ In der Neuzeit und insbesondere nach dem Konzil von Trient ist die theologische Begründung der Kindertaufe weitgehend akzeptiert. Es ist eine Pflicht der Eltern, die Kinder möglichst früh taufen zu lassen. Die rechtlichen Regelungen, die in dieser Periode ergangen sind, betrafen vor allem die Frage, wie es sich mit der Taufe von Kindern, deren Eltern selbst ungetauft oder nicht-katholisch waren, verhält. Vor allem hat sich Papst Benedikt XIV. der Materie angenommen. Dieser Papst hat in drei Enzykliken Rechtsvorschriften dazu vorgelegt. Grundsätzlich anerkennt Benedikt das Recht der Eltern, über die Taufe der Kinder zu entscheiden. Demnach dürfen Kinder von Nichtkatholiken nicht gegen den Willen der Eltern oder auch nicht ohne Wissen der Eltern getauft werden. Von diesem Grundsatz gibt es allerdings Ausnahmen: die erste Ausnahme ist die Todesgefahr; unter diesen Voraussetzungen kann ein Kind auch ohne Wissen bzw. ohne Zustimmung der Eltern getauft werden. Im Hintergrund dieser Regelung steht das Prinzip der Heilsnotwendigkeit der Taufe; das ewige Heil des Kindes hat in diesem Fall Vorrang vor dem Elternrecht. - Weitere Ausnahmen sind der Fall, dass die Eltern das Kind ausgesetzt haben oder, dass sich das Kind aus anderen Gründen nicht mehr in der Gewalt/Obhut der Eltern befindet. Unter diesen Voraussetzungen (Wiederholung) ist das Elternrecht gleichsam ausgesetzt. Theologisch schwierig ist die Frage, wie Kinder aus konfessionsverschiedenen Ehen (rechtlich) zu behandeln sind. Hier treffen die Pflicht des katholischen Teils, für die katholische Taufe des Kindes zu sorgen, und der Respekt vor dem Elternrecht des nicht-katholischen Partners aufeinander. Die rechtlichen Regelungen, die gleichfalls Papst Benedikt XIV. traf, sehen vor, dass eine

Überlegungen vorgetragen, sondern das, was von der Antike bis zur mittelalterlichen Theologie entwickelt wurde, bestätigt und mit seiner Autorität versehen. Benedikt Kranemann führt die katholische Tradition der Kindertaufe an und erkennt: „Die Taufe wurde seit Jahrhunderten fast ausschließlich als Säuglingstaufe begangen, als Abwaschung von der Erbsünde verstanden und wegen des Seelenheils des Kindes möglichst rasch nach der Geburt gespendet. Von den Juden abgesehen, war die Bevölkerung christlich getauft.“⁴⁹ Die Betonung der Kindertaufe führte in der Folge dazu, dass sich eine Entwicklung, die sich schon im Mittelalter abgezeichnet hatte, nun auch in den liturgischen Büchern niederschlug, die nach dem Konzil von Trient neu herausgegeben wurden. Während zumindest theoretisch die liturgische Ordnung bis dahin von der Erwachsenentaufe ausgegangen war, wurde die Kindertaufe gleichsam auch zur Regelform des oben genannten Sakraments in den liturgischen Büchern.⁵⁰ Wichtig ist zu betonen, dass sowohl der Katechismus als auch das

Taufe auch gegen den Willen des nicht-katholischen Elternteils möglich ist. Im Übrigen muss sowohl in diesem Fall als auch bei der Taufe von Kindern, deren beide Elternteile nicht katholisch sind, die begründete Aussicht auf eine katholische Erziehung bestehen, damit die Taufe gespendet werden darf. Analog zu den Prinzipien, die bezüglich der Kindertaufe aufgestellt wurden, gehen die rechtlichen Regelungen dieser Periode davon aus, dass Erwachsene, die geistig beeinträchtigt sind, die Taufe empfangen dürfen, auch wenn sie zu einem eigenen Willensakt nicht fähig sind. Auch in solchen Fällen steht das Prinzip der Heilsnotwendigkeit der Taufe über anderen Argumenten, die gegen eine Spendung der Taufe vorgebracht werden können. Vgl. BENEDICTUS XIV, Ep. *Postremo mense* (28 feb. 1747): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (eds.) *Codicis iuris canonici fontes*, II. Roma 1948. 62-91. Benedictus XIV, Ep. *Probe* (15 dec. 1751): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (eds.) *Codicis iuris canonici fontes*, II. 344-354.

⁴⁹ KRANEMANN, B., *Liturgien unter dem Einfluss der Reformation*, in BÄRSCH, J. – KRANEMANN, B. – HAUNERLAND, W. – KLÖCKNER, M. (Hrsg.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Münster 2018. I. 425–479, 430.

⁵⁰ In der Antike und im Mittelalter wurde die Taufe vielfach in eigenen Baptisterien gefeiert. An der ursprünglichen Absonderung des Taufortes von der eigentlichen Kirche wurde auch in der Neuzeit insofern festgehalten, als die Taufe zumindest an größeren Kirchen in eigenen Taufkapellen oder Oratorien gespendet wurde. Eine Neuordnung der Taufspendung erfolgte durch das *Rituale Romanum* von 1614, das natürlich verschiedene Vorläufer hatte, die regional in Gebrauch waren. Papst Paul V. hat dieses *Rituale* promulgiert, allerdings den Gebrauch in der lateinischen Kirche nicht zwingend vorgeschrieben. Das *Rituale Romanum* sah folgende Ordnung vor: es wurde von einer Zweiteilung der Taufordnung ausgegangen. Die Elemente der Erwachsenentaufe sind: die Begegnung des Klerus mit den Taufbewerbern am Eingang der Kirche; daran schließt sich sofort das Abschwören an das Böse an und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Zum Eröffnungsteil gehören auch die Bezeichnung der Sinne und Exorzismen. Der Einleitungsteil schließt mit einer Oration, und dann werden die Bewerber in die Kirche geführt. Es werden ihnen das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser anvertraut; es schließt sich die Befragung nach dem Namen, dem Begehren sowie nach der Bereitschaft zum Empfang der Taufe an. Im Anschluss daran folgen der Effata-Ritus, eine weitere Abschwörung an das Böse und die Salbung mit dem Katechumenenöl. Beim Wasserritus wird das Übergießen zur Grundform. Allerdings ist auch die Taufe durch Untertauchen weiterhin möglich. Es folgen die Salbung des Scheitels, die Überreichung des Taufkleides und der brennenden Kerze sowie die Schlussriten. Wenn der Bischof anwesend ist, erfolgt gleich die Firmung. Dann schließt sich

Rituale Romanum aus dem Jahr 1614 einen klar abgegrenzten Ritus der Kindertaufe im Unterschied zur Erwachsenentaufe aufweisen.

2. Die Rechtswirkungen der Taufe

Eine der vom Konzil von Trient festgelegten Bestimmungen in den Kanones über das Sakrament der Taufe bezieht sich auf die klaren Verpflichtungen und Rechte, die aus der Taufe hervorgehen. Schon für das Tridentinum, das streng genommen in den oben genannten Kanones nur die sakramentale Taufe und nicht z.B. die Begierdetaufe behandelte, galt – so wie es heute noch geltendes Recht ist –, dass der Mensch durch die Taufe Person in der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen wird. Sie wird dadurch in die kirchliche Rechtsgemeinschaft aufgenommen. Das Konzil verfügt in Kanon 7, dass die Getauften sowohl zum Glauben als auch zur Beobachtung des gesamten Gesetzes Christi verpflichtet sind. Die mit der Taufe erfolgte Bindung an die Kirche ist nicht nur unwiderruflich, sondern ruft Rechte und Pflichten hervor, sodass der Getaufte auf immer den Gesetzen und Geboten der Kirche unterworfen bleibt. Trient erklärte: „Wenn jemand sagt, die Getauften seien frei von allen Geboten der heiligen Kirche, die geschrieben oder überliefert sind, so dass sie diese nicht beobachten müssten, es sei denn, sie wollten sich freiwillig unterwerfen, gelte das Anathem.“⁵¹ Negativ forderte das Tridentinum durch das Anathem die Christen eindringlich auf, verurteilte Ansichten nicht zu übernehmen. Positiv aber kann festgehalten werden, dass das Konzil die aus der Taufe hervorgegangene Rechtswirkungen betont. Diese umfasst nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten. Kanonistisch gilt daher, dass die Rechtsfolge der Taufe in ihrem gültigen Empfang wurzelt.⁵² Im Katechismus von Trient wird diese fundamentale Rechtserkenntnis unmissverständlich formuliert, wenn die Taufe als die unerlässliche Voraussetzung für die anderen Sakramen-

die Feier der Eucharistie an, wenn es von der Tageszeit her möglich ist. Die Absetzung des Rituals der Kindertaufe von jenem der Erwachsenen zeigt sich darin, dass die Kindertaufe eine Art verkürzten Ritus darstellt. Es werden einige Elemente aus dem Erwachsenenritus weggelassen. Im deutschen Sprachgebiet gibt es diözesane Ritualien, die verschiedene Varianten im Taufritus kennen. In den Ritualien spielt die Landessprache eine gewisse Rolle. Vgl. SPITAL, H. J., *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*, Münster 1968. 183f.

⁵¹ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 686. DH 1621.

⁵² Vgl. MECKEL, TH., *Die Tria-Munera-Lehre in Konzil und Codex*, in GRAULICH, M. – MECKEL, TH. – PULTE, M. (Hrsg.), *Ius canonicum in communionem christifidelium. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heribert Hallermann*, Paderborn 2016. 115–148, 115.

te gilt.⁵³ Das Recht auf die weiteren Sakramente der katholischen Kirche ergibt sich daher aus dem gültigen Empfang der Taufe.

Ebenso deutlich wird die Rechtsfolge der Taufe nach dem Konzil von Trient bei Bryan D. Spinks, der die Wirkung der Sakramente im Allgemeinen beleuchtet und besonders im Zusammenhang mit der Taufe, erklärt: „The effect of sacraments is to give sanctifying grace, and in certain sacraments a character is sealed. So, in baptism, when we are washed in the sacred font His grace is infused into our souls, and it qualifies us to receive other sacraments.“⁵⁴ Zudem müssen die vorgeschriebenen Voraussetzungen erfüllt werden, damit die Sakramente der Kirche gespendet werden können. Dabei handelt es sich sowohl um Eignungskriterien vor dem Empfang als auch um die danach mit dem katholischen Glauben verbundene sowie zu verwirklichende Lebensführung. Als Rechtsträger im Sinne des kirchlichen Rechts sind die Getauften teilhaft aller Rechte und Pflichten, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben. Allerdings können sie die ihnen mit der Taufe zugestandenen Rechte verlieren, wenn sie sich nicht an die zu erfüllenden Pflichten halten.

3. Der Taufspender

Grundsätzlich beinhalteten die in der 7. Sitzung des Konzils verabschiedeten Kanones über das Sakrament der Taufe keine ausdrücklichen Bestimmungen zum Taufspender, was aber nicht bedeutet, dass darüber nichts statuiert wurde. Denn die Frage der Zuständigkeit des Spenders hängt mit der Entwicklung der verfassungsrechtlichen Normierung der Pfarrei zusammen. Diesbezüglich sind dem Tridentinum die wesentlichen rechtlichen Merkmale und gleichsam eine entsprechende Gesetzgebung zu verdanken, die die Entwicklung der Normen von der Antike über das gesamte Mittelalter bis hin zur Neuzeit würdigte und im Bereich der Taufspendung die Richtung der Reservierung des Taufrechts zugunsten der Pfarrei anzeigte.⁵⁵ Die von Trient eingeführte Verpflich-

⁵³ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer* (Hrsg. von PIUS V. und KLEMENS XIII., deutsche Übersetzung), Kirchensieg 1970. 134.

⁵⁴ SPINKS, B. D., *Early and Medieval Rituals and Theologies of baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Yale 2005. 154.

⁵⁵ Das Vorrecht des Pfarrers wird deutlich in der 24. Sitzung des Tridentinums, wenn vor allem im Zusammenhang mit der Eheschließung nach dem Beschluss des Konzils festgehalten wird: „Von keinem anderen als vom Pfarrer selbst oder vom Ordinarius kann die Erlaubnis zur Spendung des genannten Segens einem anderen Priester gegeben werden, und zwar ungeachtet irgendeiner Gewohnheit, sei sie auch unvordenklich, die eher ein Missbrauch genannt werden muss, oder irgendeines Privilegs.“ (Kanon 1) Dass Trient die Organisationsstruktur, die Feier und Verwaltung der Sakramente und insbesondere die katholische Eheschließung noch enger zu bestimmen und in die Zuständigkeit des Pfarrers bzw. des Ordinarius legen wollte, zeigt sich dadurch, dass das Konzil eine widerrechtliche Handlung mit der Strafe der Suspension wie folgt androhte: „Pocht ein Pfarrer oder ein anderer Priester, sei er Ordens- oder Weltpriester, auch

tung zur Führung von Pfarrbüchern stellte eine unmissverständliche Zuständigkeit des Pfarrers für die Spendung und Verwaltung der Sakramente, und insbesondere für die Spendung der Taufe und die Eheschließungsfeier dar. Heribert Hallermann ist daher zuzustimmen, wenn er konstatiert: „Hinsichtlich der Sakramendisziplin und der aus dem Sakramentenempfang erwachsenden Rechtsfolgen ist die durch das Konzil von Trient erfolgte verpflichtende Einführung des Ehebuches und des Taufbuches besonders bedeutsam.“⁵⁶ Die kanonistische Doktrin verteidigte das Taufrecht des Pfarrers und begründete dies damit, dass die Taufe die Eingliederung in die Kirche bedingte und somit nicht nur eine liturgische Handlung, sondern zugleich einen Rechtsakt darstellte, mit dem wichtige Wirkungen verbunden waren. Daher dürfe er nur von einem Amtsträger vollzogen werden, der kraft seiner Weihe auch zur Ausübung von Jurisdiktion befähigt ist und der als Pfarrer ein dem Akt gemäßes Kirchenamt innehat.⁵⁷ Daraus ergab sich die Konsequenz, dass Priester, die nicht Pfarrer waren, grundsätzlich unerlaubt taufeten, wenn sie nicht entsprechend bevollmächtigt wurden.

Für die Spendung der Taufe wurde in Kanon 2 der 24. Sitzung von Trient über die Ehereform der Pfarrer als erster Verantwortlicher normiert. Er hatte nämlich dafür zu sorgen, dass das Eehendernis der geistlichen Verwandtschaft, das durch die Taufe zwischen Täufling und Paten entstand, durch eine sorgfältige Prüfung vor der Spendung der Taufe und die Führung des Tauf- sowie des Ehebuches (vgl. Kanon 1)⁵⁸ möglichst ausgeschlossen werden sollte. Auf diese Weise konnten ungültige Ehen wegen des Eehendernisses der geistlichen Verwandtschaft vermieden werden. Aus den Kanones 1 und 2 ergaben sich daher die zuständigen ordentlichen Spender der Taufe, nämlich der Bischof und der Pfarrer.⁵⁹ Denn zur Betonung der Stellung des Bischofs, zur

wenn es ihm aufgrund eines Privilegs oder einer unvordenklichen Gewohnheit erlaubt ist, darauf, die Verlobten einer anderen Pfarrei ohne die Erlaubnis ihres Pfarrers zu trauen oder zu segnen, dann bleibt er *ipso iure* solange suspendiert, bis er vom Ordinarius des Pfarrers, der bei der Trauung hätte anwesend sein sollen oder von dem der Segen hätte empfangen werden müssen, losgesprochen wird.“ (Kanon 1) Zur Spendung der Taufe wurde ebenfalls in Kanon 2 der Pfarrer als erster Verantwortlicher normiert, der dafür sorgen musste, dass das Eehendernis der geistlichen Verwandtschaft, das durch die Taufe zwischen Täufling und Paten entstand, durch die Führung des Registers möglichst auszuschließen ist, um auf diese Weise ungültige Ehen zu vermeiden. Vgl. HALLERMANN, H., *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis*, Paderborn 2004. 61.

⁵⁶ *Ibid.*, 61.

⁵⁷ Vgl. SCHMALZGRUEBER, F., *Sponsalia et Matrimonium, seu Decretalium Gregorii IX. Pont. Max. liber IV*, Dillingen 1762 (Erstauflage 1716), tit. VI, nn. 136–151.

⁵⁸ Das Tridentinum verfügte nämlich in Kanon 1 über die Ehereform: „Der Pfarrer führt ein Buch, in dem er die Namen der Eheleute und Zeugen sowie Tag und Ort der Eheschließung niederschreibt, und verwahrt es sorgfältig bei sich.“ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III, 756.

⁵⁹ Der Katechismus von Trient beantwortete die Frage „Wer die Taufe ausspenden kann“ und hält fest: „Nun aber scheint es nicht nur nützlich, sondern notwendig anzugeben, von welchen Spen-

Konsolidierung der Pfarrorganisation sowie des Pfarramtes und durch die Verwaltung der oben genannten Sakramendisziplin, die das Konzil von Trient vorgenommen hatte, trat auch eine Beschränkung der Taufberechtigung und es verstärkte sowie verdeutlichte sich der Vorrang des Bischofs als des ersten Hirten und Spenders der Taufe in seinem Bistum sowie des Pfarrers in dem Maße, in dem die Pfarrorganisation stabil eingerichtet worden war.⁶⁰ Im Vergleich zum Taufrecht des Pfarrers stellte sich die Zuständigkeit des Bischofs zur Spendung der Taufe in seiner Diözese als rechtlich unproblematisch dar und brachte gleichzeitig eine regionale Begrenzung des Taufrechts mit sich. Außerhalb des Bistums war die Zustimmung des zuständigen Oberhirten erforderlich.⁶¹

Eine gesonderte Situation bezüglich des Taufspenders war in den Missionsgebieten gegeben. Den Missionaren wurde nämlich das Taufrecht für jene Gebiete eingeräumt, in denen eine Pfarrorganisation nicht existierte.⁶² In der Regel kam das Recht Ordenspriestern zu, denen eine apostolische Präfektur oder ein apostolisches Vikariat anvertraut war. Denn an sich hatten sie nach Kanon 1 der 24. Sitzung über die Ehereform weder in ihren eigenen Häusern noch sonst irgendwo das Taufrecht. Insofern wies ihnen die erteilte Taufbefugnis ein besonderes Vorrecht zu, weil diese Missionare die Seelsorge im Namen des Papstes erfüllten.⁶³ Nur deshalb konnten sie das Taufrecht erhalten. Mit der Errichtung einer Pfarrei war das Recht erloschen. Den Ordensmissionaren oblag das Taufrecht folgerichtig als ordentliche Taufspender nur in den Gebieten, in denen noch keine Pfarreien eingerichtet waren. Zu beachten ist, dass die Ausübung des Taufrechts durch den Pfarrer einer stabil organisierten Pfarrei nicht überall und jederzeit leicht möglich war.⁶⁴ Auch nach dem Tridenti-

dem dieses Sakrament vollzogen wird, damit einerseits diejenigen, welchen dieses Amt vorzüglich anvertraut ist, dasselbe heilig und gewissenhaft zu besorgen trachten; und damit andererseits niemand gleichsam seine Grenzen überschreitend, in ein fremdes Gebiet zur Unzeit eintrete oder übermütig einbreche, da der Apostel ermahnt, dass in allem Ordnung zu beobachten sei. Daher sollen die Gläubigen belehrt werden, dass deren Stufenfolge eine dreifache ist; und zwar sind auf die erste Stufe die Bischöfe und die Priester zu stellen, denen es gegeben ist, dieses Amt von Rechts wegen nicht durch eine außerordentliche Vollmacht, zu üben. Denn ihnen wurde in den Aposteln von Herrn der Auftrag gegeben: Gehet hin und taufet.“ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 130.

⁶⁰ Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV: *Das Katholische Kirchenrecht der Neuzeit*, München 1966. 44f.

⁶¹ Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 44.

⁶² Vgl. PULTE, M., *Das Missionsrecht: ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts. Rechtliche Einflüsse aus den Missionen auf die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung der lateinischen Kirche*, Steyler 2006. 234–238.

⁶³ Vgl. *Ibid.*, 235–236.

⁶⁴ Zu nennen sind hier beispielsweise auch Pfarrer bedeutender Mutterpfarreien, Archidiacone oder Leiter von Personalpfarreien, die die Berechtigung zur Taufe zu beanspruchen oder sogar zu usurpieren versuchten. Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 44. PULTE, M., *Das Missionsrecht*, 235–236.

num sprachen sich die römischen Behörden⁶⁵ jedoch dafür aus und förderten im Allgemeinen das Taufrecht des Pfarrers.

Beim Diakon als Taufspender ist grundsätzlich festzuhalten, dass der Katechismus von Trient ihm nach dem Bischof und dem Priester den zweiten Rang wie folgt einräumt: „Die zweite Stelle unter den Spendern nehmen die Diakone ein, von welchen sehr viele Aussprüche der heiligen Väter bezeugen, dass sie ohne Erlaubnis des Bischofs oder des Priesters dieses Sakrament nicht spenden dürften.“⁶⁶ In der Tat wurde der Diakon als ordentlicher Spender der Taufe immer mehr zurückgedrängt. Das hängt zum einen damit zusammen, dass mit der Stellung des Bischofs und des Pfarrers als ordentliche Taufspender schon der einfache Priester in die Position eines außerordentlichen Spenders des Sakraments gedrängt wurde. Umso weniger konnte ein Diakon als Taufspender in Betracht kommen. Die kanonistische Doktrin untermauerte diese Position dadurch, dass der Diakon wegen fehlender Priesterweihe nicht die genügende Fähigkeit zur Ausübung von Jurisdiktion besitze.⁶⁷ Es wurde allerdings nicht völlig ausgeschlossen, dass der Diakon unter besonderen Voraussetzungen und mit Erlaubnis oder Beauftragung die feierliche Taufspendung vornehmen konnte. Nicht einig waren sich die Autoren⁶⁸ über die Frage, ob der Diakon stets nur außerordentlicher Spender des Sakraments sein könne, oder ob er aufgrund seiner Weihe auch als ordentlicher Spender in Betracht komme.

Als Spender der Nottaufe kamen gemäß der alten Rechtstradition alle Menschen in Frage. Der Katechismus von Trient spricht von der „letzten Stufe“

⁶⁵ Die im Konzil von Trient verabschiedete Rechtsstellung der Pfarrei und deren eigener Hirten setzte sich durch und wurde insofern von der Römischen Kurie besonders getragen und unterstützt, als 1891 die Konzilskongregation entschied, dass in allen Pfarrkirchen ein Taufstein aufgestellt werden müsse. Dadurch wurde deutlich sichtbar gemacht, dass die Taufe zur Pfarrei gehört. Vgl. GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (eds.) *Codicis iuris canonici fontes*, VI. Roma 1962. 707–713.

⁶⁶ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 130.

⁶⁷ Der Katechismus von Trient betonte beispielsweise im Zusammenhang mit dem Priester als ordentlichem Spender im Unterschied zum Diakon, dass die Priester dieses Amt von Rechts wegen ausüben. Daher konnten sie auch in Gegenwart des Bischofs die Taufe spenden: „Denn da sie eingesetzt sind,“ – so das Tridentinum –, „um die Eucharistie zu konsekrieren, welche das Sakrament des Friedens und der Einheit ist: so war es entsprechend, dass ihnen die Gewalt gegeben ward, alles das zu verwalten, wodurch notwendigerweise ein jeder dieses Friedens und dieser Einheit teilhaftig werden kann.“ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 130.

⁶⁸ Der Hinweis auf eine Spendung der Taufe ohne feierliche Zeremonien bezieht sich z.B. nicht auf den Diakon im Katechismus von Trient, sondern nur auf die außerordentlichen Spender. Hingegen erwähnt Hermann Josef Spital unterschiedliche Rituale, in denen Diakone nur mit Vollmacht feierliche Zeremonien der Taufe durchzuführen hatte. Vgl. *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 130. SPITAL, H. J., *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*, Münster 1968. 183f.

und grenzt sie damit von den Bischöfen und Priestern sowie von den Diakonen ab, die die erste und zweite Stufe der Spender bilden.⁶⁹ Das Konzil von Trient bestimmte aber in seinem Katechismus für diesen Fall eine gewisse Reihung. Demnach waren die erstberufenen Spender der Nottaufe die ordentlichen Spender, das heißt der Bischof, der Pfarrer und andere Priester, schließlich andere Kleriker, die Katholiken eher als die Nichtkatholiken, die Getauften eher als die Nichtgetauften, schließlich Verwandte oder andere Personen eher als die Eltern. Auch Männer hatten einen Vorrang vor den Frauen. Allerdings kam eine Hebamme unter Umständen besonders als Taufspenderin infrage. Den Pfarrern war aufgetragen, dafür zu sorgen, dass die Gläubigen eine genügende Kenntnis über die Art und Weise der Taufspendung besaßen, denn für den Fall der Nottaufe sollten sie fähig sein, diese auch formgerecht zu vollziehen.⁷⁰

Auch wenn die Möglichkeit einer Taufspendung durch Nichtkatholiken grundsätzlich anerkannt war, wurde doch über die Gültigkeit solcher Taufen diskutiert. Das Konzil von Trient hatte verlangt, dass die gültige Taufe einer entsprechenden Intention des Spenders bedürfe.⁷¹ Hier setzte die Diskussion ein. Man fragte sich, ob und inwieweit ein Ungetaufter oder ein Häretiker die Intention für eine gültige Taufe aufbringen könne.⁷² Natürlich musste auch diese vom Nichtkatholiken gespendete Nottaufe formgerecht sein, das heißt: Übergießen mit Wasser und trinitarische Taufformel.⁷³ Einen besonderen Fall stellten Konversionen zum katholischen Glauben aus christlichen Sekten dar, bei denen die Gültigkeit der Taufspendung zweifelhaft war. In solchen Fällen konnte die formgerechte Spendung der einzelnen Taufe geprüft bzw. eine bedingungsweise Taufe vorgenommen werden. Schon bei der im Katechismus von Trient dazu verankerten Formel zeigte sich das unbestrittene Verbot der Wiedertaufe, das sowohl bei den Theologen als auch bei den kirchenrechtlichen Fachleuten Konsens war, wenn sie wie folgt lautete: „Wenn du getauft bist, so taufe ich dich nicht wieder; wenn du aber noch nicht getauft bist,

⁶⁹ Im Katechismus von Trient ist verankert: „Die letzte Stufe bilden diejenigen, welche im Drange der Not ohne feierliche Zeremonien taufen können, wozu alle gerechnet werden, auch aus dem Volk, seien es Männer oder Frauen, zu welcher Sekte sie auch immer sich bekennen mögen. Denn auch den Juden und Ungläubigen und Ketzern ist, wenn die Not drängt, dieses Amt gestattet; wofern sie die Absicht haben, das zu tun, was die katholische Kirche bei einer solchen Verrichtung tut.“ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 130f.

⁷⁰ Vgl. *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 131.

⁷¹ Vgl. *Ibid.*

⁷² Ausführlich behandelt Martin Rehak die Lehre von der Intention in rechtsgeschichtlicher Perspektive, in: REHAK, M., *Die Intention bei der Sakramentspendung und das kanonische Recht*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 188 (2021) 467–487, hier 469–477.

⁷³ Vgl. *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 126–129.

so taufe ich dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁷⁴ Das Tridentinum erklärte daher: „Es glaube aber niemand, dass die Taufe von der Kirche wiederholt wird, wenn sie jemand, von dem es ungewiss ist, ob er zuvor getauft worden war, mit Anwendung der oben genannten Taufformel das Sakrament erneuert zu spenden versucht.“⁷⁵ Folgerichtig wird im Katechismus nach dem Beschluss von Trient bekräftigt, dass die bedingungsweise Taufe nicht immer ohne jeden Unterschied anzuwenden war: „Denn diese Form der Taufe ist nach der Bestimmung des Papstes Alexander nur bei jenen zulässig, bei welchen, nach genau angestellter Untersuchung, ein Zweifel übrig ist, ob sie die Taufe in rechter Weise empfangen haben; sonst aber ist es niemals erlaubt, jemand die Taufe, wenn auch mit dem Zusatz, wiederholt zu erteilen.“⁷⁶ Über die Vornahme einer bedingungsweisen Taufe gab es seitens der partikularen Gesetzgeber aufgrund der regional unterschiedlichen Umstände auch unterschiedliche Weisungen,⁷⁷ was Bryan D. Spinks wie folgt erklärt: „The summary of the ritual which the Catechism gave did indeed cover the ceremonial common to the many Western diocesan rituals, and avoided having to deal with the minute variations of formulae and precise sequence. The Tridentine rite of baptism did not appear until 1614. In theory, any diocesan or monastic rite which could show an antiquity of more than two hundred years, could *continue to enjoy its distinctive rites*. In practice, over a period of time, many dioceses abandoned their own usage and adopted the common Tridentine form. The rite, though not specifically for infants, certainly envisaged infants as the main candidates.“⁷⁸

4. Das Patenamnt

Den Dienst des Paten bzw. der Patin behandelt das Konzil von Trient ausdrücklich im Zusammenhang mit dem Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft und verfügt im Kanon 2 der 24. Sitzung über die Ehereform, „dass nach den Bestimmung der heiligen Kanones nur eine Person, Mann oder Frau, oder höchstens ein Mann und eine Frau den Täufling aus der Taufe heben“⁷⁹.

⁷⁴ *Ibid.*, 144.

⁷⁵ *Ibid.*, 144.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Vgl. TORQUEBIAU, P., *Baptême en Occident*, in NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, II. Paris 1935. 110–174. KRETSCHMAR, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Der Taufgottesdienst*, Kassel 1970. 1–348. SPITAL, H. J., *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*, 177–180. GÖPFERT, F. A., *Bedingungsweise Wiederholung der Taufe*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 43 (1890) 628f.

⁷⁸ SPINKS, B. D., *Early and Medieval Rituals*, 155f.

⁷⁹ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, III. 757.

Die oben genannte Einschränkung stellte ein Mittel dar, mit dem das Tridentinum die Weiterausbreitung des Ehehindernisses der geistlichen Verwandtschaft durch rechtmäßige Ehebündnisse verhindern sollte.

Der Katechismus nach dem Beschluss des Tridentinums bestimmte das Profil des Paten bzw. der Patin und unterstrich, „dass sie vor allem diesem Gesetze verpflichtet sind, sich ihre geistige Kinder stets angelegen sein zu lassen und für das, was zu einem christlichen Lebenswandel gehört, emsige Sorge zu tragen, damit jene sich als solche in ihrem ganzen Leben bewähren, wie sie im feierlichen Ritus sein zu wollen gelobt haben“⁸⁰. Wichtig war, dass nicht jeder und jede ohne Auswahl zum Patenamnt zugelassen werden durfte. Im *Rituale Romanum*⁸¹ wurde die Pubertät als Mindestalter für die Zulassung zur Patenschaft genannt. Außerdem mussten Bewerber für das Patenamnt das Sakrament der Firmung empfangen haben.⁸² Abgesehen von den leiblichen Eltern, denen die Patenschaft untersagt war, damit dadurch umso deutlicher hervortrete, wie weit diese geistliche Erziehung von der leiblichen verschieden ist, waren Ketzer, Juden und Ungläubigen von diesem Amt gänzlich zurückzuweisen und durften nicht zugelassen werden.⁸³

Ebenso war nichtkatholischen Christen, aber auch Katholiken, die sich eine Kirchenstrafe zugezogen haben, die Patenschaft untersagt. Auch Kleriker und Ordensleute konnten nicht ohne weiteres die Patenschaft übernehmen. Entsprechend dem Ausschluss von Nichtkatholiken vom Patenamnt bei einer katholischen Taufe war auch den Katholiken verboten, bei nichtkatholischen Taufen als Paten zu fungieren. Einen gewissen Ersatz für das Patenamnt bot die Taufzeugenschaft, die im Falle der Unmöglichkeit der Zulassung als Pate angewendet werden konnte. Allgemein wurde aber bestimmt, dass die Taufe auch ohne Paten gespendet werden kann, wenn geeignete katholische Personen nicht zur Verfügung stehen.

5. Der Ort und die Zeit der Taufe

Die alte Kirche kannte sehr feste Vorgaben, was Ort und Zeitpunkt der Taufspendung angeht. Taufort war die Bischofskirche und der Tauftermin das Osterfest. Diese Gepflogenheiten wurden aufgrund praktischer Erfordernisse

⁸⁰ *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 134.

⁸¹ *Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi iussu editum atque a felicis recordationis Benedicto XIV. Auctum et castigatum, in quo, quae parochis ad administrationem sacramentorum, benedictiones et coniurationes necessaria censentur, accuratae sunt posita*, Vindobonae 1848. 15.

⁸² Vgl. PAARHAMMER, H., *Die Patenschaft und ihre rechtsgeschichtliche Entwicklung von der Trienter Reform bis zum CIC/1917*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 44 (1995) 166–196, 167.

⁸³ Vgl. *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 133.

immer mehr aufgeweicht. Nicht zuletzt die Kindertaufe und die Pflicht, die Kinder möglichst rasch zu taufen, brachte ein Absehen von den alten Bräuchen mit sich. Der Katechismus nach dem Beschluss von Trient würdigte Ort und Zeit der Taufe in der Tradition der Kirche, beantwortete die Frage „Zu welcher Zeit soll das zur Taufe notwendige Wasser nach allgemeinem Gebrauch geweiht werden?“⁸⁴ und hielt fest: „Das Taufwasser wird geweiht, indem das Öl der geheimnisvollen Salbung beigemischt wird. Dies darf jedoch nicht zu jeder Zeit geschehen, sondern nach der Sitte der Alten werden gewisse Festtage, welche unter allen mit vollem Rechte für die feierlichsten und heiligsten gehalten werden, abgewartet, an deren Vigil das Wasser der heiligen Abwaschung bereitet wird, an welchen Tagen auch, wenn nicht die Not anderes zu tun erfordert, die Erteilung der Taufe in der Sitte der alten Kirche festgesetzt war.“⁸⁵ Im Katechismus wurde die Beibehaltung der Tradition wegen der Gefahren, die dem Leben im Allgemeinen drohen, nicht zwingend vorgeschrieben. Es gab daher in der Neuzeit keine rechtliche Einschränkung der Zeiten mehr, zu denen die Taufe gespendet werden konnte. Allerdings galten die Ostervigil und die Pfingstvigil durchaus als bevorzugte Termine für die Feier der Taufe.⁸⁶

Als Ort der Taufe war ein heiliger Ort zu wählen, das heißt eine Kirche oder Kapelle. Für die Darreichung der Sakramente sowie die Feier der Gottesdienste legte das Konzil von Trient den Akzent auf die Pfarr- und Taufkirchen, denen die Bischöfe – auch als Delegaten des Apostolischen Stuhls – einen Kirchenrektor geben sollten.⁸⁷ Jürgen Bärsch zeigt beispielsweise, dass im Hoch- und Spätmittelalter die Aufgabe der Pat:innen unter anderem darin bestand, das Kind zur zuständigen Pfarrkirche zu bringen.⁸⁸ Als bevorzugte Kirche kam daher die Pfarrkirche in Betracht. Allerdings kann man nach dem Konzil von Trient nicht von einem ausschließlichen Taufrecht der Pfarrkirchen sprechen. Denn das Taufrecht des Pfarrers galt trotz der Einführung der Bestimmung im Kanon 1 über die Ehereform nur als ein Vorrecht, das durch Ausnahmeregelungen durchbrochen werden konnte. Ferner musste das dem Pfarrer eingeräumte Vorzugsrecht nicht notwendig in der Pfarrkirche ausgeübt werden. Das Tridentinum selbst verweist auf die Taufkirche und signa-

⁸⁴ *Ibid.*, 146.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Auch unter dem Einfluss der Reformation wurde in der katholischen Kirche nur in der Osternacht und der Pfingstvigil das Taufwasser geweiht. Vgl. KRANEMANN, B., *Liturgien unter dem Einfluss der Reformation*, 431. *Der römische Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, 146.

⁸⁷ Vgl. Kanon 4 der 21. Sitzung, in: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenische Konzilien*, III, 729.

⁸⁸ Vgl. BÄRSCH, J., *Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter*, in BÄRSCH, J. – KRANEMANN, B. – HAUNERLAND, W. – KLÖCKENER, M., *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, I. Münster 2018. 329–376, 353.

lisiert damit, dass das Privileg des Pfarrers auch dort zur Anwendung kommen konnte.

Darüber hinaus spielten auch die praktischen Voraussetzungen wie das Vorhandensein eines Taufbeckens⁸⁹ eine Rolle. Die Nottaufe konnte natürlich an jedem Ort gespendet werden. Ebenfalls erfreute sich in dieser Hinsicht der Gedanke von der Heilsnotwendigkeit der Taufe einer großen Relevanz. Ferner wurden für Missionsgebiete Ausnahmeregelungen erlassen.⁹⁰ Der Katechismus nach dem Beschluss von Trient ging nicht ausdrücklich auf Haustaufen – das heißt Tauffeiern in den Privathäusern – ein. Sie waren grundsätzlich verboten. Ausnahmen gab es für Adelsfamilien. In der Praxis aber wurde die Haustaufe in weitem Umfang üblich, weil partikular viele Ausnahmen wegen der Kälte, räumlicher Entfernung von der Kirche etc. von der Pflicht, die Taufe an einem heiligen Ort zu feiern, erlassen wurden.⁹¹

6. Die Dokumentation und der Nachweis der Taufe

Das Konzil von Trient hatte die Einführung von Taufbüchern gewünscht. Dem Pfarrer oblag die Pflicht, ein eigenes Buch zu führen, in dem die Taufen eingetragen und dazu der Name des Täuflings sowie des Paten bzw. der Patin erfasst wurden. Ähnliche Bestimmungen waren vor Trient schon auf partikularrechtlicher Basis (bspw. von Synoden)⁹² erlassen worden. Durch päpstliche

⁸⁹ Für die Gestaltung des Beckens spielte Karl Borromäus eine wichtige Rolle: Die Regelungen der Mailänder Kirchenprovinz, nach denen das Becken aus Stein gefertigt, mit einem Gitter oder einem Holzdeckel abgedeckt und in der Nähe des Eingangs der Kirche aufgestellt werden sollte, wurden stilbildend. Vgl. Paolo Ostinelli, Erzbischof, Reformator, Seelenhirt. Die Pastoralvisitationen und die Interventionen von Carlo Borromeo in den Ambrosianischen Tälern des Tessins, in: DELGADO, M. – RIES, M. (Hrsg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform: Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Freiburg, Schweiz, 24.–25. April 2009*, Fribourg 2010. 7. MAYER-HIMMELHEBER, S., *Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Roma-Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung von Kirchen*, München 1984. 141–142.

⁹⁰ Vgl. Verweis (intern im Text) S. 13.

⁹¹ Vgl. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine. XV^e–XX^e siècle*, Paris 2014. 337.

⁹² Es sei beispielsweise auf Kanon 52 des IV. Laterankonzils (1215) verwiesen, vgl. HEFELE, K. J., *Conciliengeschichte*, V. Freiburg 1863. 800f. Brigitte Basdevant-Gaudemet zeigt in ihrer Untersuchung, die sich mit dem Nachweis der Taufe bereits vor Trient und darüber hinaus beschäftigt, wie sich staatliche und kirchliche Autoritäten in Frankreich dafür eingesetzt haben. Vor allem erklärt sie: „Les prescriptions canoniques en ce sens sont anciennes, mais restèrent longtemps floues. Au cours du XV^e siècle, les registres paroissiaux deviennent plus fréquents. En France, au XVI^e siècle, le pouvoir royal et les autorités ecclésiastiques légifèrent de concert et avec efficacité en ce domaine. En 1539, l'article 51 de l'ordonnance de Villers-Cotterêts ordonne au curé de tenir des registres de baptême avec mention du jour et de l'heure de la naissance, afin de pouvoir prouver la minorité ou la majorité des individus. Plusieurs conciles provinciaux

und andere kirchliche Gesetzgebung wurden die Trienter Regelungen weiterentwickelt.⁹³

Die Taufbücher dienten in erster Linie dem Nachweis der Spendung einer Taufe, die wiederum – wie Christian Klüner richtig konstatiert –, aus einer eherechtlichen Perspektive zu sehen war. Denn „die Eintragung der Paten in das Taufbuch dient der Überprüfung des Ehehindernisses der geistlichen Verwandtschaft und die Führung eines Ehebuches ist Bestandteil der verbindlich eingeführten Formpflicht, welche Rechtssicherheit schafft, eine Ehe öffentlich beweisbar macht und klandestine Ehen (Geheimehen) zu vermeiden sucht“⁹⁴. Es war aber damit zu rechnen, dass nicht alle Taufen in die Bücher eingetragen wurden. Neben der Dokumentation im Taufbuch war auch der Beweis durch Zeug:innen eine Möglichkeit, die Taufe nachzuweisen. Dazu kamen Anhaltspunkte wie die Abstammung von christlichen Eltern oder der Empfang der Firmung als Nachweis für die erfolgte Taufe in Betracht. Dabei handelte es sich um praktische Ergänzungen und Fortschreibungen der Normen, die das Tridentinum nicht verfügt hat.

7. Die Taufe und die Rituszugehörigkeit

Grundsätzlich hat sich das Konzil von Trient zur Frage der Rituszugehörigkeit nicht geäußert. Im Zusammenhang mit dem Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft und der damit verbundenen sorgfältigen Überprüfung der Pat:innen bei der Taufe hat Trient zwar dafür gesorgt, dass erstmalig Rechtssicherheit für alle an der Eheschließung beteiligten Personen besteht. „Gleichzeitig war das Dekret aber auch für neue Rechtsprobleme im Hinblick auf seinen Geltungsbereich verantwortlich“⁹⁵ – wie Susanne Ganster richtig konstatiert: „Es kam ihm nicht in allen Gebieten gleichzeitig verbindliche Rechtskraft zu, sondern galt in einer Pfarrei erst dreißig Tage nach dessen Verkündigung in der Landessprache an diesem Ort als Dekret des Konzils oder des Papstes

prennent des mesures similaires.“ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine*, 338.

⁹³ Im *Rituale Romanum* von 1614 präziserte Paul V. die Bestimmungen zur Eintragung in die Taufbücher. Papst Benedikt XIV. führte 1741 ein eigenes geheimes Taufregister ein, das vom Bischof zu führen war. Die kirchlichen Vorschriften über die Führung der Taufregister wurden teilweise durch staatliche Normen ergänzt; dies geschah in jenen Regionen, wo die kirchlichen Personenstandsbücher zugleich für den weltlichen Rechtsbereich galten. Vgl. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine*, 338.

⁹⁴ KLÜNER, CH., *Die Führung der Pfarrbücher vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts am Beispiel des Taufbuches. Historische Genese, problemorientierte Praxis, zukünftige Herausforderungen*, Essen 2020, 21.

⁹⁵ GANSTER, S., *Religionsverschiedenheit als Ehehindernis. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung*, Paderborn 2013, 94.

(...). Aufgrund dieser heterogenen Geltungspraxis war es durchaus möglich, dass die vom Konzil vorgeschriebene Eheschließungsform in einer Pfarrei verkündet und beachtet wurde, während sie in der Nachbarpfarre unverkündet und unbeachtet blieb.⁹⁶ Dieses Praxis führte dazu, dass die Formvorschrift generell alle getauften Christen – und damit durchaus auch Protestanten – an den Orten verpflichtete, wo das Dekret als solches verkündet worden war.⁹⁷ Auch wenn die Frage nach der Verpflichtung der Eheschließungsform für getaufte Nichtkatholiken an sogenannten „tridentinischen“ Orten schwierig zu beantworten war, traten im Allgemeinen bezüglich der Rituszugehörigkeit eines Neugetauften keine Schwierigkeiten auf, zumal die meisten Regionen konfessionell bzw. rituell geschlossene Einheiten waren. Es konnten allerdings auch Konstellationen auftreten, bei denen diese Frage nicht geklärt war. Das galt etwa für eine ritusverschiedene Ehe der Eltern oder für den Fall, dass die Taufe von einem Kleriker gespendet wurde, der nicht dem Ritus der Eltern angehörte. Als Gesetzgeber hat sich wieder Papst Benedikt XIV. der Materie besonders angenommen. Dieser bestimmte, dass Täuflinge dem Ritus der Eltern, nicht des Spenders zugehören sollten.⁹⁸ Kamen die Eltern aus zwei verschiedenen Riten, so sollte grundsätzlich der Ritus des Vaters entscheidend sein, wie Papst Clemens VIII. es 1595 verfügte.⁹⁹ Es wurden jedoch in der Folge auch Ausnahmebestimmungen erlassen, um besondere Umstände berücksichtigen zu können. Bei Nottaufen war gleichfalls davon auszugehen, dass der Täufling dem Ritus der Eltern bzw. dem Ritus des Vaters eingegliedert wird.

Zusammenfassend kann man bezüglich der Entwicklung des Taufrechts in der Neuzeit festhalten, dass die Regelungen, die überwiegend auf der Basis der Bestimmungen des Konzils von Trient von den Päpsten und der römischen Kurie entwickelt wurden, in den CIC/1917 Eingang gefunden haben und bei der Revision des Gesetzbuchs mit geringen Modifikationen und Vereinfachungen in den CIC/1983 übernommen worden sind.¹⁰⁰ Die hohe Kontinuität im Recht bezüglich der Bestimmungen zur Spendung und Verwaltung des Sakra-

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Ausführlich behandelt Papst Benedikt XIV. in der Instruktion *Postremo mense* vom 28. Februar 1747 die Taufe von Kindern gegen den Willen der Eltern und ging unter anderem auf die Frage der Ritenzugehörigkeit ein; vgl. DH 2552–2562.

⁹⁹ Vgl. CLEMENS VIII., Instr. *Sanctissimus* (31. aug. 1595), § 5: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (eds.) *Codicis iuris canonici fontes*, I. Roma 1926. 343–346, 345.

¹⁰⁰ Vgl. zum Spender der Taufe: cc. 737-744 CIC/1917 und cc. 861-863 CIC/1983; zum Empfänger der Taufe: cc. 745-754 CIC/1917 und cc. 864-871 CIC/1983; zu den Riten und Zeremonien bei der Taufe: cc. 755-761 CIC/1917 und cc. 850-860 CIC/1983; zu Taufpat:innen: cc. 762-769 CIC/1917 und cc. 872-874 CIC/1983; zu Zeit und Ort der Taufe: cc. 770-776 CIC/1917 und cc. 856-860 CIC/1983 und zum Nachweis sowie zur Eintragung der Taufspendung: cc. 777-779 CIC/1917 und cc. 875-878 CIC/1983.

ments der Taufe überrascht daher nicht. Denn die entscheidenden Fragen, die den Modus der Taufspendung, die Kindertaufe sowie die Heilsnotwendigkeit der Taufe betreffen, waren bereits geklärt.

IV. DAS BUßSAKRAMENT

1. Vorbemerkungen

Am Ablasswesen und damit am Bußsakrament wurde der Konflikt zwischen Martin Luther und der katholischen Kirche entzündet. Zu den strittigen Fragen bezüglich des Ablasses, der Beichte und der Absolution gehörten unter anderem die Schriftgrundlage, der Vorgang und das Verhältnis zwischen dem neutestamentlichen Sinn der Buße und dem kirchlichen Bußsakrament, die Rolle des Priesters im Bußsakrament, der Vergebungsauftrag und die Vergebungsvollmacht der Kirche, die Vorstellung vom Fegefeuer sowie die Frage eines „Schatzes der Kirche“, aus dem die Kirche bzw. der Papst dem einzelnen Gläubigen die Ableistung der Satisfaktion gegen Erwerb eines Ablasses erlassen konnte.¹⁰¹ Vor dem Hintergrund von Luthers Angriffen, die vornehmlich mit den oben genannten Aussagen der Bekenntnisschriften über Buße und Beichte zusammenhängen, setzte sich das Konzil von Trient mit dem Bußsakrament auseinander. Im Juni des Jahres 1547 stand das Thema Bußsakrament auf der Tagesordnung des Konzils, wo über acht vorformulierte Kanones diskutiert wurde. Darauf folgte eine weitere Überarbeitung, die bis zum Beginn des Jahres 1548 die Zahl der Bußkanones auf 14 erhöhte. Aus kirchenpolitischen Überlegungen¹⁰² wurden sie jedoch nicht im Plenum abgestimmt. Daher gibt es für diese Phase von Bologna keinen Beschluss zur Buße. Zwangsläufig war das Thema in der zweiten Tagungsperiode, die 1551 in Trient stattfand, wieder aufzugreifen. Zunächst befassten sich die Konzilstheologen vor allem mit der Sakramentalität der Buße, der Bedeutung des Einzelbekenntnisses und dessen Notwendigkeit sowie mit der Reue. Nach intensiveren Diskussionen in mehreren Generalkongregationen zu dieser Frage konnte schließlich am 25. November 1551 die Lehre über das Bußsakrament in neun Kapiteln dargelegt werden. Dazu wurden 15 Kanones beschlossen, auf die sich die vorliegende Untersuchung fokussiert.

¹⁰¹ Vgl. LOHSE, B., *Beichte und Buße in der lutherischen Reformation*, in LEHMANN, K. (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, II. 283–295, 283.

¹⁰² Vgl. GANZER, K., *Das Konzil von Trient – Antrieb oder Hemmschuh für die Kirche der Neuzeit?*, in PRODI, P. (Hrsg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, 125–146.

2. Die theologische Grundlage: Die Sakramentalität der Buße

In Abgrenzung gegen zur Reformation boten die in Trient verabschiedeten Kanones inhaltlich zunächst eine Verteidigung der katholischen Lehre über die Buße. Programmatisch erscheint der erste Kanon der 14. Sitzung, der bezüglich des hochheiligen Sakraments der Buße festhielt: „Wenn jemand sagt, in der katholischen Kirche sei die Buße nicht wirklich und eigentlich ein von Christus unserem Herrn eingesetztes Sakrament, um die Gläubigen, sooft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott zu versöhnen, gelte das Anathem.“¹⁰³ Wenn im oben genannten Kanon von der „Einsetzung der Buße“ die Rede ist, dann steht dahinter nicht der Sinn eines historischen Ereignisses. Vielmehr geht es hierbei um eine durch die Scholastik geprägte theologische Auffassung, dass ein Sakrament durch Christus eingerichtet sein muss. Insofern stellt die Sakramentalität der Buße keine theologische Neuheit dar, die das Konzil von Trient bot, sondern eine weit zurückreichende Lehrtradition der Kirche.¹⁰⁴ Das Verdienst des Tridentinums liegt vor allem darin, dass das Konzil zusätzlich zu einer deutlichen Demarkationslinie¹⁰⁵ gegenüber Häresien in Bezug auf Glaubensinhalte gleichsam disziplinäre Bestimmungen¹⁰⁶ verfügte und somit die traditionell jeweils mit dem Anathema schließenden Kanones in jedem Fall Abweichungen vom katholischen Glauben benennen und durchaus in einer Einzelbetrachtung wandlungsfähige Gesichtspunkte aufgreifen und die vorgesehene Sanktion normierten.

Verbunden mit der Sakramentalität der Buße gehörte die in der priesterlichen Ordination enthaltene Vollmacht und Befähigung zur Spendung des Bußsakraments zu den bedeutendsten Gegenständen der Kontroverse im Zeit-

¹⁰³ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 711.

¹⁰⁴ Vgl. ARENDT, H-P., *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes*, Freiburg 1981. 26–29.

¹⁰⁵ Im Sinne der Abgrenzung gegen die Reformation ist Kanon 2 des Tridentinums zu verstehen, der auf das Verhältnis von Taufe und Bußsakrament eingeht und darlegt, dass die beiden Sakramente verschieden seien. Die Buße sei gleichsam eine zweite Planke nach dem erlittenen Schiffbruch. Das Konzil wies in den doktrinellen Ausführungen darauf hin, dass der Unterschied zwischen den Sakramenten in zwei Momenten begründet liege. Zum einen sei der Spender der Taufe kein *iudex* (Richter). Wer aber als Getaufter eine Verfehlung (*crimen*) begangen habe, müsse vor einem Tribunal die *sententia* des Priesters empfangen. Der andere Unterschied zwischen Taufe und Buße wurde darin gesehen, dass die Taufe die Sünden ohne Anstrengungen tilge, während die Buße ein mühsamer Vollzug sei. Im Hinblick auf die Sünden aber seien beide Sakramente in gleicher Weise heilsnotwendig. Vgl. *Katechismus nach dem Beschluss von Trient*, 195.

¹⁰⁶ Die doktrinellen Teile, auf die in der vorliegenden Untersuchung nicht eingegangen werden kann, schaffen insofern eine solide Basis für die Verkündigung, als sich ihre dogmatische Bedeutung nur aus dem Zusammenhang mit den verabschiedeten Kanones und der inhaltlichen Übereinstimmung mit ihnen ergibt.

alter der Reformation.¹⁰⁷ In der 14. Sitzung ging das Konzil von Trient in Kanon 3 über das Sakrament der Buße auf die Worte des Johannesevangeliums (20, 22f.) ein und hielt fest, dass die Kirche diese Schriftstelle von Anfang an im Hinblick auf das Bußsakrament verstanden habe. Die dem Priesteramt innewohnende Fähigkeit zur Spendung des Bußsakraments wurde zwar durch Kanon 3 bestätigt, aber das Tridentinum verordnete in Kanon 15 der 23. Sitzung, dass nur die Pfarrer kraft ihres Amtes das Recht zur Spendung des Sakraments hätten.¹⁰⁸ In Anbetracht dessen, dass die 23. Sitzung im Jahr 1563 abgehalten wurde – das heißt zwölf Jahre nach der Verabschiedung der Bußkanones –, stellt die Bestimmung des Kanons 15 sowohl eine Weiterentwicklung dar, als auch eine wichtige Korrektur im Sinne einer Einschränkung in der Ausübung der in der Weihe empfangenen Befähigung, Sünden zu vergeben. Dazu beschloss das Konzil von Trient eine zusätzliche *facultas* als Voraussetzung für die Absolutionsgewalt. Den Pfarrern wurde grundsätzlich das Beichtrecht von Amts wegen eingeräumt und vorbehalten. Entgegen den früheren Bestimmungen¹⁰⁹, die trotz des Vorrechts des Pfarrers viele Ausnahmen für die Regularen verfügten, lag der Schwerpunkt in Trient ausschließlich bei der bischöflichen Approbation. Dazu erklärt Willibald Plöchl: „Selbst, wenn sie ungerechterweise verweigert wurde, stand dem Regularen kein Beichtrecht im Sprengel zu.“¹¹⁰

Als konstitutive Elemente wurden für den Pönitenten die Reue, das Sündenbekenntnis und die Genugtuung genannt, die „im Büßenden als Quasi-Materie

¹⁰⁷ Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. München 1966. 137.

¹⁰⁸ In Kanon 15 der 23. Sitzung wurde nämlich festgehalten: „Obwohl die Presbyter bei ihrer Ordination die Lossprechungsgewalt erhalten, beschließt die heilige Synode“ – so der Kanon 15 im Wortlaut -: „Niemand, auch kein Regulare, kann die Beichte von Weltchristen, auch Weltpriestern, hören und dafür als geeignet gelten, wenn er nicht durch ein Pfarrbenefizium oder von den Bischöfen durch ein Examen, falls nötig, oder sonstwie als geeignet beurteilt wird und die kostenlose Approbation erhält. Privilegien und irgendwelches Gewohnheitsrecht, auch aus unvordenklicher Zeit, haben keine Geltung.“ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 749.

¹⁰⁹ In der am 19. Dezember 1516 von Papst Leo X. promulgierten Bulle *Dum intra mentis* wurden beispielsweise nur die Wünsche der Bischöfe ganz berücksichtigt und Pfarrern Vorrechte eingeräumt, während die Privilegien der Regularen stark beschnitten wurden, vgl. LEO X, Const. *Dum intra mentis* (19 dec. 1516): CHERUBINI, L. – CHERUBINI, A. M. et alii (eds.), *Magnum Bullarium Romanum: nunc denuo Illustratum & Recensitum*, I. Lugduni 1692. 581–583, nr. 3–6; vgl. GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (eds.) *Codicis iuris canonici fontes*, I. 125–127. In der Bulle *Cum inter cunctas* vom 3. Juni 1545 aber erteilte Papst Paul III. den Jesuiten das Recht überall zu predigen, Beichte zu hören und überall Sakramente zu spenden, vgl. Studies in the Spirituality of Jesuits 1 Juni (2020), 28. Für die Jesuiten selbst wurde das Absolutionsprivileg noch dadurch erweitert, dass Julius III. (1550–1555) Ignatius von Loyola und seinen Nachfolger als Jesuitengenerale im Jahr 1552 mit der Konstitution *Sacrae* die Vollmacht verlieh, persönlich oder durch von ihm delegierte Priester von der Sünde der Häresie und allen anderen Sünden gegen den Glauben sowie von allen damit verbundenen Kirchenstrafen zu absolvieren. Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 143.

¹¹⁰ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 137f.

des Bußsakraments¹¹¹ bezeichnet werden sowie zu einer vollständigen und vollkommenen Vergebung der Sünden notwendig sind. Dass das Konzil von Trient in Kanon 4 über das Bußsakrament in der 14. Sitzung den Akzent auf eine „vollständige und vollkommene Vergebung“ legt, ist ein Hinweis darauf, dass das Bußsakrament nicht der einzige Weg zur Überwindung der Sünde ist. Die katholische Kirche bietet nämlich auch neben dem Bußsakrament weitere Formen der Vergebung der Sünden, die sich von einem Gebet über Fasten und Pilgerfahrten bis hin zu einem Dienst an der/dem Nächsten oder einem Werk der Barmherzigkeit erstrecken. Das Bußsakrament stellt das Konzil von Trient aber als einen besonders hervorgehobenen Weg dar, gegen die Sünde anzugehen.¹¹²

Außerdem liegt die Bedeutung der Bußkanones 4 bis 6 der 14. Sitzung, die den Fokus auf die Reue, das Sündenbekenntnis und die Genugtuung des Bußwilligen setzen, darin, dass sich das Tridentinum von der Reformation abhebt und deutlich von der von Melanchthon sowie Luther vertretenen Auffassung distanziert. Denn ein wichtiger Teil des Kanons 4 besteht aus der Ablehnung der von Melanchthon artikulierten Zweiteilung der Buße, dass nämlich der eine Teil der dem Gewissen eingeflößte Schrecken und der andere der aus dem Evangelium oder aus der Lossprechung geschöpfte Glaube sei. Diese Verzweigung wird vor allem deshalb abgelehnt, weil sie keine Einordnung der sakramentalen Qualität des Bekenntnisses (*confessio*) und auch der Genugtuung (*satisfactio*) ermöglicht. Der Kanon 5 der 14. Sitzung hingegen enthält eine Abgrenzung von der Aussage Luthers,¹¹³ nach der eine Reue, die durch das Erforschen und Abwägen der Sünden sowie durch das Bewusstsein des Verlusts der ewigen Seligkeit zustande komme, den Menschen zum Heuchler und zum Sünder mache.¹¹⁴ Das Konzil von Trient lehrte aber, dass eine solche Reue, wenn sie sich mit dem Vorsatz eines besseren Lebens verbinde, nutzbringend sei und auf die Gnade vorbereite.¹¹⁵ Außerdem wird die Freiheit dieser Reue betont und damit eine Abgrenzung gegenüber Melanchthon vorgenommen.

In der Bestimmung von Kanon 6 wird deutlich, wie das Konzil von Trient den Fokus auf das Einzelbekenntnis legt. Der Kanon hält nämlich fest, dass

¹¹¹ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 712.

¹¹² Vgl. DEMEL, S., *Handbuch Kirchenrecht: Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg 2022. 108.

¹¹³ Vgl. KLÄR, K.-J., *Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient*, Frankfurt a.M. 1991. 202–206.

¹¹⁴ Vgl. Bußkanon 5, in: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 3.

¹¹⁵ Der lehrmäßige Hintergrund des Kanons 5 ist im doktrinellen Teil zum Bußsakrament und in der Rechtfertigungslehre zu suchen, die das Konzil in der 6. Sitzung beschlossen hat. Betrachtet man die betreffenden Texte, dann wird deutlich, dass das Konzil die Absicht hatte, die Herkunft dieser Art von Reue auf die zuvorkommende Gnade Gottes zurückzuführen und zugleich die Freiheit, die moralische Qualität und die Notwendigkeit dieser Reue zum Ausdruck zu bringen.

das sakramentale Bekenntnis kraft göttlichen Rechts eingesetzt und zum Heil notwendig ist. Ferner wird erklärt, dass nur die Form des geheimen Bekenntnisses vor dem Priester der Einsetzung sowie dem Auftrag Christi beim Bußsakrament entspreche und demgemäß keine menschliche Erfindung sei. Offensichtlich erschien dem Tridentinum in Kanon 6 der 14. Sitzung über das Sakrament der Buße wichtig, sich von Äußerungen Luthers¹¹⁶ zu distanzieren, wonach nur das öffentliche Bekenntnis auf göttliches Recht zurückgehe, während das geheime Sündenbekenntnis durch Innozenz III. (vgl. 4. Laterankonzil) eingesetzt worden sei.¹¹⁷ Außerdem werden damit Auffassungen Calvins abgelehnt,¹¹⁸ nach denen die öffentliche Beichte in der Schrift gründe, während die geheime *confessio* aber erst seit Innozenz III. eingeführt und zuvor unbekannt gewesen sei.

Um Luther und Calvin zu widerlegen, zeigte das Tridentinum in Kapitel 5 des doktrinen Teils in einer langen Erleuchtung der nach der Taufe begangenen Sünden sowie in einer Unterscheidung zwischen den Ausdrücken wie „Tod- und lässliche Sünden“¹¹⁹, dass die Übung der geheimen sakramentalen Beichte von Anfang an üblich gewesen sei und nicht erst mit dem 4. Laterankonzil eingesetzt wurde.¹²⁰ Es handelte sich vielmehr um die Lehre und Praxis der katholischen Kirche, die das Konzil von Trient mit einer rechtlich besonders relevanten Bestimmung deutlich im Bußkanon 8 verteidigte.¹²¹ Denn ein Bekenntnis der Sünden, wie von der Kirche gefordert, sei möglich und keine menschliche Überlieferung. Daraus wurde die Konsequenz gezogen, dass es keiner Abschaffung bedurfte. Außerdem wird die Pflicht zur Beichte, wie sie das 4. Laterankonzil festgelegt hatte, ausdrücklich in den Bußkanones 7 und 8 wiederholt. Damit wurde unmissverständlich eine disziplinäre Bestimmung verabschiedet, die durch das Anathem nicht zuletzt durch das vom 4. Laterankonzil erlassene Kirchengebot in seiner Bedeutung unterstrichen und beson-

¹¹⁶ Vgl. KLÄR, K.-J., *Das kirchliche Bußinstitut*, 205f.

¹¹⁷ Vgl. Kanon 21 der IV. Laterankonzil, in: HEFELE, K. J., *Conziliengeschichte*, V. 793.

¹¹⁸ Vgl. KLÄR, K.-J., *Das kirchliche Bußinstitut*, 210f.

¹¹⁹ Im Kanon 7 werden die Begriffe „Tod- und lässliche Sünde“ aufgegriffen. Vor allem aber bekräftigte das Konzil von Trient, dass man kraft göttlichen Rechts zur Vergebung der Sünden im Bußsakrament alle Todstünden einzeln bekennen müsse, deren man sich nach sorgfältiger Prüfung erinnert. Auch die Umstände müssen genannt werden. Dass den lässlichen Sünden ebenfalls eine rechtliche Qualität eingeräumt wurde, zeigt sich darin, dass auch sie zu bekennen waren. Denn dem Bußwilligen wurde in Trient eine Pflicht zur Vollständigkeit des Bekenntnisses auferlegt.

¹²⁰ Vgl. DH 1679, 1683: HEFELE, K. J., *Conziliengeschichte*, V. 793.

¹²¹ Bußkanon 8: „Wenn jemand sagt, das Bekenntnis aller Sünden, wie es die Kirche festhält, sei unmöglich, und es sei eine menschliche Überlieferung, die von gläubigen Menschen abgeschafft werden müsse, oder dazu seien nicht alle einzelnen Christgläubigen beiderlei Geschlechts nach der Bestimmung des großen Laterankonzils einmal im Jahr verpflichtet, und deshalb müsse man den Christgläubigen raten, sie sollten in der Fastenzeit nicht beichten, gelte das Anathem.“ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 712.

ders geschützt wurde. Ferner legte das Tridentinum Wert auf die Vollständigkeit des Bekenntnisses (vgl. Bußkanon 7), das sowohl Tod- als auch lässliche Sünden zu inkludieren hatte und für die Bemessung der Genugtuung erforderlich war. Das geheime Sündenbekenntnis war kraft göttlichen Rechts als notwendig erachtet worden und hatte nach der Taufe als eingesetzt zu gelten.¹²²

3. Der Spender und die sakramentale Lossprechung

Im Zusammenhang mit der sakramentalen Lossprechung ist zunächst festzuhalten, dass das Sündenbekenntnis in der Sichtweise des Konzils von Trient ein notwendiges Element für die Lossprechung darstellt. Auch wenn Kapitel 6 des doktrinellen Teils den Gedanken kennt, dass der Priester die Funktion eines Arztes hat, und eine biblisch-eschatologische Sicht des Bußgeschehens beinhaltet,¹²³ wurde jedoch im Bußkanon 9 auf das Modell eines gerichtlichen Verfahrens zurückgegriffen, bei dem es nicht nur um einen Dienst der Verkündigung und eine Erklärung des Losgesprochenenseins des Glaubenden ging. Vielmehr geht es um einen richterlichen Akt. Das Tridentinum hält nämlich fest: „Bezüglich des Dieners dieses Sakraments erklärt die heilige Synode, falsch seien alle Lehren und mit der Wahrheit des Evangeliums völlig unvereinbar, die den Dienst der Schlüssel schädlicherweise über die Bischöfe und Priester hinaus auf beliebige andere Menschen ausdehnen, indem sie die Meinung vertreten, die Worte des Herrn: ‚Alles, was ihr auf Erden bindet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden löst, das wird auch im Himmel gelöst sein.‘“¹²⁴ Damit grenzte sich das Konzil von der Reformation ab und wies unter anderem die Auffassungen zurück, nach denen die Lossprechung nur deklaratorischen Charakter hat. Indem das Tridentinum die sakramentale Lossprechung als richterlichen Akt bekräftigte, bei dem ein Urteil grundsätzlich unmöglich erscheint, bevor der Richter das gesamte Verfahren gewürdigt hat, distanzierte sich das Konzil von der Absolution als Verkündigung des Evangeliums und verurteilte damit die von Melanchthon vertretene Position, nach der die Vergebung nicht von der Kenntnis des Priesters von den Sünden abhängt.¹²⁵

Die Mindestanforderung für den Spender des Bußsakraments ist die Priesterweihe. Denn „allein Priester“¹²⁶ – so das Konzil von Trient im Bußkanon 10 – „sien Diener der Lossprechung“¹²⁷. Nur ihnen kommt die Absolutionsvoll-

¹²² Vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 712. DH 1685.

¹²³ Vgl. WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 712. DH 1685.

¹²⁴ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 707.

¹²⁵ Vgl. KLÄR, K.-J., *Das kirchliche Bußinstitut*, 208f.

¹²⁶ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 713.

¹²⁷ *Ibid.*

macht zu. Des Weiteren verfügt Trient, dass auch jene Priester, die in der Tod-sünde sich befinden, Binde- und Lösegewalt besitzen. Damit ging das Konzil auf die Gültigkeit von Sakramenten ein und beantwortete die Frage der Sakramentenspendung durch unwürdige Priester.¹²⁸ Das Tridentinum gibt im Kanon 10 zum Bußsakrament nicht nur seine Interpretation von Mt 18,18 und Joh 20,23 wieder, sondern das Konzil verfügt eine klare Abgrenzung des Kreises der möglichen Spender. Darin liegt die rechtliche Bedeutung des Kanons 10 im Hinblick auf den Spender des Bußsakramentes.

4. Das Reservationsrecht der Bischöfe

Das Reservationsrecht im Bereich des Bußsakraments gehört zweifellos zu den schwierigsten Fragen,¹²⁹ die mit der Lossprechung von bestimmten Sünden sowie Zensuren zu tun hatten und auch in Trient in Angriff genommen wurden. Das Konzil von Trient stellte folgerichtig – und so auch in der Diktion – eine Bestätigung des Rechtszustandes der Reservation für den Papst und die Bischöfe im Bußwesen dar.¹³⁰ Vor allem aber wurde gleichzeitig betont, „dass dieses Recht nicht *in articulo mortis* gelten sollte, da sie ja nicht zur Vernichtung, sondern nur zur Besserung der Normunterworfenen angewandt werden dürfe“¹³¹. Im Bußkanon 11 des Tridentinums wurde festgelegt, dass die Bischöfe nicht nur in der äußeren Gerichtsbarkeit die Möglichkeit besäßen, sich bestimmte Fälle vorzubehalten, sondern auch bezüglich des Bußwesens. Ein solcher Vorbehalt bewirkte, dass ein Priester in den betreffenden Fällen an einer wirksamen Lossprechung gehindert war. Die Konsequenz der Ablehnung der Reservationsgewalt *in articulo mortis* bestand aber darin, dass es keine absolute Reservation gab und daher jeder Priester das Recht hätte, von reser-

¹²⁸ Der Geschichte der Kirche ist zu entnehmen, dass die Frage der Sakramentenspendung durch unwürdige Priester wiederholt gestellt und ausführlich behandelt wurde. Dass die Wirkung der Sakramente *ex opere operato* eintritt, blieb die überwiegende Auffassung, die auch das Konzil von Trient im Kanon 8 der allgemeinen Sakramentenlehre bestätigte und durch das Anathem wie folgt schützte sowie verteidigte: „Wenn jemand sagt, durch die Sakramente des Neuen Gesetzes werde die Gnade nicht *ex opere operato* verliehen, sondern allein der Glaube an die göttliche Verheißung zur Erlangung der Gnade, gelte das Anathem.“ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Decrete der ökumenischen Konzilien*, III. 685. DH 1608.

¹²⁹ Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 140.

¹³⁰ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass sich eine sehr praktische Abgrenzung zwischen den Fällen päpstlicher und bischöflicher Reservationsgewalt als notwendig erwies. Eine Analyse dieser Fälle und der dazu entwickelten Lehrmeinungen würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Ausführlich aber bei: Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 140–147.

¹³¹ *Ibid.*, 140.

vierten Fällen loszusprechen. In Todesgefahr sei also jede Reservation aufgehoben.¹³²

In der Möglichkeit der Reservation scheint noch einmal die besondere Rolle des Bischofs im Bußwesen auf, der allein in der Antike Rekonziiationsverfahren leitete. Die Durchführung der Buße durch Priester ist im Grunde immer nur insoweit möglich, als sie vom Bischof die Vollmacht dazu erhalten haben. Dass das Tridentinum von der Möglichkeit der Reservation so ausdrücklich handelt, hängt auch damit zusammen, dass im Spätmittelalter die Zahl der Reservationen erheblich zugenommen hatte, was zu hauptsächlichen Protesten Anlass gab. Denn das Reservationsrecht stand nämlich nicht nur dem Papst und den Bischöfen, sondern allen den Diözesanbischöfen Gleichgestellten wie Prälaten, den höheren Ordensprälaten und den Missionsoberen zu. Rechtsgeschichtlich stellte aber die Frage des Absolutionsrechts der oben genannten Regularen von reservierten Sünden insofern eine schwerwiegende Angelegenheit dar, weil sie durch päpstliche Privilegien das Recht bekamen, auch von jeder Kirchenstrafe zu absolvieren, selbst wenn sie dem Apostolischen Stuhl vorbehalten waren, ausgenommen jene, die in der Abendmahlbulle enthalten waren.¹³³ Die rechtliche Bedeutung des Kanons 11 liegt vor allem darin, dass das Tridentinum, auf dem ansonsten große Bemühungen vorherrschten, die Privilegien der Ordensleute einzuschränken, zwar keine Beschlüsse fasste, die ausgedehnten Reservationsrechte abzuschaffen, jedoch das Recht der Bischöfe verteidigte und verschärfte. Diesen wurde nämlich die Befugnis eingeräumt, in allen geheim gebliebenen Fällen *in foro conscientiae* auch von denen dem Papst vorbehaltenen Sünden zu dispensieren und diese Vollmacht an andere Priester zu delegieren. Im Kanon 6 des Reformdekretes nach der 24. Sitzung wurde nämlich festgehalten: „Die Bischöfe können in allen nicht öffentlichen Fällen, auch in den dem Apostolischen Stuhl reservierten, alle ihnen unterstehenden Delinquenten im Bereich ihrer Diözese persönlich oder durch den dazu eigens bestimmten Vikar im Gewissensbereich ohne Geldgebühr absolvieren, und zwar unter Auferlegung einer heilsamen Buße.“¹³⁴

¹³² Vgl. DH 1688.

¹³³ Das Paradebeispiel liefert Paul III. (1534–1549), der noch ganz am Anfang des Konzils von Trient am 3. Juni 1545 mit der Konstitution *Cum inter cunctas* den Jesuiten das Privileg zusprach, jeden Pönitenten von jeder Sünde und zugleich auch von jeder Kirchenstrafe zu absolvieren, selbst wenn sie dem Apostolischen Stuhl vorbehalten waren, ausgenommen jene, die in der Abendmahlbulle enthalten waren. Vgl. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, IV. 143.

¹³⁴ WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, III. 764.

5. Die Genugtuung

Der Gegenstand der Bußkanones 12 bis 15 ist die Genugtuung, die als Satisfaktion nicht einfach identisch mit dem Glauben des Bußwilligen ist. Das Konzil von Trient verteidigte im Bußkanon 12 gegen die Reformation die Möglichkeit, dass der Mensch subjektiv Werke der Genugtuung erbringen kann. Es bestehe sogar die Notwendigkeit der aktiven Wiedergutmachung durch den Bußwilligen. Denn mit der Schuld werde nicht immer auch die ganze Strafe erlassen. Die Genugtuung ist nach Bußkanon 12 auch zu verdienen. Daher stellt der Bußkanon 13 fest, dass es dem Menschen möglich sei, bezüglich der zeitlichen Sündenstrafe und aufgrund der Verdienste Christi die Genugtuung durch die traditionellen Bußwerke wie Fasten, Gebet, Almosen sowie weitere fromme Werke zu erlangen. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang, dass diese Alternativen, Buße zu leisten, vom Priester auferlegt oder freiwillig übernommen werden können, um die Satisfaktion zu erreichen. Damit wurde in Trient zum Ausdruck gebracht, dass es neben dem Bußsakramenten weitere Formen und Wege zur Versöhnung und Aufarbeitung sowie Überwindung von Sünden gibt. Das Tridentinum weist im Bußkanon 14 die Auffassung zurück, dass die Bußwerke menschliche Überlieferungen darstellen, die die Lehre von der Gnade, die wahre Gottesverehrung und sogar die Gnade des Todes Christi verdunkeln. Stattdessen betonte das Konzil, dass die vom Priester auferlegten oder freiwillig übernommenen Frömmigkeitsübungen wie Fasten, Gebet, Almosen und andere gottesfürchtige Werke wahre Gottesverehrung sind. Das Konzil von Trient schärft daher im Kanon 15 über das Sakrament der Buße die große Bedeutung der Bußwerke für die Genugtuung wie folgt ein: „Wenn jemand sagt, die Schlüssel seien der Kirche nur zum Lösen gegeben, nicht auch zum Binden, und deswegen handelten Priester, die den Beichtenden Strafen auferlegen, gegen den Sinn der Schlüssel und gegen die Einsetzung Christi, und es sei eine Einbildung, dass eine zeitliche Strafe meist noch zu verbüßen bleibe, nachdem die ewige Strafe durch die Schlüsselgewalt aufgehoben ist, gelte das Anathem.“¹³⁵ Daher handelt der Priester nach Trient nicht gegen den Sinn der Schlüsselgewalt, wenn er den Bußwilligen Werke der Genugtuung auferlegt.

Zusammenfassend kann man mit den vom Tridentinum verabschiedeten Bestimmungen zum Bußsakrament festhalten, dass das Konzil vor allem die irrigen Auffassungen, die seitens der Reformatoren vorgetragen worden sind, zurückwies und den Glauben sowie die Ordnung der Kirche darlegte. Bezüglich der äußeren Disziplin des Bußsakramentes steht das Konzil von Trient in der Tradition des 4. Laterankonzils, dessen wichtige Bestimmungen Trient aufnimmt und bekräftigt. Das gilt nicht zuletzt bezüglich der Pflicht zur jähr-

¹³⁵ *Ibid.*, 713.

lichen Beichte. Aber auch rechtlich wichtige Fragen wie die bezüglich des Spenders des Sakraments und der Möglichkeit bischöflicher oder päpstlicher Reservationen werden geklärt. Das Konzil von Trient bot eine gute Ausgangsbasis für die weitere Rechtsetzung in der Neuzeit, die vor allem durch die Päpste und durch Behörden der römischen Kurie erfolgte.

FAZIT

Als Antwort auf die Reformation stellt sich das Konzil von Trient als eine katholische Reform dar, die allerdings die Kirche sowie ihre gesamte Rechtsordnung nicht *ex nihilo* zu bestimmen versuchte. Das aus dem Tridentinum hervorgegangene Recht greift auf alte Rechtssätze zurück, schärft sie ein, damit diese Rechtssätze nicht nur den Anforderungen der Zeit gerecht werden, sondern zugleich der Lehre der Kirche treu bleiben. Unter diesem Gesichtspunkt konnte das Konzil an das Alte anschließen und zugleich daraus neue Formen hervorwachsen lassen. Konkret kann man zur rechtlichen Regelung der Taufe festhalten, dass Trient sich an die Gewährung der Taufe als eine ausschließlich von der Kirche abhängige Handlung gehalten hat, die für alle Altersstufen heilsnotwendig ist. Der Akt der Zulassung bleibt ebenso in der Kontinuität der katholischen Rechtsordnung wie an eine von ihr selbst vorgeschriebene konkrete Ordnungsform gebunden. Aus dem gültigen Empfang der Taufe erwachsen Rechte und Pflichten. Daher sehen die auf dem Konzil verabschiedeten Kanones schon eine Ahndung gewisser Vergehen gegen den Stand des Getauften vor, indem sie mit dem Anathem belegt werden können. Dabei geht es eigentlich darum, die Glaubens- und Rechtseinheit des Taufsakraments sowie der weiteren Sakramente der Kirche zu unterstützen und zu schützen.

Ebenso hat sich hinsichtlich der rechtlichen Regelung des Bußsakraments gezeigt, dass das wichtigste Problem nicht vordergründig die Sakramentalität der Beichte darstellt, sondern die mit der Materie und Form des Bußsakraments, nämlich mit der Reue sowie dem Sündenbekenntnis und der Absolution verbundene Frage der Einsetzung der Privatbeichte. Das Konzil von Trient erkennt und verkündet nur noch eine Form des Bußsakraments, bestimmt in den Bischöfen und Priestern die dazu bevollmächtigten Spender sowie die erforderlichen Erlaubtheitsanforderungen, ohne weitere Formen der Vergebung der Sünden zu schmälern. Auch damit verbleibt das Konzil in der Rechtstradition der Kirche.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die aus Trient hervorgegangene Rechtsordnung der Kirche nicht nur die in dieser Untersuchung behandelten Sakramente schützt. Vielmehr überschreitet sie auch den engen Bereich

des eigentlichen Sakramentenrechts und wirkt in die ganze Breite des Lebens hinein, wenn beispielsweise eine ordentliche Prüfung im Rahmen der Taufe Ehehindernisse aufzudecken vermochte oder aufgrund der darauf basierenden öffentlichen Eheschließungsform Geheimehen verhindert werden konnten.

Abstrakt

Die vorliegende Untersuchung widmet sich zunächst der allgemeinen Sakramentenlehre, bevor der Fokus auf zwei Sakramente, und zwar auf die Taufe und die Beichte, gelegt wird. Die genannten Sakramente stehen besonders im Fokus, weil sich das Konzil von Trient damit vor dem Hintergrund der Angriffe der reformatorischen Kräfte befasste. Für die Reformatoren waren Fragen der Buße von hoher Bedeutung, weil ein enger Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre bestand. Wichtig schien der Reformation in dieser Hinsicht, dass Buße und Bekehrung als identisch dargestellt werden. Die Reformation hob daher einen engen Zusammenhang von Taufe und Buße hervor, wobei mit dem Bußsakrament eine lebenslange und notwendige Voraussetzung für Wiederbelebung und Wiedergeburt postuliert wurde, die unterschiedlich dargestellt wird. Trient hat einige auch für das katholische Kirchenrecht wichtige Entscheidungen getroffen und damit zur Klärung und Festigung der katholischen Position beigetragen. Daher besteht das Ziel der vorliegenden Untersuchung darin, in einem Streifzug durch die Beschlüsse der Sitzungen des Tridentinums den besonderen kirchenrechtlichen Beitrag des Konzils für die Vermittlung des Heils an die Menschen bei der Normierung im Namen der Kirche sowie bei den rechtmäßigen Personen und durch die von Trient anerkannten Handlungen darzulegen.

Abstract

This study is first dedicated to the general doctrine of the sacraments before concentrating on two sacraments, namely baptism and confession. These sacraments are particularly in focus because the Council of Trent dealt with them against the background of attacks by the ideas of the Reformation. The issue of penance was of great importance to the reformers because it was closely linked to the doctrine of justification. In this aspect, it seemed important to the Reformation that repentance and conversion were presented as identical. The Reformation therefore emphasized a close connection between baptism and repentance, whereby the sacrament of repentance was postulated as a lifelong and necessary prerequisite for revival and rebirth, which is presented in different ways. The Council of Trent made a number of decisions that were also important for Catholic canon law and thus helped to clarify and consolidate the Catholic position. Therefore, the aim of the present study is to present,

in a survey of the decisions of the sessions of the Council of Trent, the special contribution of the council to canon law for the mediation of salvation to mankind with regard to the standardization in the name of the Church as well as to the lawful persons and acts recognized by Trent.

*Yves KINGATA
Ludwig-Maximilians-Universität
Yves.Kingata@theologie.uni-regensburg.de*

Alessandro RECCHIA

**IL GRANDE COMANDAMENTO MISSIONARIO
E LA NASCITA DELLA MISSIONE MODERNA:
LE ORIGINI DELLA CONGREGAZIONE DI *PROPAGANDA FIDE*
E L'ELABORAZIONE DI UN DIRITTO MISSIONARIO**

PREMESSA; I. IL QUADRO STORICO; II. FINALITÀ E METODO DELLA NUOVA CONGREGAZIONE; III. I DESTINATARI DELL'ANNUNCIO; IV. I PROTAGONISTI DELL'ANNUNCIO; V. PROPAGANDA FIDE E IL PATRONATO REGIO; VI. LA NASCITA DI UNA GERARCHIA MISSIONARIA; VII. L'ELABORAZIONE DI UN DIRITTO MISSIONARIO. IL SISTEMA DELLE FACOLTÀ E I *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*; CONCLUSIONI

PAROLE CHIAVE: missione, Congregazione di Propaganda Fide, opera di evangelizzazione, comandamento missionario di Cristo, ordini religiosi, prefetto apostolico, vicario apostolico, patronato regio, territori di missione

KEYWORDS: mission, Congregatio de Propaganda Fide, works of evangelization, missionary commandment of Christ, religious orders, apostolic prefect, apostolic vicar, royal patronage, mission territories

PREMESSA

L'azione evangelizzatrice della Chiesa trova il suo radicamento nell'insegnamento di Gesù e nel suo grande comandamento missionario. Secondo il Vangelo di Marco (16:15) e paralleli, Gesù disse ai suoi discepoli: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo a ogni creatura”. Questo comandamento rappresenta il fondamento della missione cristiana e nel corso della storia ne ha ispirato le iniziative. Con il tempo, particolarmente a partire dall'epoca moderna, quando la Chiesa riscopre un nuovo slancio missionario, il termine *missione* assume un significato specifico, ossia quello di attività evangelizzatrice nei confronti di quei territori e di quelle genti che non avevano ancora ricevuto l'annuncio evangelico, ovvero di un nuovo annuncio volto a ricondurre nel seno dell'unica Chiesa cattolica coloro che l'avevano abbandonata a causa dello scisma o dell'eresia¹. Sulla scia della riforma tridentina e della progressiva trasformazione della Curia secondo l'impostazione del “governo per congregazioni”², prende vita così il Dicastero *De Propaganda Fide*³.

¹ Cf. SASTRE SANTOS, E., ‘Variaciones’ sobre los neologismos latinos: Missio – Missionarius – Vivere apostolico modo, in *Euntes Docete* 54/3 (2001) 169-229, qui 177-185.

² Cf. PRODI, P., *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e vangelo*, Brescia 1972. 191-223, qui 208-210.

³ Cf. NAZ, R., *Propagande (S. Congregation de La)*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VII. Paris 1965. 361-364. L'opera fondamentale di riferimento per la storia della congregazione

Con la sua nascita, la missione conosce un nuovo slancio, e con essa sorge anche un diritto missionario specifico che si forma proprio nel confronto con le nuove terre, i nuovi popoli e la nuova cultura; si tratta di un diritto di frontiera, che evidenzia la capacità della Chiesa di rinnovare anche il suo diritto in modo che esso sia al servizio della missione⁴.

I. IL QUADRO STORICO

L'idea della costituzione di un organismo centrale curiale per l'evangelizzazione dei popoli ha radici molto antiche. Già sullo scorcio della fine del XIV secolo se ne vedono i prodromi nell'appello di Raimondo Lullo al Papa di costituire un centro missionario a Roma, perché l'espansione della fede avrebbe dovuto essere la principale e costante preoccupazione della Chiesa⁵. Il problema acquista dimensioni inedite quando, con le grandi scoperte geografiche del XV e XVI secolo, ci si rende conto che il mondo stesso è molto più grande di quanto si sapesse fino ad allora, con nuovi vastissimi territori abitati da popolazioni che non hanno mai avuto contatti con la civiltà dell'occidente e non hanno mai conosciuto la fede cristiana. Un primo tentativo di soluzione si può rinvenire nell'istituzione del Patronato Regio e l'affidamento del compito dell'evangelizzazione delle nuove terre ai Re di Spagna e Portogallo, sistema che ben presto rivelò i propri svantaggi nella pesante limitazione del ruolo

missionaria rimane METZLER, J. (a cura di), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum (1622-1972)*, I-III. (1-5 tomi), Roma-Freiburg-Wien 1971-1976 (da qui in poi *Memoria Rerum*). In tempi più recenti, si è occupato della storia di Propaganda Giovanni Pizzorusso, in una serie di contributi e monografie tra cui ricordiamo: PIZZORUSSO, G., *Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in FIORANI, L. – PROSPERI, A. (eds.), *Roma la città del Papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła* (Storia d'Italia, Annali, 6), Torino 2000. 484-486. ID., *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia De Propaganda Fide* (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, 6), Roma, 2018. ID., *Propaganda fide, I: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni (Temi e testi, 209)*, Roma 2022. La principale raccolta di documenti prodotti dal dicastero missionario è *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, I-II. Romae 1907 (da qui in poi *Collectanea*).

⁴ Cf. DE PAOLIS, V., *Per una inculturazione del diritto canonico*, in *Euntes Docete* 56/3 (2003) 5-7, qui 6.

⁵ Cf. LONGPRÉ, E., *Lulle, Raymond (le Bienheureux)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX/1. Paris 1926. 1072-1141. Sulla proposta di predisporre un organismo centrale e di coordinamento delle attività missionarie, cf. VALLS, G., *L'ideale missionario del B. Raimondo Lullo, terziario francescano martire a Bugia (Africa 1315)*, in *Studi Francescani* 12 (1926) 117-128. METZLER, J., *Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale*, in *Memoria Rerum* I/1. 38-44. MARTINELLI, M., *La 'svolta missionaria' e le origini di Propaganda Fide. I precursori*, in *Ius Missionale* 4 (2010) 91-119, qui 100-101.

papale⁶. Con Pio V (1566-1572), su influsso del generale dei gesuiti Francesco Borgia, si era avuta la creazione di due congregazioni cardinalizie, una per gli affari delle missioni ed un'altra per i paesi segnati dal protestantesimo, iniziative che non ebbero felice esito sia perché mancanti di solida organizzazione e costituzione, sia per la ferma opposizione di Filippo II di Spagna. Successivamente, non ebbero miglior fortuna analoghe iniziative intraprese da Gregorio XIII (1572-1585), con il tentativo, dall'esito incerto, di creare una Commissione cardinalizia per le missioni o nominare un Nunzio per le Indie Occidentali. Tuttavia, sotto papa Boncompagni, presero vita altri due organismi, ovvero la Congregazione Germanica e la Congregazione per gli Italo-Greci, che seppur con qualche interruzione sotto il pontificato di Sisto V, continuarono ad operare per tutto il pontificato di Clemente VIII (1592-1605). Fu con quest'ultimo Pontefice che vide la luce una prima "Congregazione di Propaganda Fide", che ebbe maggior durata (1599-1604) ma che tuttavia fallì anch'essa sia per le opposizioni delle potenze del Patronato, sia per la morte prematura del Cardinale Giulio Antonio Santori, vera anima di quella istituzione⁷. Dopo un periodo in cui, sotto Paolo V (1604-1621), si susseguono varie iniziative, tra cui la nomina di due Superintendenti generali delle Missioni, si giunge infine al pontificato di Gregorio XV (1621-1623) il quale, già pochi mesi dopo la sua elezione, matura la decisione di istituire una Congregazione cardinalizia stabile per la propagazione della fede.

Di per sé, è questione storiografica discussa se alla base della decisione di papa Ludovisi vi sia stata la necessità di dar vita ad una organizzazione centrale per far fronte ancora una volta all'insufficienza del sistema del patronato regio⁸, ovvero se invece la istituzione della Congregazione sia dovuta al desiderio di ricondurre nell'alveo della fede cattolica le regioni in cui dominava

⁶ Cf. TING PONG LEE, I., *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum* I/1. 353-438, in part. 366-378. DALLA TORRE, G., *L'istituto del Patronato e la Congregazione 'de Propaganda Fide'*, in *Archivio giuridico* (2003) 3-27.

⁷ Sul punto, rimando all'accurata ricostruzione di MARTINELLI, M., *La 'svolta missionaria'*, 101-105, con bibliografia.

⁸ È questa la tesi sostenuta ad esempio dallo Schmidlin, il quale riteneva che alla base della decisione di fondare la Congregazione vi fosse l'urgenza di fronteggiare il Patronato e coordinare lo sforzo missionario al di fuori della sfera di influenza delle potenze coloniali. Si collocano nella stessa scia numerosi storici nella loro ricostruzione delle origini di Propaganda, come il Pastor e Metzler. Cf. SCHMIDLIN, G., *Manuale di storia delle missioni cattoliche*, II: *Le missioni nell'epoca moderna* (a cura di TRAGELLA, G. B.), Milano 1928. 8-20. VON PASTOR, L., *Storia dei Papi*, XIII: *Restaurazione Cattolica e della Guerra dei Trent'anni*, Gregorio XV (1621-1623), Roma 1931. 102, nota 2. CHIOCCHETTA, P., *Il contesto storico nel quale sorse la S.C. de Propaganda Fide. A: Il mondo politico e religioso all'inizio del sec. XVII*, in *Memoria rerum*, I/1. 3-15. METZLER, J., *Il contesto storico nel quale sorse la S.C. de Propaganda Fide. B: La situazione della Chiesa missionaria*, in *Ibid.*, 15-37. Si veda anche PIZZORUSSO, G., *Propaganda*, 3-31.

il protestantesimo, maturato in seguito alle contingenze della Guerra dei Trent'Anni, in quel periodo particolarmente favorevoli al papato⁹.

In ogni caso, all'alba del 1622 il nuovo Papa, rotti gli indugi, diede impulso ad una nuova Congregazione cardinalizia, la quale, pur rifacendosi alla precedente Congregazione istituita da Clemente VIII¹⁰, sin dall'inizio presentava ben altre caratteristiche di organizzazione e di stabilità.

Così, con una lettera circolare inviata ai Nunzi il 15 gennaio 1622 la nuova Congregazione si presentò a tutto il mondo cattolico, manifestando un nuovo atteggiamento da parte del governo centrale della Chiesa.

II. FINALITÀ E METODO DELLA NUOVA CONGREGAZIONE

La fondazione della nuova Congregazione riafferma anzitutto il ruolo primario del Pontefice nell'opera di evangelizzazione. Il verbale che riporta la decisione di papa Ludovisi manifesta come questo impegno, esteso a tutte le terre conosciute, comprese quelle di recente scoperta, fosse percepito da papa Gregorio XV come il primo e più importante dovere pastorale del successore di Pietro:

“Sanctissimus in Christo Pater, et D. Dominus Gregorius Divina Providentia PP. XV, animadvertens, praecipuum Pastoralis Officij caput esse propagationem Fidei christianae, per quam homines ad agnitionem, et Cultum Veri Dei perducentur (...) erexit Congregationem 13 Cardinalium, et duorum Praelatorum cum suo Secretario, quibus Negotium Propagationis Fidei commisit, et commendavit”¹¹

In maniera simile, la circolare ai Nunzi del 15 gennaio 1622 presentava il “negotium propagationis Fidei” come il principale compito affidato al ministero del Papa:

⁹ Cf. METZLER, J., *Wegbereiter*, 76. SASTRE SANTOS, E., *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la Guerra de los Treinta Anos (1618-1648)*, in *Commentarium pro religiosis et Missionariis* 83 (2002) 231-326, con ampia bibliografia; ID., *La circolare ai nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide, 15 gennaio 1622*, in *Ius Missionale* 1 (2007) 151-186 e, sulla stessa linea PIZZORUSSO, G., *Governare*, 34-37. ID., *Propaganda*, 31-32.

¹⁰ Dalle fonti di archivio appare chiaro come la nuova congregazione si riferisse a quella istituita da Clemente VIII in maniera niente affatto generica, ma vedesse il proprio operato in diretta continuità con essa, tanto che uno dei primi provvedimenti adottati fu quello di acquisire l'archivio del card. Giulio Antonio Santori, allora giacente presso il nipote di lui. Cf. MARTINELLI, M., *La 'svolta missionaria'*, 110, n. 38.

¹¹ Archivio di Propaganda Fide (da qui in poi APF), *Acta*, III (1622-1625), f.1r, edito in *Memoria Rerum*, III/2. 655.

“Abbraccia il sommo officio del Papa tutto quello, che alla salute dell’anime può appartenere, ma niuna cosa maggiormente, che la cura della fede cattolica, essendo intorno ad essa due opere necessarie, l’una di conservarla né fedeli costringendoli etiandio con pene a ritenerla fermamente, l’altra di spargerla e propagarla negl’infedeli”¹².

Le espressioni contenute nei documenti fondativi di *Propaganda* manifestano anzitutto il recupero del ruolo del Successore di Pietro come primo responsabile, guida e garante dell’opera di evangelizzazione della Chiesa. Tale affermazione del ruolo centrale del Papa si accompagna, peraltro, ad una marcata evoluzione di metodo rispetto al sistema inquisitoriale, a cui già dal 1542 la nascita del Santo Uffizio aveva dato un volto istituzionale romano, con la necessità di affiancare alla maniera “giudiciale”, repressiva, la maniera “morale, o più tosto Apostolica”, da realizzarsi attraverso “le missioni degli operarij fra i popoli, che più n’hanno bisogno”¹³.

L’affermazione della necessità di adottare un nuovo metodo apostolico ritorna poi nella stessa lettera circolare, in una vera e propria dichiarazione di intenti:

“Sarà convenevole di dichiarare acconciamente questa santa intenzione, la quale non è di rizzar tribunali, o di esercitar giurisdizione temporale in luogo niuno, né di tenere maniere violenti, o insolite; ma è di attendere per le vie soavi, e piene di carità, che son proprie dello Spirito Santo, alla conversione degl’infedeli”¹⁴.

Centralità del ruolo del Papa e nuovo metodo apostolico resteranno i capisaldi di un’azione di evangelizzazione che a partire dalla fondazione della nuova Congregazione inizierà a rivolgersi ad un insieme quanto mai eterogeneo di destinatari.

¹² APF, *Lettere*, II (1622-1623), fol. 2r, edito in *Collectanea*, I. 1. *Memoria Rerum*, III/2. 656.

¹³ “L’identità ecclesiologica e giuridica di *Propaganda* si staglia su quella della Santa Inquisizione: due opere necessarie per la ‘salute delle anime’. Quella di *Propaganda* però riflette il risvolto ‘apostolico’ del ‘sommo officio del Papa’”. SASTRE SANTOS, E., *La circolare*, 179. Sul punto, cf. anche LEONCINI, L., *Le competenze di Propaganda Fide secondo la Bolla Inscrutabili (1622) nel sistema di governo della Chiesa*, in *Ius Missionale* 6 (2012) 73-116, qui 83-84.

¹⁴ APF, *Lettere*, II (1622-1623), fol. 3r, edito in *Collectanea*, I. 1. *Memoria Rerum*, III/2. 657.

III. I DESTINATARI DELL'ANNUNCIO

Già nel vocabolario dei canonisti medievali la costellazione dei possibili destinatari dell'annuncio evangelico è indicata con diverse denominazioni: pagani, infedeli, eretici, scismatici, poi riprese anche in epoca moderna¹⁵. Nei documenti fondativi della Congregazione di Propaganda ritorna la medesima terminologia, con una certa vaghezza di significato. Così nella costituzione *Inscrutabili* del 22 giugno 1622, con un ulteriore richiamo al dovere del Papa di provvedere alla propagazione della Fede quale suo primo e precipuo compito, originato dal comandamento missionario di Cristo stesso ed affidato agli apostoli ed a Pietro come capo del collegio e della Chiesa intera, si parla della necessità di ricondurre nell'unico gregge di Cristo infedeli ed eretici, ovvero quanti non hanno mai conosciuto la Chiesa di Cristo, sia coloro che, pur avendola conosciuta, se ne sono separati:

“(...) praecipuas nostri pastoralis muneris partes esse intelligimus, sedulo invigilandi (...) intentis studiis adnitendi, ut oves mirerabiliter errantes, ad Christi ovile adducantur, ac Dominum gregis agnoscant, et pastorem. Quo scilicet, divina adspirante gratia, desinant per infelicia pascua infidelitatis, et haeresum vagari, et aqua mortifera pestilentiae potari (...) Quocirca quod Apostolis omnibus a Domino mandabatur, ut praedicarent Evangelium omni creaturae, principaliter Petro incumbebat, qui omnibus praestabat praerogativa Principatus, et cui soli iniunctum fuerat a Domino, ut pascere oves suas (...) Quantum vero his calamitosis temporibus excreverit errantium, et dispersarum ovium numerus, qui Ecclesiam Sanctam eius Catholicam, Christi ovile, vel numquam cognoverunt, vel cognitam satanae dolis deseruerunt, sine lacrymis commemorari non potest”¹⁶.

Vi è dunque nella costituzione apostolica che ha fondato la Congregazione di Propaganda un esplicito riferimento al comandamento missionario di Gesù, con uno spostamento evidente del significato dell'azione di evangelizzazione: il *praedicare Evangelium omni creaturae* ora significava rivolgersi tanto agli *infideles*, nel cui novero sono compresi musulmani, ebrei, gentili, sia dirigere la propria azione pastorale a coloro che si erano separati dall'unica Chiesa, ovvero ortodossi da un lato, protestanti dall'altro¹⁷.

¹⁵ Sul punto, cf. JACQUES, R., *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris 2003. 101-253. LEONCINI, L., *Le competenze*, 84. PIZZORUSSO, G., *Governare*, 94-97.

¹⁶ GREGORIUS XV, Const. Ap. *Inscrutabili divinae providentiae* (22 iun. 1622): *Memoria Rerum*, III/2. 662-664 qui 662-663. *Collectanea*, I. 2-3.

¹⁷ Per la verità, proprio i protestanti sembrano essere oggetto di una speciale preoccupazione di papa Ludovisi il quale, in un secondo passaggio della medesima costituzione, lamenta l'impegnarsi dell'eresia nelle regioni del Nord, non senza colpe della Chiesa stessa: “Ubi vero peccatis nostris facientibus, inimicus homo super bonum semen in Septentrionalibus partibus semina-

L'azione della neonata Congregazione intendeva così estendersi a tutti quei territori in cui per le ragioni più diverse la Chiesa non era presente o, se lo era stata, viveva in una condizione di sofferenza e di minorità che andava riscattata. La varietà di intenti del nuovo dicastero rivelava così l'ambivalenza di significato del termine "missione", utilizzato sia per indicare le iniziative per la conversione dei non cristiani, sia per il ministero svolto presso i protestanti e gli ortodossi per indurli a rientrare nella Chiesa cattolica, sia infine per qualunque iniziativa pastorale straordinaria realizzata tra gli stessi cattolici¹⁸.

Ora, nel momento in cui venne fondata la Congregazione di *Propaganda Fide*, essa si trovò anzitutto ad affrontare le opposizioni da parte di un sistema che già da tempo aveva radicato l'azione missionaria intorno alla preminenza del clero regolare, il quale a sua volta aveva strutturato un sistema di privilegi e facoltà spesso complesso e contraddittorio che andava necessariamente riordinato, ed infine all'azione delle potenze coloniali che esercitavano la loro influenza attraverso il sistema del patronato regio. In tal senso, Propaganda doveva agire "cercando di portare questo sistema verso Roma e, soprattutto, verso la figura del pontefice".¹⁹

Sin dagli esordi l'azione della neonata Congregazione si diresse così in diverse direzioni, nel tentativo di dare una risposta a tali molteplici necessità ed istanze palesatesi nei decenni precedenti, ovvero l'insufficienza del sistema dei Patronati e la necessità di ricondurne il governo nell'alveo della disciplina ordinaria, la necessità di sovrintendere e coordinare l'attività degli ordini religiosi, riconducendo ad unità il sistema delle facoltà, ricucire i rapporti con il mondo delle Chiese orientali e rievangelizzare l'Europa lacerata dalla Riforma.

L'obiettivo finale del *negotium propagationis fidei* si delinea così progressivamente come la semina e l'impianto di una struttura ecclesiale, in ragione dell'acquisita consapevolezza dell'esistenza di un multiforme "spazio non tridentino", costituito da tutti quegli ambiti in cui la Chiesa, come essa era stata

vit haeresum zizania ita dira contagia grassata sunt, ut animas innumerabiles iamdiu perdiderit, ac Provincias, et Regna Christo per summam iniuriam erepta, suae tyrannidi mancipaverit". *Collectanea*, I. 3. *Memoria Rerum*, III/2. 663.

¹⁸ "Che cosa significava allora il termine comprensivo 'missionibus omnibus' usato nella Costituzione, o quali erano in concreto 'tutte le missioni', sulle quali la Congregazione doveva in avvenire esercitare la sua amplissima autorità? Dalle considerazioni con cui il Pontefice spiega e giustifica la nuova fondazione risulta che si tratta delle imprese apostoliche che si riferiscono alla propagazione della fede cattolica". REUTER, A., *Il Dicastero romano per le missioni e le sue riforme*, in HENKEL, W. (ed.), *Ecclesiae memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I. Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, Roma-Freiburg-Wien 1991. 166. Cf. SASTRE SANTOS, E., 'Variaciones', 169-229. Per la duplice accezione del termine "missione" rinvio a A. PROSPERI, «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in GARGAGNINI, G. (dir.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Firenze 1982. 205-234.

¹⁹ PIZZORUSSO, G., *Propaganda*, 212.

pensata e definita e Trento, per molteplici ragioni semplicemente non era mai esistita o non esisteva più²⁰.

IV. I PROTAGONISTI DELL'ANNUNCIO

Sin dai suoi esordi la Congregazione di Propaganda Fide aveva l'obiettivo di dotarsi di missionari propri. Tuttavia, nell'impossibilità di raggiungere in breve tempo quest'ambizioso obiettivo, l'organismo seguì anzitutto la linea di consolidare il proprio controllo sui diversi Ordini religiosi, diventando presto l'autorità quasi assoluta su di essi²¹. I religiosi impegnati nell'apostolato si trovarono così a non dipendere più esclusivamente dai vertici del proprio Ordine, ma anche dall'autorità esercitata da Propaganda. Questo sistema diarchico creava complicazioni e ostacoli all'efficace lavoro missionario. Per risolvere il problema, si decise di unire i ruoli di provinciale e prefetto apostolico²² in una stessa persona, in modo da arginare i dissensi tra le due figure e realizzare la piena assunzione dei religiosi nell'ambito di giurisdizione del Dicastero. In questo modo, la Congregazione di Propaganda Fide in tempi relativamente brevi ricondusse sotto la propria autorità direttiva ogni aspetto attinente al mondo missionario, compreso il controllo sul personale inviato nelle terre missionarie, che consentiva una generale e diretta supervisione dell'opera evangelizzatrice. In tal senso, già il decreto generale del 5 dicembre 1640 poteva affermare la competenza generale di Propaganda su tutte le missioni dei regolari:

“Licet Generales omnium Regularium Ordinum habeant (...) potestatem faciendi missiones et concedendi facultates diversas suis Religiosis, nihilominus Eminentissimi PP. Censuerunt missiones iam factas, et in futurum ab eisdem PP. Generalibus faciendas, esse S. Congregationi de Prop. Fide subiectas”²³.

²⁰ *Ibid.*, 209-212.

²¹ La progressiva affermazione dell'autorità di Propaganda sui missionari regolari avvenne per gradi, anzitutto con la richiesta a tutti superiori generali di un rapporto sullo stato delle missioni, contenuta nel Decreto del 20 febbraio 1623. Cf. MOYA, R., *Colaboración misionera de las órdenes religiosas*, in *Memoria Rerum*, II. 249-250. Seguì il decreto del 24 giugno 1623 che imponeva l'obbligo di richiedere a Propaganda le facoltà e le lettere patenti per i missionari di ciascun ordine. Cf. *Collectanea*, I, 5, n. 6. Con un successivo decreto del 20 luglio 1626, poi confermato il 30 gennaio 1629, la Congregazione acquisiva la facoltà di rimuovere dal loro compito i missionari ritenuti non idonei. *Ibid.*, I. 12-13, n. 46.

²² Sulla figura del prefetto apostolico vedi *infra*, sub n. 6.

²³ *Collectanea*, I. 28, n. 101. Cf. anche BARTOCETTI, V., *Ius constitutionale missionum*, Torino 1947. 21. SONG, R. H., *The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith*, Washington D.C. 1961. 28. PIZZORUSSO, G., *Propaganda*, 247-286.

L'affermazione più categorica del valore delle decisioni di Propaganda si ritrova però nella Congregazione generale *coram Sanctissimo* del 30 luglio 1652, dove dinanzi al comportamento di alcuni regolari che ne sottostimavano le disposizioni, il Dicastero missionario ribadiva che i propri Decreti, caso unico tra tutti i dicasteri, qualora fossero stati emessi con le debite formalità, avevano il valore e la stabilità di una Costituzione apostolica:

“Referente em.mo Card. Cesio litteras Fr. antonii a Sancta Maria ordinis strictioris observantiae S. Francisci et Praefecti Missionis Sinarum ordinis eiusdem, scribentis ex insulis Philippinis esse ibi aliquos religiosos, qui parvipendentes decreta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide cum maximo animarum praeiudicio spargunt per illas partes resolutiones et decreta praefatae Sacrae Congregationis facere tantum opinionem probabilem, uti puram et simplicem Cardinalium declarationem, unde posse etiam contrarium defendi. SS.mus D. n. confirmavit decretum Urbani VIII, videlicet quod Decreta Sacrae Congregationis Generalis de Propaganda Fide quotiescumque sint a Praefecto eiusdem firmata, a Secretario subscripta, et sigillo munita, vim et valorem habeant Constitutionis apostolicae, ac ab omnibus et singulis inviolabiliter observentur”²⁴.

L'intento di dotare la Congregazione di Propaganda di missionari propri non poteva però essere perseguito se questa non avesse potuto intervenire sulle istituzioni preposte alla formazione del clero. Per questi motivi, già nel 1622 il Papa Gregorio XV affidò alla Congregazione la giurisdizione su tutti i seminari esistenti in Italia ed Europa, creando una particolare Congregazione di Cardinali per la direzione e la vigilanza dei collegi pontifici²⁵. Questo fu un importante passo per la costruzione della giurisdizione di Propaganda sul clero secolare destinato alle missioni, che si aggiungeva alla già estesa autorità che il Dicastero aveva saputo imporre sugli Ordini religiosi. Successivamente, il Papa Urbano VIII, con la bolla *Immortalis Dei filius* del 1 agosto 1627, diede poi vita ad un collegio di diretta derivazione e dipendenza da Propaganda, chiamato Collegio Urbano²⁶. Ma, se va ascritto al merito di papa Barberini la istituzione ufficiale di un seminario per il clero missionario, tuttavia va anche detto che il progetto era già nella mente di Gregorio XV, come dimostra la menzione nella Circolare ai Nunzi del 15 gennaio 1622 della necessità di isti-

²⁴ APF, *Acta*, XXI (1652), fol. 89v-90r, edito in *Collectanea*, I. 35, n. 119. *Memoria Rerum*, III/2. 696.

²⁵ Cf. WILTGEN, R. M., *Propaganda is Placed in Charge of the Pontifical Colleges*, in *Memoria Rerum*, I/1. 483-505.

²⁶ Sulla fondazione e la storia del Collegio Urbano, cf. JEZERNIK, M., *Il Collegio Urbano, Memoria Rerum*, I/1. 465-480. ID., *Il Collegio Urbano*, in *Memoria Rerum*, II. 283-298. ID., *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, in *Memoria Rerum*, III/1. 99-121.

tuire congregazioni, compagnie, collegi e seminari quale indispensabile strumento per una efficiente attività evangelizzatrice²⁷.

V. PROPAGANDA FIDE ED IL PATRONATO REGIO

Un altro fronte particolarmente caldo era quello dei rapporti con il Patronato regio di Spagna e Portogallo. Sin dalla prima evangelizzazione delle Americhe, infatti, si assiste alla fondazione di Diocesi residenziali, sulla falsariga di quelle già esistenti nei luoghi di antica evangelizzazione, e che in tempi relativamente brevi vanno ad abbracciare i nuovi territori, tanto che a ridosso della celebrazione dell'assise tridentina si registra la celebrazione di concili plenari sia nel Messico che nel Perù soggetti alla corona spagnola. Queste nuove diocesi sono rette da Vescovi di origine europea, così come sono di origine europea i sacerdoti e gli altri chierici, provenienti per la quasi totalità dal clero regolare, che esercitano in esse il loro ministero. La struttura e l'organizzazione, che formalmente ricalcano le istituzioni presenti da millenni in Occidente, tuttavia rivelano un debito radicale di queste Diocesi di nuova istituzione nei confronti dei colonizzatori stessi e delle autorità civili²⁸.

Nonostante la notevole organizzazione diocesana della Chiesa iberoamericana, essa era anche una Chiesa missionaria con il compito di evangelizzare le popolazioni indigene, non solo all'interno delle diocesi dove erano in vigore i precetti tridentini, ma anche andando oltre, per raggiungere nuovi popoli a cui portare l'annuncio evangelico. Dal punto di vista romano, anche se si teneva conto della innegabile realtà del Patronato Regio, la Chiesa missionaria iberoamericana ricadeva sotto la giurisdizione di Propaganda, così come la Chiesa diocesana era soggetta all'autorità delle altre congregazioni romane. Per questo motivo, i responsabili di Propaganda nei primi anni della sua attività si dedicarono ad affermare l'importanza della questione missionaria e a rivendicare la propria giurisdizione²⁹.

²⁷ Cf. *Collectanea*, I. 2. *Memoria Rerum*, III. 658. "Negli auspici di Propaganda, la formazione romana dei giovani seminaristi di varia origine garantiva alla Chiesa la diffusione nel mondo di un personale ecclesiastico affidabile che condivideva principi comuni e uniformi, prescindendo dalle diverse lealtà nazionali e dalla lontananza dal centro della Chiesa, e li diffondeva nelle missioni ove veniva destinato". PIZZORUSSO, G., *Agli antipodi*, 500-501; cf. anche LEONCINI, L., *Le Competenze*, 95-96.

²⁸ Sul punto, cf. MARCOCCI, M., *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano 1981. 21-28.

²⁹ Cf. TING PONG LEE, I., *La actitud*, 355-360. ALBANI, B. – PIZZORUSSO, G., *Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede*, in DUVE, T. (a cura di), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Berlín 2016*, I. Madrid 2017. 519-544, qui 529-230.

Questa rivendicazione era accompagnata dalla critica alla monarchia spagnola per il fatto che, fin dall'inizio del XVII secolo, le missioni americane non erano sufficientemente attive, che la frontiera missionaria si era fermata e che il clero oziava nei conventi senza dedicarsi all'evangelizzazione. Queste critiche erano esplicitamente legate al Patronato Regio e venivano espresse dal segretario di Propaganda Francesco Ingoli, in particolare in alcuni documenti programmatici scritti tra il 1625 e il 1644³⁰. In essi si criticava la politica della monarchia, che ignorava la questione missionaria lasciandola nelle mani di un clero ozioso e avido, soprattutto di origine spagnola. Ingoli, al contrario, proponeva la creazione di vicariati, la formazione di un clero indigeno, e l'opportunità di generare un contatto più stretto tra il clero "indiano" (cioè residente nel Nuovo Mondo) e Roma attraverso procuratori, auspicando che anche religiosi non spagnoli potessero partire verso le missioni americane.

In un rapporto del 1639, Ingoli affermava di aver raccolto in un libro tutti gli abusi dei ministri regi che cercavano di "introdurre una Monarchia nell'Indie, simile a quella di Sicilia" e proponeva la creazione di nuove missioni indipendenti dalla sovranità temporale del re di Spagna per inviare lì vicari che poi avrebbero riferito a Roma anche sui territori spagnoli³¹.

A questi documenti interni seguirono alcune decisioni prese da Propaganda con cui essa dal 1634, iniziò a contrastare le rivendicazioni del Patronato³². Tuttavia, queste posizioni furono duramente avversate all'interno della Congregazione, dove vi era chi perseguiva gli interessi di Madrid. Nonostante non si sia arrivati a una rottura, non si può negare che vi fosse un clima piuttosto critico e di mutua diffidenza tra Propaganda e la Spagna nei primi anni della fondazione della Congregazione missionaria, un clima che solo gradualmente e con il declino della potenza coloniale iberica andò stemperandosi³³.

VI. LA NASCITA DI UNA GERARCHIA MISSIONARIA

La necessità di stringere e rafforzare i rapporti tra Roma ed i territori soggetti a Propaganda motivò in breve tempo da un lato la creazione di nuove figure istituzionali, dall'altro lo sviluppo di un vero e proprio diritto speciale.

³⁰ APF, SOCG (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali), CLXXXIX. foll. 390r-392v (1625), 231r-233v (1628) e CXCII. foll. 1r-2v (1644), già pubblicati da CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, I. Paris 1943. 383-390 e ripresi da ALBANI-PIZZORUSSO, "Problematizando", 530.

³¹ Cf. *Considerazioni del Secretario Ingoli circa il negotio de scalzi Agostiniani*, APF, SOCG vol. 259, f. 25r-30r, edito in *Memoria Rerum*, III/2, 694-695.

³² Cf. TING PONG LEE, I., *La actitud*, 367-375; cf. ALBANI, B. – PIZZORUSSO, G., *Problematizando*, 533-535.

³³ Cf. TING PONG LEE, I., *La actitud*, 422-435.

Per quanto riguarda il primo aspetto, va considerato il primo istituto giuridico ideato dal Dicastero missionario, ovvero la Prefettura Apostolica, creata nel 1626, il cui Prefetto agiva in diretta ed esclusiva dipendenza dalla Santa Sede. Il *Praefectus* rivestiva un ruolo di *primus inter pares* ed era l'organo diretto di Propaganda e del Sommo Pontefice. Questo istituto consentiva di legare i luoghi di missione al governo centrale della Chiesa, ma non risolveva completamente le complesse questioni connesse al regime del Patronato regio. In particolare, i sovrani iberici non potevano tollerare che la direzione dell'attività di apostolato fosse affidata a soggetti direttamente dipendenti dalla Santa Sede, come i Prefetti Apostolici, ritenendo che ciò andasse a toccare i diritti del Patronato³⁴.

Per questo motivo, si fece ricorso alla figura dei Vicari Apostolici, Vescovi non residenziali titolari che avevano la loro sede *in partibus infidelium*, dove non esisteva alcuna forma di gerarchia e dignità ecclesiastica preesistente. In questo modo, la nomina dei Vicari da parte della Santa Sede non violava formalmente i diritti patronali e permetteva una maggiore libertà di azione.

Un primo modello di vicariato apostolico aveva iniziato in verità a svilupparsi, già prima della fondazione di Propaganda, nei luoghi in cui si era maggiormente diffuso il protestantesimo e dove la Chiesa cattolica non aveva più modo di nominare Vescovi residenziali. In loro luogo furono nominati già a partire dalla seconda metà del 500 dei Vicari apostolici, successivamente insigniti della dignità vescovile, che agivano non in qualità di Vescovi residenziali ma come delegati del Papa, muniti di facoltà molto ampie³⁵.

Su questa falsariga, si sviluppò un secondo modello di Vicariato apostolico, costituito principalmente in Cina, Africa, India, Oceania ed altre regioni. I primi vicari apostolici, destinati a raggiungere il Giappone, furono l'indiano Matteo De Castro ed il francescano Francesco Frasella, ordinati vescovi *in partibus infidelium* con il compito di formare sacerdoti indigeni, ma nessuno dei due riuscì, rispettivamente, ad arrivare nel paese del Sol levante né ad esercitare il proprio ministero in India. Successivamente, la medesima soluzione fu adottata per i vicari apostolici destinati ad operare in Indocina e Cina. La testimonianza del gesuita Alessandro de Rhodes, ritornato a Roma nel 1649 dopo una permanenza ventennale nei regni del Tonchino e della Cocincina conclusasi a motivo di una violenta persecuzione, aveva manifestato la necessità di formare ed ordinare sacerdoti autoctoni per irrobustire le giovani Chiese. A tale necessità non si poteva rispondere senza nominare nuovi vesco-

³⁴ Cf. PAVESE, F., *Prima forma di gerarchia missionaria alle origini di Propaganda Fide. Il Prefetto Apostolico delle missioni*, Città del Vaticano 1963. 16. LEONCINI, L., *Le competenze*, 88-90.

³⁵ Il primo vicario apostolico con dignità vescovile fu costituito già nel 1601-1602 per il territorio delle Province Unite. Cf. SASTRE SANTOS, E., *El ajuste de la jurisdicción en el Vicariato Apostólico de Hollandia (1621-1626)*, in *Euntes Docete* 51/3 (2008) 153-173; 52/1 (2009) 145-181 e 52/2 (2009) 175-198. PIZZORUSSO, G., *Propaganda*, 66-67.

vi per le sedi episcopali dell'Asia, di cui molte erano vacanti da tempo. Per questo, nel 1658 Propaganda decise di nominare François Pallu vicario apostolico del Tonchino e amministratore apostolico del Laos e di cinque province della Cina occidentale, Lambert de la Motte vicario apostolico della Cocincina e amministratore apostolico di quattro province della Cina meridionale, e più tardi, nel 1660, Ignace Cotolendi vicario apostolico della Cina orientale. Erano vescovi titolari e non residenziali, con sede *in partibus infidelium*, nominati direttamente dal Papa e dipendenti unicamente dalla Congregazione di Propaganda Fide e quindi dalla Santa Sede³⁶. In tale maniera Propaganda Fide senza porre in questione l'autorità del Patronato le sottraeva abilmente la nomina dei vescovi al patronato e operava una netta distinzione tra evangelizzazione e colonizzazione³⁷.

Le linee guida per i nuovi vicari apostolici sono contenute nella ben nota *Istruzione* del 1659³⁸. Il documento, che è stato a ragione definito la *magna charta* delle missioni moderne³⁹, condensa le linee essenziali della strategia missionaria di Propaganda Fide: proibizione ai missionari di intervenire nella vita politica e di partecipare ad attività commerciali, necessità di fornire ai missionari una preparazione scientifica e spirituale, creazione di un clero indigeno, adattamento alle culture native.

Propaganda Fide rivendica innanzitutto il carattere religioso della missione, il cui centro è l'annuncio del Vangelo. I Vicari apostolici non devono infatti entrare negli affari politici e dedicarsi agli affari temporali né stringere relazioni troppo strette con i potenti, anche quando da ciò potrebbe derivare un vantaggio per l'azione missionaria. Il messaggio evangelico, infatti, deve diffondersi senza alcun sostegno di tipo politico o temporale, ma solo con la testimonianza della vita e delle virtù evangeliche dei missionari⁴⁰. Tale metodo si distacca sia dallo schema medievale fondato sui legami tra il potere spirituale ed il potere temporale, sia dal metodo seguito soprattutto dai Gesuiti nelle missioni asiatiche in cui si puntava principalmente alla conversione delle classi dirigenti⁴¹.

³⁶ I primi due divennero poi nel 1663 i membri fondatori della Società Francese per le Missioni Estere. Cf. GUENOU, J., *La fondation de la Société des Missions Étrangères de Paris*, in *Memoria Rerum* I/1. 523-527.

³⁷ Cf. MARCOCCHI, M., *Colonialismo*, 49-51.

³⁸ Cf. *Collectanea*, I. 42-43, n. 153; testo integrale in *Memoria Rerum*, III/2. 697-704.

³⁹ Così MARCOCCHI, M., *Colonialismo*, 53.

⁴⁰ "Scientes nihil magis Populis admirandum videri eorumque oculos convertere quam rerum temporalium despicientiam et Evangelicam paupertatem". *Memoria Rerum*, III/2. 704.

⁴¹ Cf. MARCOCCHI, M., *Colonialismo*, 28-40.

L'*Istruzione* richiama poi il dovere principale di provvedere alla formazione del clero indigeno, con l'istituzione di scuole apposite in cui insegnare la lingua latina e la dottrina cristiana⁴², e interviene sulla questione dei metodi da adottare nell'opera di evangelizzazione, sottolineando che non vi era alcuna necessità di cambiare riti ed abitudini che non fossero manifestamente contro "la religione ed i buoni costumi", perché il compito del missionario non è di diffondere la lingua e la cultura europee ma annunciare la fede. Essa, dunque, svincola l'annuncio evangelico dai legami con la cultura occidentale e sottolinea la necessità di calare l'annuncio cristiano nella cultura locale, mantenendone ogni aspetto positivo⁴³. In sintesi, le sue direttive rivelano aspetti di sorprendente attualità e lungimiranza, che non sempre furono attuate almeno in quei tempi ma che in epoca più recente hanno trovato accoglienza e realizzazione in virtù del magistero papale⁴⁴.

VII. L'ELABORAZIONE DI UN DIRITTO MISSIONARIO:

IL SISTEMA DELLE FACOLTÀ E I *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

Prima dell'istituzione di Propaganda, un gran numero di facoltà e privilegi era stato concesso agli ordini religiosi impegnati nell'evangelizzazione⁴⁵. Uno dei primi compiti della Congregazione fu quello di rivedere e regolamentare queste facoltà e privilegi per garantire un approccio missionario più organizzato e fruttuoso⁴⁶.

⁴² "Potissima ratio quae Sacram hanc Congregationem movit ut vos Episcopos in has regiones mitteret, ea fuit, ut omnibus modis atque rationibus curaretis juventutem illam sic instituere, ut sacerdotii capaces reddantur et a vobis consecrentur (...) Quod si ex illis quos provexeritis occurrerint nonnulli Episcopatu digni (...) ad hanc S. Congregationem prius scribite eorum nomina, dotes, aetatem et quidquid demum sciri par est". *Memoria Rerum*, III/2. 700.

⁴³ "Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis Populis ut ritus suos consuetudines et mores mutant, modo ne sint apertissime religioni bonisque moribus contraria. Quid enim absurdus quam Galliam, Hispaniam, Italiam aut ullam Europae partem in Sinas invehere? Non haec sed fidem importate quae nullius gentis, ritus aut consuetudine, quae modo prava non sint, aut respuit aut laedit, immo vero sarta tecta esse vult". *Memoria Rerum*, III/2. 702.

⁴⁴ Cf. MARCOCCHI, M., *Colonialismo*, 58-59. Si veda anche il recente contributo di MARTINELLI, M., *Le premesse ecclesiologicalhe della Lettera Apostolica Maximum Illud. Profili ricostruttivi*", in *Ius Missionale* 13 (2019) 35-54.

⁴⁵ La congerie di facoltà e privilegi concessi ai missionari del corso dei secoli aveva ormai raggiunto dimensioni ingestibili. Ne costituisce un esempio quanto mai significativo la cosiddetta bolla *Omnimoda*, un breve di Adriano VI in cui si concedeva ai missionari "Omnimodam suam auctoritatem in utroque foro (...) tantam quantam iudicaverint opportunam et expedientem". HADRIANUS VI, Litt. Ap. *Exponi nobis* (10 mai. 1522): VERRICELLI, A. M., *Quaestiones morales seu Tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venetiis 1656. IV. 221ss.

⁴⁶ Cf. MARTINELLI, M., *L'origine*, 11-37. LEONCINI, L., *Le competenze*, 103-104.

Inizialmente, i Cardinali della Congregazione faticarono non poco per portare ordine nel *mare magnum* delle facoltà concesse ai diversi ordini religiosi⁴⁷. Per questo papa Urbano VIII istituì una speciale Congregazione “super facultatibus missionariorum” per rivedere le facoltà missionarie secondo alcuni criteri di base, come la differenza di condizioni religiose, la difficoltà di raggiungere la Santa Sede o i nunzi apostolici e la differenziazione dell’ampiezza delle facoltà stesse a seconda della dignità ecclesiastica. Le regole riguardavano anche l’amministrazione dei sacramenti e distinguevano tra i luoghi dove il culto cattolico era libero, quelli dove era praticato in segreto e quelli dove era proibito. La Congregazione operò dal a partire dal 1633 sino al 1643⁴⁸, con diverse sessioni, fino a produrre uno schema di *Formulae facultatum*, distinte per territorio e per soggetto. Vennero preparate dieci Formule generali e particolari che differenziavano le facoltà in base alle aree del mondo e alle condizioni di maggiore o minore libertà di culto⁴⁹. Al di là del valore delle formule e della loro perfettibilità, attraverso di esse la Congregazione raggiunse lo scopo di ottenere la giurisdizione universale sulle facoltà concesse ai missionari e divenne l’unica autorità per la loro concessione.

Col tempo, le formule per la concessione delle facoltà subirono cambiamenti e aggiunte, e alcune non furono più utilizzate. Questa situazione persistette fino alla promulgazione della prima codificazione canonica nel 1917 e al Concilio Vaticano II, che pose fine al periodo delle facoltà sostituendo il principio della concessione con il principio della riserva dell’autorità pontificia⁵⁰.

Un secondo campo di azione, che ha dato vita ad un vasto patrimonio giurisprudenziale, ancora largamente inesplorato, riguarda l’attività giurisdizionale della Curia romana circa la pratica sacramentale nelle missioni. Fu questo un ambito di stretta collaborazione e di confronto tra la Congregazione di Propaganda Fide e la Congregazione del Sant’Uffizio per la gestione dei *dubia*,

⁴⁷ “I primi volumi dell’archivio ci dicono che *Propaganda* fin dal principio non si limitava a concedere questa o quella facoltà circa un determinato settore della disciplina ecclesiastica, ma in molti casi esaminava lunghi elenchi di facoltà e privilegi, riguardanti materie e regioni diverse”. PAVENTI, S. M., *Congregatio Urbaniana ‘Super facultatibus missionariorum’*, in *Studia Missionalia* 2 (1952) 217-240, qui 221-222.

⁴⁸ La prima seduta ufficiale si tenne il 25 aprile 1633, e sin dagli esordi la Congregazione fu composta in quote simili da membri di Propaganda e del Santo Uffizio. All’interno del suo periodo di attività, si distinguono due fasi, l’una (1633-1638) dedicata all’elaborazione delle *formulae facultatum*, l’altra (1638-1643) all’applicazione delle stesse. *Ibid.*, 226-236 (periodo 1633-1638); 237-240 (periodo 1638-1643).

⁴⁹ La prima stesura delle formule del 1637-1638 si ritrova nel manoscritto APF, *Fondo Missioni* (Miscellanea 19).

⁵⁰ Cf. MARTINELLI, M., *L’origine*, 30-33.

ovvero i quesiti e le richieste trasmesse a Roma dai territori di missione e riguardanti la pratica sacramentale e l'applicazione delle norme canoniche⁵¹.

Da un'analisi dei *dubia* giunti alla Curia Romana nel corso dei primi due secoli di attività di *Propaganda*, si evidenzia la complessità della gestione della pratica dei sacramenti nelle missioni, data la diversità dei contesti geografici e umani nei quali i missionari operavano, e si sottolinea come il confronto sui sacramenti costituisse anche una spia del rapporto culturale di scontro o di adattamento tra il cattolicesimo e le società con cui entrava in contatto attraverso la presenza dei missionari. Se colpisce la varietà degli argomenti proposti nei *dubia*, si riesce tuttavia a cogliere nelle risposte offerte da Propaganda e dal Santo Uffizio l'orizzonte comune di determinare gli elementi per salvaguardare, più che le formalità o le sottigliezze derivanti da disquisizioni teologiche, la validità dei sacramenti amministrati in vista del superiore bene della salvezza delle persone.

Il processo decisionale relativo ai *dubia* fatti pervenire a Propaganda dai missionari si articolava con la trasmissione dei documenti al Sant'Uffizio, che dopo la fase di studio comunicava la decisione a Propaganda trattenendo i documenti originali. Infine, Propaganda inviava la decisione ai missionari registrando le decisioni prese come giurisprudenza.

La maggior parte dei *dubia* riguardano il battesimo e il matrimonio, in particolare per le missioni extraeuropee. Per quanto attiene il battesimo, i casi proposti vertevano anzitutto sui requisiti dei soggetti che dovevano riceverlo. Infatti, la giurisprudenza del battesimo ha sempre tenuto conto dell'età del convertendo, delle sue condizioni mentali e del suo *status* di figlio di infedeli o di eretici, convertiti e non. Inoltre, si segnalano diverse questioni relative alla conversione degli adulti in alcune realtà culturali, come ad esempio la Cina, dove si metteva in discussione il battesimo dei mandarini che dovevano rinunciare alle concubine, o delle donne cinesi con le quali il missionario non poteva entrare in contatto. Inoltre, faceva problema il battesimo degli schiavi africani in America senza un'adeguata istruzione, che era possibile solo in *articulo mortis*, e di quello dei figli di turchi di Bosnia sposati con donne cristiane. Infine, numerosi *dubia* toccavano questioni di carattere più generale, in cui si cercava di definire i termini dell'iniziativa missionaria in merito al battesimo e le condizioni alle quali essa doveva essere sottoposta. Dal XVI secolo, si abbandonò gradualmente l'idea di conversioni e battesimi di massa, ribadendo la necessità dell'adesione personale alla fede cattolica. Infine, si sottolineava che non è lecito obbligare i figli alla conversione contro la volon-

⁵¹ Lo studio più accurato in materia è quello di PIZZORUSSO, G., *I dubbi sui sacramenti dalle missioni 'ad infideles': percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 121/1 (2009) 39-61.

tà espressa dei genitori, ma se questi ultimi sono d'accordo, allora i figli devono essere battezzati⁵².

Vi sono poi i *dubia* che rivelano le difficoltà dei missionari a far aderire i convertiti alle norme matrimoniali, in particolare nelle culture in cui le usanze e le tradizioni del matrimonio differivano maggiormente da quelle cattoliche. Il matrimonio è infatti il sacramento sul quale l'attività decisionale è più intensa e che ha prodotto una immensa quantità di documentazione. Il confronto tra il sacramento così come inquadrato dalle norme tridentine e la realtà locale è particolarmente problematico e preoccupante per i missionari, poiché coinvolge i convertiti adulti in un passaggio fondamentale della loro vita. Si affrontano così diverse situazioni problematiche: il rischio di perdere i fedeli, che ritornano alla loro primitiva religione per evitare le restrizioni poste dal sacramento, le richieste di eccezione al limite posto dalle facoltà per quanto riguarda i gradi di consanguineità e affinità, la situazione in cui la sposa non porta una dote al marito esponendola al ripudio, il matrimonio dei poligami, il problema di dover ripetere il matrimonio dopo la conversione, vincolando i coniugi al matrimonio cattolico, sconvolgendo però la tradizione locale.

Il cardine di molti di questi *dubia* sul matrimonio rimaneva poi l'effettiva promulgazione o meno in un determinato territorio del decreto tridentino *Tametsi*, il quale vincolava i fedeli alla necessità della forma canonica per la valida celebrazione del matrimonio, derubricando a matrimonio clandestino ogni altra possibile forma celebrativa. Si venne così a creare una geografia a macchia di leopardo sull'applicazione del decreto conciliare, di cui solo con grande difficoltà Propaganda riusciva a venire a capo⁵³.

CONCLUSIONI

Il percorso sinora compiuto consente di cogliere la nascita ed i primi passi di quel diritto di natura speciale e straordinaria, sviluppatosi parallelamente al diritto comune, che ha nome di diritto missionario⁵⁴. Esso, in qualche maniera preesistente alla fondazione di Propaganda Fide nella forma dei privilegi e delle facoltà concesse nel corso dei secoli agli Ordini religiosi dediti all'evangelizzazione, ha ricevuto la sua impronta peculiare proprio dal Dicastero missionario. Nato quest'ultimo come forma istituzionale di riappropriazione da parte del Papa del proprio ruolo di guida e garante dell'opera di evangelizzazione, ha esercitato una progressiva azione di centralizzazione e di istituziona-

⁵² Cf. PIZZORUSSO, G., *I dubbi*, 50-54.

⁵³ *Ibid.*, 54-58. Sul punto cf. MARTINELLI, M., *L'origine*, 11-36. PIZZORUSSO, G., *Propaganda*, 72-73 e 218-219.

⁵⁴ Cf. MOSCA, V., *Per un diritto particolare missionario secondo la legislazione della Chiesa*, in *Euntes Docete* 54/3 (2001) 73-98.

lizzazione di quelle attività sino ad allora affidate principalmente all'iniziativa degli Ordini regolari, rivolgendosi ad un insieme eterogeneo di destinatari.

Con la nascita di Propaganda si assiste allora alla nascita di nuove figure istituzionali come i Prefetti e i Vicari Apostolici, alla regolamentazione del sistema delle facoltà, alla genesi di una giurisprudenza condivisa, diversificata e flessibile volta alla risoluzione dei problemi incontrati nelle diverse parti del mondo dai missionari. Non si può non concludere che il sistema del diritto missionario nato con Propaganda sia stato lo strumento con cui, seppur con innegabili criticità, la Chiesa ha potuto esercitare il governo di una realtà quanto mai diversificata ed eterogenea come quella dell'annuncio *ad gentes*, coniugando la fedeltà al comandamento missionario di Gesù con l'attenzione alla realtà concreta degli uomini e delle donne a cui esso è diretto.

Abstract

L'azione evangelizzatrice della Chiesa trova il suo radicamento nell'insegnamento di Gesù e nel suo grande comandamento missionario. Con il tempo, in particolare a partire dall'epoca moderna, quando la Chiesa riscopre un nuovo slancio missionario, il termine missione assume un significato specifico, ossia quello di attività evangelizzatrice nei confronti di quei territori e di quelle genti che non avevano ancora ricevuto l'annuncio evangelico, ovvero di un nuovo annuncio volto a ricondurre nel seno dell'unica Chiesa cattolica coloro che l'avevano abbandonata a causa dello scisma o dell'eresia. Sulla scia della riforma tridentina e della progressiva trasformazione della Curia secondo l'impostazione del "governo per congregazioni", prende vita così il Dicastero De Propaganda Fide. Nato come forma istituzionale di riappropriazione da parte del Papa del proprio ruolo di guida e garante dell'opera di evangelizzazione, ha esercitato una progressiva azione di centralizzazione e di istituzionalizzazione dell'attività di primo annuncio del Vangelo e di fondazione e sviluppo delle nuove Chiese.

Abstract

The Church's work of evangelization finds its roots in the teaching of Jesus and his great missionary commandment. Over the ages, particularly since the modern era, when the Church rediscovered a new missionary impetus, the term mission takes on a specific meaning, namely that of evangelizing activity toward those territories and peoples that had not yet received the proclamation of the Gospel, but also the meaning of a new announcement aimed at leading back into the only Catholic Church those who had abandoned it because of schism or heresy. Following the Tridentine reform and the progressive transformation of the Curia along the lines of 'government by congregations', the Dicastery De Propaganda Fide came into being in this way. Born as

an institutional form of reappropriation by the Pope of his role as guide and guardian of evangelization, it exerted a progressive action of centralization and institutionalization of the activity of first announcing the Gospel and of founding and developing new Churches.

*Alessandro RECCHIA
Pontificia Università Urbaniana
a.recchia@urbaniana.edu*

RECENSIONS

LIPARI, N. – PITTA, A., *La Giustizia. Bibbia e Giurisprudenza in dialogo*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, pp. 144

In questa nostra epoca che si contraddistingue per la ricerca, spesso e volentieri, sempre più frenetica delle ‘specializzazioni’, soprattutto nell’ambito della conoscenza scientifica, ma in genere nei riguardi di tutto il sapere, il pericolo di perdere di vista l’oggettiva e significativa portata dell’universalità di quest’ultima, è sempre in agguato, con tutte le conseguenze che sono verificabili da tutti: la perdita di vista dell’intrinseca unità e coerenza della realtà, oggetto del conoscere e del sapere. Infatti, un tale modo d’intendere e attuare il modo di conoscere da parte dell’uomo, porta inevitabilmente a percepire quanto fa parte della nostra esistenza diviso in compartimenti stagni, monadi che non hanno relazioni con il resto del tutto del quale, invece, sono intrinsecamente parti vitali di ciò che è un vero e proprio ‘*corpus vivens*’.

L’importanza di non perdere di vista l’universalità della conoscenza riguarda quindi anche lo studio della giustizia, del diritto e della normativa giuridica stabilita positivamente nell’ambito di ogni tipo di società. La scienza giuridica, la filosofia del diritto come anche la teologia non studiano una ‘giustizia’ e un ‘diritto’ loro proprio, ma tutte sono chiamate a interrogarsi su ciò che è il comune oggetto di tutte, anche se ognuna nella prospettiva che è sua propria. Quindi uno studio che potremmo qualificare come *spiraliforme*, che generalmente inizia dalla conoscenza e dall’approfondimento del diritto positivo da parte della scienza giuridica, prosegue nella ricerca di senso da parte del filosofo del diritto e si conclude, ma solo per ritornare sulla giustizia del diritto positivo, da parte del teologo. Nella profonda convinzione che la teologia ritiene il suo stallo nel coro del sapere in quanto, attraverso la riflessione sulla rivelazione, conferma e in un certo senso illumina, seguendo il suo proprio e specifico processo conoscitivo, quanto già la *recta ratio* ha colto (cf *Rm* 1; *Fides et ratio*, nn. 93-98). Di fatto, nessuno può evitare, prima o dopo, di affrontare il dedalo nel labirinto della giustizia e quando questo si dà, ognuno lo fa alla fine a proprio modo. Inoltre, per chi non è affetto da miopia, la questione si pone in una prospettiva che va oltre la scena di questo nostro mondo e coglie l’importanza dell’interrogarsi anche sulla giustizia di Dio, percependo che è proprio questa, alla fine, ad illuminare pienamente la ben più modesta giustizia umana, o meglio i vari tentativi di realizzarla. Nella coscienza, spesso obnubilata, che se anche “*Princeps legibus solutus*” (*Digesto*, 1.3.31), come

ammoniva Federico II di Svevia, nessun sovrano – o sovranità si dovrebbe dire oggi - può porsi al di sopra della ragione, che è la madre del diritto.

Il giurista Lipari e il biblista Pitta in questo agile volumetto, hanno tentato proprio di proporre l'oggettività della giustizia, presentandola ognuno dalla prospettiva e con il metodo specifico del suo ambito di competenza, con l'intento di dare un concreto contributo per una sua piena realizzazione. Ambedue sottolineano l'esistenza incontestabile di un ordine nelle relazioni umane che va rispettato *semper, ubique et apud omnes*, anche se allo stesso tempo entrambi sfumano la propria posizione al momento di riconoscere in *chi* e *come* inerisca un tale ordine, in altre parole qual è il suo fondamento ultimo. Il giurista coglie la giustizia come un qualcosa che non può essere definito una volta per sempre, ma è soggetta *hic et nunc* ad essere riconosciuta e affermata. Il biblista nota invece tutta la limitatezza di una giustizia, concepita come misura del dare a ciascuno il suo nelle relazioni tra gli uomini, cosa che può realizzarsi solo ed esclusivamente in quanto si completa nella carità, cioè nell'amore 'oltremisura'. Quindi per entrambi il dibattito riguardo alla giustizia rimane aperto a interrogativi e prospettive che postulano il concorso di tutti e per questo, il Lipari concludendo il suo contributo, lascia ai lettori tre domande proprio al fine di spronarli a continuare una riflessione della quale nessuno può fare a meno in quanto interessa la vita di ogni persona. La prima riguarda il possibile contributo della Bibbia al tema della giustizia nella società contemporanea, in concreto riguardo la possibilità che possa operare qualche attualizzazione. La seconda concerne il pericolo che una visione della giustizia alla luce della fede, possa ricollocarla nell'ottica di un 'dogmatismo' che oggi è inesorabilmente rifiutato. Infine, quasi provocatoriamente si chiede e domanda: "La giustizia sulla quale siamo stati chiamati a riflettere è la giustizia umana con tutte le sue inevitabili debolezze e alternative temporali. Come è possibile indirizzarla e governarla se il metro di paragone diventa esclusivamente "la giustizia di Dio che si rivela nell'Evangelo" (Rm 1,17)? Non è questo un atteggiamento che rischia di negare alla storia quella che, per un credente, dovrebbe essere la sua chiave di lettura fondamentale: assumerla quale strumento essenziale del disegno redentivo?".

P. Bruno ESPOSITO, O. P.

MULHERON, S. M., *Delicts "contra sextum Decalogi praeceptum": Historical Development and Canonical Application* (Dissertationes, Series Canonica – LXV), Edizioni Santa Croce, Roma 2023, pp. 348

"The Church by birth and in its own right has the right to sanction Christ's faithful who commit punishable acts by penal regulations." (CIC Can. 1311).

This is laid down in the current Code of Canon Law (1983), Canon 1311, which introduces Book 6, *De sanctionibus in Ecclesia*, reiterating the provisions of CIC (1917) Can. 2214 §1. This brief statement is a definitive summary of the fact that the penal law existing within the Church is not only independent – in other words, it is not a competence conferred by a secular authority – but is essentially intended to ensure the purpose of the Church as it was founded by Christ, and therefore derives from divine law (*ius divinum*). This latter claim is indicated by the use of ‘genuine right’, which appears consistently in the unanimous interpretation of canon law scholars, both before and after the current Code, and which is based on the Holy Scripture, the universal practice of the early Church, and the Magisterium’s statements, e.g., Pope John XXII (†1334), Vitus Pichler (†1736), Francisco Xavier Wernz (†1914), Felice Cavagnis (†1906), Arthur Vermeersch (†1936), Joseph Creusen (†1960), Gommarus Michiels (†1965), Alfredo Ottaviani (†1979), Velasio De Paolis (†2017), Peter Erdő, Bruno Fabio Pighin, Davide Citto, and Antonio Calabrese. The current Code, following a stable canonical tradition, also makes it clear, in canon 1341 of Title 5 on the application of penalties, that criminal processes are a last resort instrument to restore justice, correct the offender, repair the caused damage and prevent further similar acts. This definition was already contained in CIC (1917) Can. 2214 §2, which quoted verbatim the regulation of the Council of Trent (1545-1563), Session XIII. The antiquity of this principle within the Catholic Church is shown by the fact that similar provisions can be found already in the *Decretum Gratiani*, which was composed around 1140 (in detail see Sz. A. Szuromi, *I diletti più gravi nella prospettiva della storia della Chiesa*, in *Periodica* 105 [2016] 369-394). Reviewing the approach of the collections of canon law that crystallized from the High Middle Ages, as well as the auxiliary literature of canon law which developed in parallel, including its classical Baroque-era manuals, we can establish the dual purpose of the application of sanction: the correction of the offender and the protection of the community. This always implies a combination of the preventive and reparative principles, i.e. the aim of repairing the scandal, restoring justice; correcting the offender and preventing a similar act. The general principle is to ensure that proportionality and fairness are maintained and that the more lenient explanation is always followed when imposing a specific punishment. Since the beginning of the 2000s, the system of categories of the gravest delicts, the investigation process and the most definitive judgments in cases where evidence is found have come to the fore in the field of canonical penal law, as a result of the old and new cases that have been revealed. In this sense, Pope John Paul II (1978-2005), Pope Benedict XVI (2005-2013), and Pope Francis (2013-) followed the same strict discernment that we find in the early Church, and which was also provided for in the earlier mentioned *Decretum Gratiani*.

If we look at the canon law sources, it is clear that sexual abuse against children has been dealt with in canon law from the very beginning, and the most severe canonical sanctions have been imposed on offenders since the mid-2nd century. Despite the Church's strict moral and canon law provisions, the grave abuses that have been uncovered have necessitated the enactment of further clear and decisive legislation to enforce the Church's penal system in both the 20th and 21st centuries. At the same time, the Pontifical Commission for the Protection of Minors was set up on March 22nd 2014, as well as similar organizations at the level of dioceses. The 'delicta graviora' is a cumulative category of penalized acts which seriously and reprehensibly disturb the moral order and the administration of the sacraments. The objective assessment of these cases is reserved to the Dicastery of the Doctrine of the Faith. Among the penalized acts (i.e. CIC canon 1367), Susan Michelle Mulheron composed her doctoral thesis on the gravest delicts against the sixth commandment, which most dramatically affect the civil society, including families and their children, and which fundamentally endanger them. The category he discusses includes the cleric who keeps a concubine, who remains scandalously in the sin against the sixth commandment but commits other public sins against the sixth commandment; the cleric who violates the sixth commandment against a minor under eighteen or against a person who is habitually deprived of the use of reason (i.e. CIC canon 1395, § 2); and to a cleric who intentionally obtains, possesses or transmits pornographic images of minors under the age of fourteen in any form.

The outstanding merit of Susan Michelle Mulheron's work – originally submitted as a doctoral dissertation at the Pontificia Università della Santa Croce – is that it presents the very serious issue outlined above in the context of the history of canonical legislation, which has not been the subject of any major analysis apart from the meticulous study published by the author of these lines in 2016. In his work, he takes remarkable care to avoid anachronisms when interpreting the content of the ecclesiastical disciplinary provisions of the different periods (pp. 21-22). The volume is divided into four chapters, which present in proportion the structure, process and application of a clear ecclesiastical system of sanctions – appropriate to the period – up to the present day.

The first chapter presents the history and the content of the canon law concept of penal acts against the sixth commandment (pp. 27-90). The author establishes the basis for this chapter by comparing the religious discipline of ancient Greece, Rome, Israel and the strict canon law principles of early Christian morality (pp. 27-51). An important contribution to the understanding of early medieval church discipline is the analysis of the meaning of sin and delict (pp. 52-59), which clearly uses as a guide the essential work on this subject by Card. Peter Erdő (i.e. *Il peccato e il diletto: la relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano 2014). It is note-

worthy, and testifies to the author's keen sense of legal history, that from the rich list of High Medieval canon law collections before Master Gratian, he chose as primary examples the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008-1022) and the textual families of the canon law work of Ivo of Chartres (1093-1095: *Decretum, Panormia, Tripartita*) [i.e. Sz. A. Szuromi, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work*, Berlin 2010] (pp. 59-60). It is particularly interesting to use the clear and rigorous guidance of the catechetical and moral theological works of the 13th and 18th centuries, in which the arguments of St. Thomas Aquinas (†1274) occupy a dominant place, in the presentation of the ecclesiastical discipline and the outline of the moral theological principles. In this way, the author succeeds in sketching in a sufficiently convincing manner the consistency of canon law and moral theological reasoning in relation to her chosen subject (i.e. pp. 69-73). Particularly noteworthy is the way in which the Council of Trent (1545-1563) and the subsequent development of dicasterial legislation set out the new canonical and jurisprudential concepts in the explanation of the principles and process to be followed in relation to the penalized acts in the context of the sixth commandment (pp. 78-90).

A presentation of the concept and system of canon law prior to codification is followed by an outline of the canons of the *Codex iuris canonici* (1917) regulating acts contrary to good morals, in the second chapter (pp. 91-156); then an overview of ecclesiastical delicts against the sixth commandment is given, based on the canons of the CIC (1917), the new Code of Canon Law (1983) and the CCEO (1990). Here, the author takes special care to familiarize the reader with the canonical prescriptions (*Crimen sollicitationis*, 1962), as modified at the opening of the Second Vatican Council (1962-1965), and with the relevant principles of the same conciliar legislation (pp. 160-164). He follows a similar approach in describing the process of the Code's revision (pp. 164-191). In the final chapter – the fourth – we read the emphasis of the legislation on the sixth commandment between 1983 and 2021, with a consistent application of the comparative method (pp. 207-288).

There are four appendices at the end of the volume: a) a comparative table of the five schemes of provisions on penalized acts against good morals, drawn up for the preparation of the text of the CIC (1917) [pp. 296-307]; b) the draft text of the revised canons, drawn up by Pio Ciprotti in 1968 for the preparation of the CIC, for the modification of the texts on penalized acts against the sixth commandment of the CIC (1917) [pp. 308-310]; c) the phases of the revision process of the text of CIC Can. 1395 (pp. 311-313); d) the phases of the revision of the text of CCEO Can. 1453 (pp. 314-315). The work concludes with a bibliography of sources and international literature (pp. 317-347).

The outstanding achievement of Susan Michelle Mulheron's doctoral dissertation, published as a monograph, is to present the radical condemnation

and sanctioning of delicts against the sixth commandment in the law of the Catholic Church by listing the disciplinary provisions of the most important stages of the canon law source-historical background. On this firm foundation, she builds an exposition of the current canon law of the Church's penal legislation of the 20th – 21st centuries, which has been increasingly precise and rigorous in its response to contemporary life situations, and an analysis of the gravest delicts against the sixth commandment, which have been clearly responded to by the supreme authority. Despite the wide variety of publications on the subject of 'delicta graviora', both in terms of genre and scope, Susan Michelle Mulheron's method of highlighting the strict system of sanctions that has been in place since the Church's beginnings distinguishes it from most analyses. This certainly does not excuse the commission of serious abuses, but makes clear the Church's constant and condemnatory stance, the enforcement of which has required and continues to necessitate the enactment of new legislation in each era. Such an approach, at the monographic level, has not yet appeared in the field of international canon law research. The aspects of Mulheron's work will undoubtedly have a significant influence on further explanation and research of canonical penal law.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

DEL POZZO, M., *L'Ordine Costituzionale del Popolo di Dio. Compendio di Diritto Costituzionale Canonico* (Subsidia Canonica 41, Manuali), Edizioni Santa Croce, Roma 2023, pp. 242

The term 'ecclesiastical constitutional law' has been analyzed in several contexts. In fact, the 'constitution' of the Church is defined by a combination of Holy Scripture itself, tradition, the sacraments, other forms of sanctification, disciplinary frameworks going back to Christ, and the teaching mission, which together define its functioning, its activities and the bonds which bind its members. As Joseph Bánk writes: "Whereas in the state, from the point of view of constitutional law, a long range of possibilities can be imagined between the various forms of government, in the Church the possibilities for development are quite limited, because (...) it is based on the ordination by Christ. Thus the constitution itself is established by the *ius divinum*, the divine law." (*Canon Law. The Foundations of Constitutional Law*, Budapest 1958, p. 6). Forty-two years after the first codification, i.e. the promulgation of the CIC (1917), Pope John XXIII (1958-1963), on January 25th 1959, in addition to convoking the Diocesan Council of Rome and the new General Council (i.e. the Second Vatican Council), announced the reform of canon law and the renewal of the Code of Canon Law. On March 28th 1963, the Pontifical Com-

mission for the Revision of the Code was set up, and at its first meeting (November 12th 1963) decided to begin its work after the Council had concluded, since its subjects included many questions concerning the system of canon law, in particular regarding the concept of the Church. Among the fundamental aims of the Council was the renewal of Christian life, and at the same time it defined the characteristics of the new Code. The legislator placed great emphasis on bringing the structure and content of the Code into line with the directives of Vatican II. Perhaps the most notable example of this is the elaboration of the section on the hierarchical structure of the Church, based on the Constitution *Lumen Gentium*. The drafting of the *Lex Ecclesiae fundamentalis* – i.e. an independent ecclesiastical Constitution – was also initiated during the revision of the Code, but was not ultimately issued, precisely in view of the principles outlined above. In the light of this, *Lumen Gentium* can thus be rightly regarded as the backbone of the ‘constitution’ of the Catholic Church, which was formulated on the basis of the *ius divinum*, in integral unity with the revelation, the statements of the Church Fathers and the Roman Pontiffs, as well as the ecclesiological decisions of the earlier general councils (i.e. Szuromi, Sz. A., *The Harmony of Theology and Canon Law*, Budapest 2020, pp. 77-79). Upon this basis is built both the *motu proprio Apostolica sollicitudo* on the institution of the Synod of Bishops (September 15th 1965), issued by Pope Paul VI in accordance with point 5 of the conciliar decision *Christus Dominus*, the new Code of Canon Law (January 25th 1983), and the subsequent canonical legislation of a constitutional nature, especially the Apostolic Constitution *Pastor Bonus* (June 28th 1988), and the Code of Canons of the Eastern Churches (October 18th 1990), as well as the new Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* (May 19th 2022), regulating the Roman Curia. Nevertheless, in many places, the category of ‘constitutional law’ has become, to this day, a technical term applied to the ecclesiastical framework of the hierarchical functioning of the Church.

With all this in mind, Massimo del Pozzo, professor of the Pontificia Università della Santa Croce (Rome), wrote a particularly significant ‘compendium’ on canonical constitutional law, which summarizes the law of the people of God in a systematic unity. I would like to point out that the term ‘constitutional law’, both before and after the Second Vatican Council, was (is) used primarily to describe the hierarchical structure of the Church (Joseph Bánk himself limited his work to this area in 1958). From this point of view, the content and theme of del Pozzo’s compendium can be considered unique, although fully in line with the thinking of the Navarre school. It is worth noting that the manuals which appeared after the promulgation of the new Code of Canon Law (1983), summarizing canon law or dealing with each canonical discipline separately, follow the division of the Code: general norms, the people of God (the faithful, the hierarchical structure of the Church, the insti-

tutions of consecrated life and the societies of apostolic life), the teaching mission of the Church, the sanctifying mission of the Church, the material goods of the Church, penal regulations in the Church, and processes. Within this list, the section on laws, persons and legal acts, the attributes of governmental power, and church offices could form the first unit of a possible 'constitution' for the Church, and the people of God the second unit. The second theme has been the focus of the system set up by the author, with precisely delimited restrictions.

Del Pozzo divides his handbook into three main sections. The first is dedicated to an epistemological analysis of the science of canonical constitutional law (pp. 23-86), thus essentially establishing the legitimacy of the use of the term 'constitutional law' within the canon law system. He does so by placing primary emphasis on the people of God, which in state law can be equated, following his line of thought, with the normative ordering of the fundamental rights of citizens. The uniqueness of his reflection lies in the fact that he does not stop at an analysis of the terminology used before Vatican II (pp. 41-44), during the Council (pp. 44-53) and afterwards (p. 54), but rather supports the validity of the technical term he uses by presenting recent documents of the Holy See and the popes, from the period 1998-2016 (i.e. pp. 55-63, and 65-86). He gives to the second part the title 'Statutes of the Christian faithful' (pp. 89-167), in which he explains the fundamental rights of the Christ's faithful (pp. 89-104), the statutes of the Christ's faithful (pp. 105-146) and the corresponding rules for the protection of the activities of Christ's faithful (pp. 147-167). In fact, this section is a logical overview of the classic category of the duties and rights of Christ's faithful, strongly rethought, with a different structure and closer to the constitutional framework of the state. The third part is entitled 'The Institutional System of the Church' (pp. 171-236), by which the author partly returns to the classical theme of the 'constitutional law' of the Church. However, the term 'partly' is crucial: in its first unit, he clarifies fundamental principles which, beyond the author's earlier work, are not to be found in the international canonical constitutional law literature in such a system. Obviously, the principles themselves are known from the various summaries of the hierarchical system of the Church, but as a single coherent system of principles, building on one another, they are only found in the work of del Pozzo. These include the institutional, sacramental and hierarchical principles (pp. 173-174), but also the principles of ministry, ecclesiasticism and pastoralism (pp. 175-176). Furthermore, it is necessary to mention the interactions between universality and particularity, primacy and collegiality, as well as charism and institution (pp. 177-179). After the theoretical foundation, the author moves on to the presentation of the universal dimension of the Church (pp. 191-212), which places the emphasis on the explanation of the supreme authority of the Church, first of all describing the specific characteristics of the

papal primacy (complemented by the possible cases of election and vacancy of the papal chair, and the subsequent procedure; pp. 191-202). He briefly discusses the correct interpretation of episcopal collegiality and its theological and canonical basis, supplementing this with a summary of the competence of the college of bishops and a concise description of the institution of the general council. He concludes with a legal explanation and justification of the centralized governance of the Church (pp. 203-212). In the final section, he outlines the general principles concerning the particular Churches (pp. 213-236). The author also breaks with the usual emphases of the international literature. In his eyes, the parish priest, the college of presbyters and the Christ's faithful form a unity (pp. 217-219) as a closely cooperating, interdependent union of God's people, in which the sacraments, the sacramentals, the spiritual direction and the transmission of Christ's teaching are interconnected with those who are the recipients of all this, thus working together for the salvation of souls (pp. 220-221). Here, the local successor of apostles – the diocesan bishop – plays a specific role of leadership and moderation (pp. 225-228).

The volume concludes with a selected list of the author's previous publications on the subject (pp. 237-238), and a list of the relevant literature used for the present manual (pp. 239-242).

Prof. Massimo del Pozzo has already been able to enrich the discussion of the various canon law disciplines and fields with new aspects in his previous scholarly works, which have dealt in detail with the general norms of canon law, jurisprudence of canon law, the duties and rights of the people of God, and the hierarchical structure of the Church. Among these aspects, the focus on the redeemed and baptized man is clearly the most important specificity. The uniqueness of the present work, which brings together the constitutional order of the people of God in a unified system, lies above all in this: each level of the Church as a hierarchical communion and the persons of different status within it have a vocation, according to their own state of life, to promote the Church's aim. This requires the establishment of duties and rights, the laying down of the principles of reciprocity, and a clear clarification of the responsibilities attached to each level of the hierarchy on the basis of the received sacraments. Massimo del Pozzo, by setting out the approach outlined above, brings closer to every Christ's faithful the specific, personalized task that needs to be carried out in the daily activity of the Church.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

DEL GIUDICE, U. R., *Teologia del diritto canonico ed istanze antropologiche. Relazioni storiche ed applicazione attuali* (Corona Lateranensis), Lateran University Press, Città del Vaticano 2021, pp. 595

The subject of the theology of canon law is closely linked to the post-1965 reforms of the Catholic Church, which included the emphasis on the specific nature, content and method of canon law as a theological discipline in a form of an autonomous discipline. On the other hand, it is uniquely related to ecclesiology (doctrine on the Church), since without doctrinal and disciplinary unity we would not be able to make an adequate understanding of the day-to-day functioning of the Church (either on the theoretical or practical level). We know several classical representatives of this discipline – internationally acknowledged – but here I would like to mention the two authors who have established a clear and decisive system, and who at the same time considered the various earlier schools in unity: Peter Erdő and Velasio de Paolis (†2017). The characteristic feature of the arguments of both of them is that, at the time of the flourishing of the theological schools of canon law, which had a legal or theological aspect at different levels, they did not attempt to analyze the partial truths of any one school, but rather to present the theology of canon law itself as a new, independent discipline in a clear system, so that it could promote a clearer understanding of the Catholic Church's law itself, based on the normative teaching of the Church. The handbook of Peter Erdő still defines, in Hungarian, Italian, German, Spanish and French, the teaching, research and application of this canonical discipline (i.e. *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* [Egyház és jog 2], Budapest 1995 [The theology of canon law in an institutional history approach]; *Teologia del diritto canonico. Un approccio storici-istituzionale* [Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17], 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). The work of Velasio de Paolis enriches Erdő's work in university education with additional – philosophical and biblical – emphases, primarily in the area of Italian (*Note di teologia del diritto*, Venezia 2013).

If after these two classic authors we turn our attention to Del Giudice's volume, we immediately notice its unique theological approach to canon law, which is primarily expressed in its analysis of the specificities of its anthropological aspects. This is first expressed in one of the introductory questions, when the author speaks of the relationship between the theology of canon law and the human dimension (*Teologia del diritto canonico ed 'humanum'*, pp. 43-52). Nevertheless, it is here that the first overview of cultural and legal

anthropology appears (*Antropologia culturale e giuridica*, pp. 77-90). It is essential to underline the overarching theme of the first part, namely the relationship between theology and canon law, whose starting point is the relationship between paradigm and research. This is the specific principle which I characterize in my own argumentation, drawing from the person of Jesus Christ and the sacramental foundations, as the harmony – inseparable from each other – between theology and canon law, which is particularly manifested in the direct, or at least indirect, relationship between canonical regulations and divine law (i.e. *Harmony of theology and canon law*, Budapest 2020. 19-30). Del Giudice comes to a similar conclusion by examining the development and institutionalization of religion and law, but he complements this with an analysis of the legal phenomenon in the biblical tradition and the ‘homo religiosus’. The author’s approach of comparing ‘homo symbolicus’, ‘homo hierarchicus’ and ‘homo cogitans’ within the Church is truly remarkable. This distinction is not only demonstrated in the ecclesiastical realization of particular human tasks (i.e. *communio hierarchica*) or in the classification of the actions of individual faithful of Christ, but is also clearly evident in the dominant characteristics of the great periods of Church history (Patristic Age: *homo symbolicus* [pp. 190-203], Middle Ages: *homo hierarchicus* [pp. 204-219], Modern Age: *homo cogitans* [pp. 220-230]).

Obviously, the volume also contains the constant main themes of the theology of canon law, with the most prominent recurring issue being the critique on Gotthold Julius Rudolf Sohm’s (†1917) concept regarding the charismatic church and the presence of the ‘*ius sacramentale*’ (i.e. the sacramental law). Here, unlike Peter Erdő, who refers to the arguments of Carl Gustav Adolf von Harnack (†1930) and Pierre Batiffol (†1929), the author follows the argument of Klaus Mörsdorf (†1989), who focuses on the hermeneutical analysis of the administration of the sacrament and the applied words. The second classical main theme is an overview of the thoughts of the various schools of theology of canon law. It is well known that after the Second Vatican Council, and in particular after the promulgation of the Apostolic Constitution *Sapientia Christiana* (1979), then the new Code of Canon Law (1983), at the theological and canon law faculties, the formation of schools of theology of canon law was intensified, which could be distinguished by their specific emphases. However, from the mid-1990s to the 2010s, the wide range of schools gradually diminished until a single core element came to the fore: canon law is a specific legal discipline which, by virtue of its content and the duality of the method it employs, can be classified as a theological discipline. Canon law is the normative system, established by the competent authority of the Church, for the canonical protection of the content of the faith, consisting of Scripture, Sacred Tradition and the declarations of the Magisterium, which Jesus Christ entrusted to the established Church. Therefore, in Chapter IV of Part II of his

volume, Del Giudice no longer lists canon law schools, but draws attention to the similarities and differences between the most important canon law thinkers' conceptions of the anthropological aspect of the theology of canon law (i.e. Winfried Aymans, Antonio María Rouco Varela, Eugenio Corecco, Libero Gerosa, Gianfranco Ghirlanda, Matteo Visioli, Teodoro Ignacio Jiménez Urresti, Ladislav Örsy, Manuel J. Arroba Conde, Paolo Gherri, Francesco D'Agostino, Anonio Neri).

The work is divided into six chapters, as follows: I. Original influence between theology and canon law and the 'homo religiosus' (pp. 121-187); II. Faith and law between symbol, hierarchy and conscience (pp. 189-241); III. Charismatic church and 'ius sacramentale' according to Sohm (pp. 243-295); IV. The 'theologies' of canon law: theses, perspectives and anthropological implications (pp. 299-365); V. Theology, canon law and anthropology (pp. 367-439); VI. Possible developments and evolutionary elements: The discipline of the sacraments in the service of communion (pp. 441-521). The listed chapters are introduced by a methodological overview (pp. 13-95) and a section on the basic principles of anthropological research (pp. 97-119). The volume concludes with general conclusions (pp. 523-527) and a comprehensive bibliography (pp. 529-589).

Umberto R. Del Giudice's work, originally written as a doctoral dissertation, goes well beyond the resolution of one or two new open scholarly questions within the theology of canon law. Focusing on an anthropological approach, the author has reshaped the method of thinking about the theology of canon law as a science for faithful Catholic thinkers of the 21st century. Thus, the person is the subject of the reception of the sacraments instituted by Christ in the analysis. The volume establishes a clear harmony between ecclesiological and sacramental argumentation, interwoven with the entire canon law normative system for the promotion of the salvation of souls. Del Giudice's work will certainly have a significant influence on further teaching and research in the theology of canon law, both in theological and canon law studies.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

NOTITIAE 2023***Ex vita Universitatis***

Hoc anno scholastico, TAWADROS II, papa ecclesiae copticae, a rectore nostrae Universitatis Geysae KUMINETZ diplomate doctoris honoris causa decorati sunt.

***Dissertationes ad doctoratum in Sacra Theologia
anno academico 2022/23 defensae***

- Ádám WAPPLER: A politikai szeretet teológiai alapjai Ferenc pápa tanításában (*The Theological Grounds of Political Love in the Teachings of Pope Francis*)
- Rev. Peregrin KÁLMÁN, OFM: Sede vacante Pécssett. Belon Gellért püspöki kinevezésének története (*Sede vacante in Pécs. The process of episcopal nomination of Gellért Belon*)
- Rev. Zoltán FEKETE: A papi spiritualitás elsajátítása a Pécsi Papnevelő Intézet képzési rendszerében 1971 és 1951 között (*The Acquisition of Priestly Spirituality in the Educational System of the Seminary of Pécs, between 1917 and 1951*)
- Rev. Endre Sándor GÁNICZ: A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában (*The Place and Importance of Intercalated Constructions in the Gospel of Mark*)
- Rev. Miklós ÁDÁM: A prófétai hivatal és a közbenjárás kapcsolata. Feladat-e a prófétának a közbenjárás? (*The Relationship of Prophetic Office and Intercession. Is It a Duty of the Prophet to Intercede?*)

***Dissertationes ad doctoratum in Iure Canonico
anno academico 2022/23 defensae***

- Rev. Gábor NÉMETH: A „delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore” büntetendő cselekmények kánonjogi megítélése (*The canonical assessment of the offenses “delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore”*)
- Noémi Xénia SEREGHY: A keleti kánonjog alternatívái a latin büntetőjog megújításához (*Possible Alternatives of the Eastern Canon Law to Reform the Latin Penal Law*)

(The English, German, or Italian Abstracts of the above listed PhD Dissertations are available via internet: http://www.htk.ppke.hu/phd_dissertations)

**SERIES ET PERIODICA
CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA
COMMUTATA**

Acta (Bratislava)
Aloisianum (Trnava)
Analecta Cracoviensia (Kraków)
Anales de la Facultad de Teología (Santiago)
Anales Valentinus, Revista de Filosofía y Teología San Vicente Ferrer
 (Valencia)
Angelicum (Roma)
L'Année Canonique (Paris)
Antonianum (Roma)
Anthropotes (Città del Vaticano)
Anuario Argentino de Derecho Canónico (Buenos Aires)
Apollinaris (Roma)
Apulia Theologica (Bologna)
Archiv für katholisches Kirchenrecht (München)
Asprenas, Rivista di scienze teologiche (Napoli)
Athanasiana (Nyíregyháza)
Atualidade Teológica Rio de Janeiro (Rio de Janeiro)
Archivo Teológico Torinese (Torino)
Bobolanum (Warszawa)
Bogoslovni vestnik (Ljubljana)
Bogoslovska Smotra. Ephemerides Theologicae Zagradiensis (Zagreb)
Burgense. Collectanea scientifica (Burgos)
Caietele Institutului Catolic (Bucuresti)
Canon Law Abstracts (Essex)
Collectanea Theologica (Warszawa)
Commentarium pro Religiosis et Missionariis (Roma)
Communicationes (Città del Vaticano)
Credere oggi (Padova)

Cristianesimo nella Storia (Bologna)
De processibus matrimonialibus (Berlin)
Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa (Lisboa)
Direito et Pastoral (Rio de Janeiro)
Ecclesia Orans (Roma)
Efemérides mexicana (Mexico Tlalpan)
Estudios de Deust (Bilboa)
Forum Mission (Luzern)
Forum Philosophicum (Kraków)
Ho Theologos (Palermo)
Icade (Madrid)
Indian Theological Studies (Bangalore)
Instrumenta Theologica (Leuven)
Irish Theological Quarterli (Maynooth)
Isidorianum (Sevilla)
Ius Canonicum (Pamplona)
Ius Communionis (Madrid)
Ius Ecclesiae (Roma)
Journal of Dharma (Bangalore)
Jus Matrimoniale (Warszawa)
Justitia – Dharmaram Journal of Canon Law (Bangalore)
Katorikku Kenkyu. "Catholic Studies" (Tokyo)
Kánonjog (Budapest)
Kléronomia (Thessaloniki)
L'année canonique (Paris)
*Melita Theologica, The Review of the Faculty of Theology
and the Theology Student's Association* (Tal-Virtu'/Rabat)
Milltown Studies (Dublin)
Nicolaus (Bari)
Oecumenicum Civitas (Livorno)
Old Testament Abstracts (Washington, DC.)
Ökumenisches Forum (Graz)
Österreichisches Archiv für Recht und Religion (Wien)
Orientalia Christiana Periodica (Roma)
Parerga (Warszawa)
Path (Città del Vaticano)
Philippiniana Sacra (Manila)
Proyección (Granada)
Quaderni di diritto ecclesiale (Milano)
Quaderni Teologici (Brescia)
Revista Catalonia de Teologia (Barcelona)
Revista española de derecho canónico (Salamanca)

Revue Cirkevniko Práva (Praha)
Revue de Droit Canonique (Strasbourg)
Revue Théologique de Louvain (Louvain-la-Neuve)
Revista Theologica di Lugano (Lugano)
Roczniki Teologiczne (Lublin)
Sacrum (Città del Vaticano)
Salamanicensis (Salamanca)
Salesianum (Roma)
Scientia Canonica (Santa Catarina)
Scripta Theologica (Pamplona)
Seminarium (Città del Vaticano)
St. Vladimir's Theological Quarterly (New York, N.Y.)
Studia Canonica (Ottawa, ON.)
Studia Theologica Transylvaniensia (Alba Julia)
Studia Universitatis Babes Boyai (Cluj-Napoca)
Studia Wespremiensia (Veszprém)
Studium (Madrid)
Studium Filosofia y Teologia (Tucumán)
Synaxis (Catania)
Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)
Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)
Teresianum (Roma)
The Jurist (Washington, DC.)
The Polish Journal of Biblical Research (Kraków)
Theological Digest (St. Louis)
Theological Studies (Washington, DC.)
Theologische Berichte (Luzern)
Theologische Revue (Münster)
Theologisch Praktische Quartalschrift (Linz)
Transversalités (Paris)
Trier Theologische Zeitschrift (Trier)
Vidya yoti Journal of Theological Reflection (Delhi)
Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)

Cum aliis periodicis permutatio fasciculorum praevidetur

