Carlos José Errázuriz

# LA DIMENSIONE GIURIDICA DELLA COMUNIONE ECCLESIALE

## Tra ecclesiologia e diritto canonico

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO
SUBSIDIA CANONICA 58
SAGGI

EDUSC

*Prima edizione 2026*

© Copyright 2026 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-471-520-4

# INDICE

Presentazione ..... 7

PARTE I
ALCUNI APPROCCI TEOLOGICI E CANONISTICI AL RAPPORTO TRA COMUNIONE ECCLESIALE E DIRITTO

*Capitolo I*
L'APPROCCIO DI ALCUNI TEOLOGI ..... 11

1. Premessa ..... 11
2. La dottrina di Antonio Acerbi: la distinzione tra ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione ..... 12
3. La dottrina di Louis Bouyer: un'ecclesiologia che tiene conto del diritto canonico inteso quale applicazione della giustizia nella Chiesa ..... 18
4. La dottrina di Jérôme Hamer: una ecclesiologia comunionale che sottolinea il rapporto tra la dimensione interna e quella esterna della comunione, nonché l'indole relazionale e dinamica della comunione ..... 23
5. La dottrina di Henri de Lubac: alcuni presupposti per un'adeguata comprensione della dimensione giuridica della comunione ecclesiale ..... 28

*Capitolo II*
L'APPROCCIO DI ALCUNI CANONISTI ..... 33

1. Premessa ..... 33
2. La dottrina di Giuseppe D'Ercole e Attilio Giacobbi: due storici attenti al rapporto tra comunione e diritto ..... 34
3. La dottrina di Ángel Marzoa: un'opera monografica circa i rapporti tra i concetti di comunione e di diritto ..... 43
4. La dottrina sulla *communio* nella scuola di Monaco di Baviera, specialmente la visione di Eugenio Corecco e di Antonio María Rouco Varela ..... 46

5. La dottrina di alcuni canonisti che espressamente collegano la comunione ecclesiale con la giustizia: Marian Zurowski, Jean-Pierre Schouppe e Matteo Visioli; e, per contrasto, la dottrina di Paolo Gherri ..... 58

PARTE II
LA DIMENSIONE GIURIDICA DELLA COMUNIONE ECCLESIALE
UNA VISIONE ALLA LUCE DEL DIRITTO COME BENE GIURIDICO

*Capitolo III*
Il rapporto tra la Chiesa come comunione e il diritto come bene giuridico: considerazioni d'insieme ..... 67

1. Il diritto come bene giuridico: senso, vantaggi e delimitazione di questa nozione ..... 67
2. È applicabile la nozione di diritto come bene giuridico alla realtà della Chiesa come comunione? ..... 71
3. Il posto della dimensione giuridica della comunione all'interno della realtà complessiva della comunione ecclesiale ..... 77
4. La mutua immanenza tra comunione e diritto ..... 83
5. Il rapporto della via comunionale con le altre vie ecclesiologiche per approcciare il diritto ecclesiale ..... 85

*Capitolo IV*
Visione analitica della comunione ecclesiale nella prospettiva del diritto come bene giuridico ..... 91

1. Il ruolo della comunione nel diritto ecclesiale: una distinzione preliminare ..... 91
2. La comunione nei beni giuridici fondamentali che riguardano l'unità della Chiesa: sguardo d'insieme ..... 95
3. La parola di Dio come primo bene giuridico comunionale ..... 98
4. La liturgia, specie i sacramenti e anzitutto la santissima eucaristia, quale bene giuridico comunionale centrale ..... 101
5. Il bene giuridico della potestà gerarchica quale aspetto della dimensione di giustizia della *communio* ..... 104
6. Il rapporto del bene giuridico della libertà con la comunione ecclesiale ..... 107
7. La trascendenza morale, spirituale e pastorale del rapporto tra comunione e diritto ..... 111

# PRESENTAZIONE

La presente indagine verte sul rapporto tra la comunione ecclesiale (spesso evocata mediante il termine greco *koinonia* o quello latino *communio*) e il diritto canonico. Poiché la *communio* costituisce uno tra i vari approcci all'intero mistero della Chiesa, e la questione circa la sua relazione con il diritto intraecclesiale investe tutta la realtà di quest'ultimo, la tematica risulta di per sé amplissima, anzi omnicomprensiva dal momento che non vi può essere nessuna realtà giuridico-canonica che non abbia una dimensione comunionale. Nel contempo è in gioco tutta la problematica concernente le relazioni tra ecclesiologia e diritto canonico, anche perché ritengo che la scelta della nozione di comunione debba mostrare il collegamento di essa con tutti gli approcci validi alla realtà ecclesiale (Corpo mistico di Cristo, Popolo di Dio, sacramento radicale, famiglia, società, ecc.).

Perciò occorre delimitare accuratamente l'ambito di questo lavoro, in modo che da un'angolazione ben determinata possa apportare qualche luce all'argomento globale. Anzitutto, tra le varie prospettive possibili (biblica, patristica, storica, magisteriale, legislativa, ecc.) ho scelto di prendere in considerazione i contributi della dottrina teologica e canonistica piuttosto recente che in vari modi si occupa della questione. Su tali basi ho cercato poi di proporre con brevità una mia visione, che incrocia la realtà della Chiesa in quanto comunione con la realtà del diritto ecclesiale quale rete di beni giuridici esistenti nel Popolo di Dio, cioè di beni che sono oggetto della giustizia intraecclesiale. A suo tempo tenterò di giustificare sia l'opzione della Chiesa come comunione sia la presa in considerazione del diritto quale bene giuridico.

Benché ci saranno accenni a questioni specifiche in cui di solito si percepisce una speciale rilevanza della *communio* (come l'appartenenza alla Chiesa, l'ecumenismo, il rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, la compresenza della collegialità episcopale e il primato papale, il rapporto tra comunione e sinodalità, la concezione della

pena di scomunica, ecc.), la trattazione rimarrà a un livello generale, nella consapevolezza che quelle questioni richiederebbero un esteso approfondimento che tenesse conto delle ampie discussioni avutesi soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II. Cercherò solo di tracciare un quadro preliminare che possa essere utile per scoprire, dal versante dell'ecclesiologia, in cosa consista globalmente la dimensione giuridica della Chiesa alla luce del concetto di comunione, e dal versante del diritto canonico, come il punto di vista comunionale illumini tutto il lavoro dei canonisti.

Ringrazio molto le osservazioni dei miei colleghi della Facoltà di Diritto Canonico Proff. Eduardo Baura, Massimo del Pozzo e Petar Popović, e gli stimoli provenienti dal seminario interdisciplinare in dialogo tra teologi e canonisti in occasione del presente lavoro, organizzato dal Prof. Philip Goyret.

*Carlos José Errázuriz*

# PARTE I

# ALCUNI APPROCCI TEOLOGICI E CANONISTICI AL RAPPORTO TRA COMUNIONE ECCLESIALE E DIRITTO

# Capitolo I

# L'APPROCCIO DI ALCUNI TEOLOGI

## 1. Premessa

In questa prima parte intendo presentare alcune dottrine di teologi e canonisti attinenti in qualche modo al rapporto tra *communio* e diritto ecclesiale, come questione generale, senza considerare la molteplicità delle materie più concrete in cui tale rapporto si rende presente. Prendo in considerazione soltanto pochi autori che mi sono sembrati particolarmente significativi a questo proposito. Fuoriesce dal mio intento esplorare lungo la storia la presenza e l'influsso dell'elemento giuridico nelle dottrine ecclesiologiche, e nemmeno pretendo di indagare su tutte le idee sulla comunione operanti nelle elaborazioni canonistiche. Mi concentro invece su alcune dottrine che hanno tentato di connettere i due estremi della presente ricerca, o che risultano illuminanti per stabilire tale connessione.

Anzitutto esporrò le posizioni di alcuni teologi, non in ordine cronologico, ma secondo una sequenza tematica, cercando soprattutto di raccogliere delle idee che possano servire a impostare meglio la questione, come tenterò di fare nella seconda parte di questo studio.

Inizio con il pensiero di Antonio Acerbi, il quale nello stesso titolo della sua nota monografia *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*[1] presenta il diritto e la comunione quali due fattori che portano ad impostare l'ecclesiologia in modi contrastanti, per cui esso risulta particolarmente interessante per quel che concerne i rapporti tra diritto e comunione.

In secondo luogo, passerò in rassegna la dottrina di Louis Bouyer, il quale nella sua ecclesiologia ha accolto una visione del diritto cano-

[1] A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Ed. Dehoniane, Bologna 1975.

nico che può dare un contributo importante nella questione sul suo rapporto con la Chiesa come comunione.

In terzo luogo, presenterò le idee di Jérôme Hamer, il quale nel sostenere che la Chiesa è una comunione, offre alcuni punti di vista sulla comunione che, malgrado non siano pensati per il diritto, possono illuminare il rapporto di quest'ultimo con la comunione.

In quarto luogo, mi soffermerò su alcune linee dell'ecclesiologia di Henri de Lubac, quale esempio di dottrina che, pur non trattando esplicitamente sul diritto nella Chiesa, contiene a mio parere dei presupposti validi per un'adeguata impostazione della nostra problematica.

## 2. La dottrina di Antonio Acerbi: la distinzione tra ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione

Antonio Acerbi (1935-2004) si domanda all'inizio della sua opera «cosa va sotto il termine di "ecclesiologia societaria o giuridica" e di "ecclesiologia comunionale o teologica"?»[2]. A prima vista l'autore sembra contrapporre nettamente diritto e comunione nell'impostare la distinzione tra queste ecclesiologie, ma dalle stesse sue risposte all'anzidetta domanda emerge una posizione più sfumata. In effetti, egli scrive: «l'ecclesiologia giuridica o societaria non è quella in cui si fa ricorso a concetti giuridici. L'uso di questi, nei debiti termini, non ostacola, anzi è necessario per una adeguata comprensione della chiesa. È, invece, una ecclesiologia dominata dall'idea di chiesa come società visibile, giuridicamente costituita e organizzata (con tutto quello che l'idea implica, soprattutto l'autorità). Al contrario, una ecclesiologia di comunione è dominata dal concetto di "comunione di vita" storicamente manifestata. La realtà centrale è, qui, la soprannaturale unità di vita di tutti i membri del corpo di Cristo ("sanctorum societas") per la comune partecipazione ai beni e ai mezzi della salvezza ("rerum sanctarum communicatio")»[3]. In tale ecclesiologia si riflette «l'unità dell'oggettivo (la struttura ecclesiastica) e del soggettivo (l'esperienza religiosa personale e comunitaria)»[4]. Come si vede, si tratta di una diversa prospettiva che incentrandosi su un aspetto non comporta la

[2] *Ibid.*, p. 10.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

negazione dell'altro: in questo senso, l'ecclesiologia giuridica non comporta l'eliminazione della dimensione comunionale, e l'ecclesiologia di comunione prende in considerazione «la struttura ecclesiastica».

Perciò Acerbi parla di «tendenze giuridiste» e di «tendenze comunionali»[5]. Si noti che nell'aggettivo «giuridista» (anziché «giuridico») è implicita una percezione critica, assente nel termine «comunionale», dovuta probabilmente al fatto che il diritto è un profilo parziale rispetto all'insieme della Chiesa, che si esprime complessivamente mediante la nozione di comunione, per cui nelle tendenze «giuridiste» vi è un'inadeguata centralità di un aspetto che non dovrebbe occupare tale posto. Il libro di Acerbi, il cui tema principale è lo studio dell'interazione tra quei due tipi di tendenza nella storia dell'elaborazione della costituzione *Lumen gentium*, premette un panorama piuttosto articolato sulla presenza delle stesse tendenze nell'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II, tenendo conto della complessità della storia dell'ecclesiologia tra i secoli XVIII e XX, e mostrando l'influsso di quelle tendenze su svariati temi ecclesiologici[6]. Allo scopo di conoscere il pensiero di Acerbi circa le due ecclesiologie prendo in considerazione il suo «prospetto delle linee di tendenza al momento del Vaticano II»[7], dove indica alcune diversità fondamentali tra le due impostazioni, compresa la problematica circa la loro integrazione.

«Una prima linea spartiacque si manifestava nella questione della definizione (o descrizione) della chiesa. Si trattava, come è noto, di saper se la chiesa va definita (o descritta) facendo riferimento in primo luogo al "mistero" presente in essa, più che alle caratteristiche societarie della sua manifestazione storica (subordinando, quindi, la realtà strutturata della chiesa alla sua realtà mistica), oppure se debba essere definita ricorrendo in primo luogo alle categorie filosofiche correnti per la definizione delle altre società umane (salvo affermarne la soprannaturalità dell'origine e del fine)»[8].

Le due tendenze in qualche modo si incrociano poi nella complessa questione riguardante il rapporto tra il Corpo mistico, la Chiesa come società, e la Chiesa romana. «La "Mystici corporis" aveva sottolineato l'esigenza di unità tra il dato interiore e quello sociale della chiesa,

[5] *Ibid.*, p. 13.

[6] Cfr. *ibid.*, pp. 13-105.

[7] *Ibid.*, p. 49.

[8] *Ibidem.*

contro l'idea di un puro "regno della grazie" invisibile (che pecca di irrealtà) e quello di una pura società ecclesiastica (che appare come una realtà non integrabile nel mistero cristiano). Ma l'enciclica mostra nella soluzione data al problema i limiti della dottrina dell'epoca (in cui si contrapponevano una teologia del corpo mistico, inteso come il momento invisibile della chiesa, e l'ecclesiologia societaria, rimasta sostanzialmente invariata nel suo compito di apologetica dell'istituzione)»[9]. Acerbi presenta in seguito diversi tentativi dottrinali tendenti a chiarire i rapporto tra il dato mistico e quello sociale: la concezione «sacramentale» della Chiesa che, accogliendo l'unità tra i due aspetti, li distingue e mette in rapporto rispettivamente come «res» e come «signum»; una visione della Chiesa come comunione che mette in risalto il carattere comunionale che spetta pure alla mediazione esterna della Chiesa[10]; la riscoperta della nozione biblica e patristica della Chiesa come Corpo di Cristo: «in quanto "corpo di Cristo" la chiesa è, allora, la comunità di coloro che celebrano la cena del Signor e, ricevendo in essa il suo corpo, diventano essi stessi corpo del Signore. In questa accezione, il termine non indica più né il lato invisibile della chiesa né il suo aspetto corporativo, ma una realtà sacramentale, che esprime in modo indivisibile sia la visibilità "sui generis" della chiesa sia la profondità della sua vita intima»[11].

Un altro punto discriminante tra le ecclesiologie riguardava il «problema della fondazione sacramentale o no della struttura della chiesa (o, in altri termini, se i sacramenti costituiscono o no il nesso tra il piano della comunione di vita in Cristo e la costituzione sociale della chiesa)»[12]. Nella corrente giuridista «la considerazione dei sacramenti si limitava a quella della loro recezione come condizione per l'appartenenza alla chiesa (…) La natura della chiesa come società e la sua struttura sociale erano, invece, derivate dal potere di giurisdizio-

[9] *Ibid.*, p. 55.

[10] Cita a questo riguardo la nota opera di J. Hamer, *La Chiesa è una comunione* (1962), trad. it., Morcelliana, Brescia 1964. Più avanti (cfr. n. 4) tornerò sulla dottrina di Hamer circa la comunione ecclesiale, perché essa contiene a mio parere dei presupposti molto interessanti per concepire adeguatamente la dimensione giuridica della comunione.

[11] A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, cit., p. 61.

[12] *Ibid.*, n. 65.

ne, che è il potere supremo»[13]. In particolare, quando Acerbi qualifica come giuridica la dottrina che collega la missione episcopale nella sua integrità con la giurisdizione universale della suprema autorità quale sua sorgente, e come non giuridica la posizione che considera la consacrazione episcopale quale origine di tale missione[14], è indubbio che vi è una concettualizzazione del diritto legata alla potestà di giurisdizione anziché al sacramento. Tale concettualizzazione verrebbe superata dall'ecclesiologia di comunione: «La visione comunionale – che intendeva dimostrare che l'aspetto visibile della chiesa procede dalla sua esigenza di istaurare la comunione degli uomini con Dio e tra loro – sottolineava, invece, la specificità della forma sociale della chiesa. I sacramenti non vanno, infatti, posti in relazione solo con la realtà di Cristo risorto, ma anche con la realtà della chiesa: è la natura di quest'ultima, anche nel suo apparato istituzionale e nei suoi rapporti comunitari, che viene rivelata e costituita dal rapporto con i sacramenti»[15]. «Di conseguenza, l'organizzazione giuridica della chiesa non è la realtà prima ed autonoma, ma è la strutturazione di una realtà che prima di tutto è sacramentale. Infatti, la comunicazione del mistero di Cristo, che costituisce la realtà profonda della chiesa, si realizza pienamente e si manifesta nell'eucaristia. È questa l'affermazione centrale della c.d. ecclesiologia eucaristica»[16].

«Una quarta linea discriminante tra le tendenze ecclesiologiche consisteva nella rilevanza data all'elemento istituzionale o a quello comunitario nella chiesa. La tendenza giuridista presentava fondamentalmente la chiesa come una persona morale corporativa, un soggetto di diritti e di privilegi rappresentato dalla gerarchia, e come una istituzione mediatrice di verità e di grazia, contrapposta agli uomini beneficiari di tale mediazione. L'attenzione era, perciò, quasi esclusivamente rivolta alle strutture oggettive della chiesa e ai suoi puri elementi costituzionali. Di conseguenza, essa era portata a sviluppare la considerazione dell'autorità, che della costituzione sociale appariva l'elemento portante»[17]. «La tendenza comunitaria, invece, poneva l'accento prevalentemente sulla chiesa come il "noi" dei cristiani, cioè

[13] *Ibid.*, pp. 65-66.

[14] *Ibid.*, pp. 214-215.

[15] *Ibid.*, p. 66.

[16] *Ibid.*, p. 67.

[17] *Ibid.*, p. 71.

come una "comunione di persone" sgorgata dalla loro comunione con Dio. Secondo questa concezione, nella comunità cristiana dominano non la funzione anonima e le strutture impersonali, ma l'impegno e l'apporto libero delle persone nei loro mutui rapporti»[18]. Tra molte conseguenze (sulla uguaglianza tra i fedeli, sul ruolo dei carismi, ecc.) ne deriva una diversa concezione sulla gerarchia: «nella visione personalista la funzione della gerarchia, senza negare il suo aspetto di autorità né il suo ruolo preminente nella vita sacramentale, è posta come "servizio" all'interno del corpo ecclesiale»[19].

Questa comparazione tra i due tipi di tendenze deve tener conto anche di alcune caratteristiche generali d'indole metodologica operanti in esse. In questo senso Acerbi si fa eco di costatazioni comunemente fatte nello studio della storia del Vaticano II, comparando i lavori iniziali con i documenti finali. Da una parte, lo spirito giuridico porterebbe ad elevare ad affermazioni dogmatiche ciò che sono soltanto precisazioni giuridiche concernenti determinazioni storiche, i documenti magisteriali verrebbero trattate in maniera astorica e fissista, il magistero sarebbe preso come regola prevalente della fede, ci sarebbe un atteggiamento apologetico tendente ad affermare il valore salvifico dell'apparato istituzionale, l'andamento della presentazione sarebbe scolastico, povero sotto il profilo biblico e patristico, ecc. Invece, le tendenze comunionali distinguerebbero di più la teologia e il diritto canonico, metterebbero più in risalto il collegamento con la parola di Dio contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, adotterebbero una prospettiva positiva e pastorale anziché difensiva, terrebbero conto degli arricchimenti esegetici e teologici nel secolo XX, ecc.

Si potrebbero citare molti altri passi interessanti che completano la visuale di Acerbi sulle tendenze e sulle nozioni usate. Rintracciare nell'intera opera l'attribuzione ai due tipi di tendenze delle posizioni dottrinali che influirono nel complesso processo di preparazione della costituzione conciliare sulla Chiesa implicherebbe addentrarsi in molte questioni particolari, che esulano dal mio intento presente. D'altra parte, non intendo valutare fino a che punto sia storicamente valido il suo modo di raccontare il processo di elaborazione della costituzione del Vaticano II sulla Chiesa. Il mio interesse è incentrato sulle concezioni del diritto e della comunione che sorreggono la trattazione.

[18] *Ibid.*, pp. 71-72.

[19] *Ibid.*, p. 78.

Cos'è il diritto per il nostro autore? È certamente una realtà legata alla Chiesa come società e come istituzione, e più in particolare all'autorità gerarchica e alla sua potestà di giurisdizione. In questo senso, egli non fa altro che accogliere un'impostazione comune alla dottrina di teologi e canonisti prima del Vaticano II, e che continua ad essere presente oggi quando si parla di «ecclesiologia giuridica» ed è altresì in qualche modo implicita nell'abituale descrizione del diritto canonico quale ordinamento giuridico della Chiesa, laddove tale ordinamento viene concepito principalmente come un insieme di leggi ecclesiastiche emanate dalla Gerarchia. Tuttavia, pur adoperando molto gli aggettivi «giuridico» e «giuridista», non vi è in questo libro una concettualizzazione essenziale circa il significato del sostantivo «diritto». L'attenzione si concentra sui presupposti – la visione societaria ed istituzionale –, sul legame con la potestà gerarchica, e sulle molteplici conseguenze di tale ottica, ma non vi è un chiarimento circa l'essere del diritto in quanto diritto.

Per quanto riguarda l'idea di comunione, essa viene concepita sul piano della vita ecclesiale, quale realtà soprannaturale e pertanto oggetto della teologia, che consiste nella comunione con Dio e tra i fedeli nei beni e mezzi della salvezza. La comunione ecclesiale possiede una dimensione giuridica? Certamente la componente spirituale della comunione non è giuridica[20], ma pur essendo chiaro che la visione comunionale supera radicalmente quella giuridista, non vi è un'affermazione di completa estraneità tra comunione e diritto. Anzi, alla fine del libro, parlando della situazione dopo il Vaticano II, si accenna esplicitamente a un rapporto positivo tra comunione e diritto: «Il problema del rapporto tra corpo mistico e società, esperienza personale e diritto, comunione spirituale e comunità giuridica, a sua volta, è stato sentito come il problema della traduzione sul piano dei rapporti tra i diversi componenti del corpo ecclesiale della "communio spirituali" esistente tra tutti i membri del popolo di Dio. Una volta ammesso che la dimensione sociale della chiesa è coessenziale e ha forma giuridica, ciò equivale a chiedersi come la struttura visibile possa essere il riflesso esteriore e giuridico della comunità interiore; in altri termini, se l'unità di fede, di grazia, di missione, di funzione si esprima solo a livello

[20] A proposito della «vocazione di tutta la Chiesa alla santità e della santità effettivamente vissuta dalla Chiesa nella comunione con Dio» si afferma che essa è «realtà non istituzionale e non esprimibile giuridicamente» (p. 222).

della vita interiore e della testimonianza personale e comunitaria, o abbia un riflesso necessario nella struttura ecclesiale, costituendo in una vera forma giuridica la partecipazione attiva di tutti i fedeli ai beni della salvezza e alla mediazione ecclesiale»[21].

In questo modo il giuridico viene concepito in rapporto con tutti i fedeli, e non primariamente con la Gerarchia, e si scopre la sua relazione con i beni della salvezza e con la mediazione ecclesiale. Si apre così la strada per una diversa «ecclesiologia giuridica», non contrapposta all'«ecclesiologia di comunione». Il giuridico potrebbe non apparire più come «giuridista», giacché non pretenderebbe di essere centrale né risulterebbe condizionato nella sua concezione dai ricordati limiti metodologici che hanno impoverito la comprensione del giuridico-ecclesiale nell'ecclesiologia primariamente societaria.

Rimane però aperta la questione sull'essenza del diritto. Si parla di una «forma giuridica» riguardante la partecipazione di tutti ai beni salvifici, ma non la si definisce. Essa è certamente esterna e visibile, e connessa con la comunione spirituale, ma il suo essere in quanto realtà giuridica rimane inesplorato.

### 3. La dottrina di Louis Bouyer: un'ecclesiologia che tiene conto del diritto canonico inteso quale applicazione della giustizia nella Chiesa

Abitualmente quando si pensa alla dimensione giuridica della comunione ecclesiale la si mette a fuoco nella prospettiva della Gerarchia. È il caso di due opere sulla comunione molto celebri, l'una d'indole storica – la monografia di Ludovico Hertling[22] – e l'altra d'indole te-

[21] *Ibid.*, p. 553.

[22] Sulla relazione tra *communio* e autorità, egli affermava: «la Communio nel senso degli antichi cristiani è una cosa reale, una istituzione che esiste indipendente dalla volontà e dal pensiero dei singoli uomini. È un'istituzione *sacramentale*. La scomunica del peccatore consiste in questo, che egli viene escluso dalla comunione eucaristica, e la sua reintegrazione nella comunione si fa per mezzo della riammissione all'eucaristia. Le lettere di comunione con cui l'autorità ecclesiastica testifica l'appartenenza di un individuo alla comunione cattolica, hanno per scopo immediato la sua ammissione all'eucaristia in un altro luogo. Nello stesso tempo, la Communio è una istituzione *giuridica*. Anzi, quei due elementi, il sacramentale e il giuridico, vi sono inseparabilmente congiunti. È un'istituzione giuridica perché incorporazione ed esclusione si fanno dall'autorità. L'autorità lascia lettere di comunione e decide se le lettere siano da accettarsi o meno» (L. Hertling, *Communio.*

ologica – il libro di Jérôme Hamer[23]–, per le quali il giuridico e il gerarchico o autoritativo tendono ad identificarsi. In tale impostazione manca un approfondimento circa l'essenza del diritto, ed esso viene concepito in maniera alquanto generica piuttosto quale struttura o istituzione. Nel contempo, i teologi, seguendo peraltro un'idea diffusa tra gli stessi canonisti, pensano comunemente al diritto canonico in chiave di ordinamento o insieme di norme (i canoni)[24]. Si tratta in fondo di due manifestazioni dello stesso punto di vista: la Gerarchia in quanto aspetto strutturale decisivo della costituzione della società ecclesiastica in quanto istituzione, e la Gerarchia in quanto i suoi atti autoritativi (soprattutto le leggi) configurano in maniera preponderante la disciplina ecclesiale. Manca però un più attento chiarimento sul perché si usa l'aggettivo «giuridico», e quindi una presa di posizione più determinata sull'essenza del diritto.

Proprio in relazione a quest'ultima questione risulta originale la voce di un teologo che nella sua ecclesiologia attribuisce molta importanza al diritto canonico, e che lo fa attraverso una visione del diritto diversa da quella comunemente recepita. Si tratta di Louis Bouyer (1913-2004) nella sua presentazione storico-sistematica dell'ecclesiologia[25].

Nel tracciare un «bilancio ecclesiologico del Vaticano II», dopo aver indicato altre lacune della *Lumen gentium* che in qualche modo

*Chiesa e Papato nell'antichità cristiana* [1943], trad. it., Libreria Editrice della Pont. Università Gregoriana, Roma 1961, p. 32).

[23] A proposito della comunione nella Chiesa primitiva, egli diceva: «La comunione si esprime così interamente in termini di fede, di vita sacramentale e in termini di strutture istituzionali, giuridiche, in formazione» (J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, cit., p. 159). Citando implicitamente l'impostazione di Acerbi, egli scriveva: «La debolezza fondamentale di questo punto di vista è nell'opposizione ch'esso stabilisce tra struttura giuridica e comunione. Questa separazione è artificiosa. Ne è prova la storia delle istituzioni ecclesiastiche, così come tutto il dibattito canonico e teologico intorno alla scomunica. (…) la comunione è una realtà organica che include la struttura gerarchica propria della Chiesa» (*ibid.*, p. 228).

[24] Ho presentato il pensiero sulla nozione di diritto in alcuni teologi e canonisti in C.J. Errázuriz, *La nozione di diritto quale presupposto del dialogo interdisciplinare tra teologi e canonisti*, in *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdö per il suo 70° compleanno*, P. Szabó e T. Frankó (edd.), Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 217-231.

[25] Cfr. L. Bouyer, *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito* (1970), trad. it., Cittadella Ed., Assisi 1971.

si possono colmare attraverso altri documenti conciliari (sulla chiesa locale, sulla tradizione, sui rapporti Chiesa e Stato, ecc.) egli scriveva: «Soprattutto si rimane stupiti di due lacune generali nel l'insegnamento della *Lumen Gentium*, sulle quali si cercherebbe invano qualche compenso negli altri testi conciliari. Sono due lacune che possono sembrare antitetiche. E la loro simultaneità le rende ancora più impressionanti. La Costituzione sulla Chiesa ignora quasi totalmente il diritto canonico... ma, cosa strana, salvo un bel paragrafo più devozionale che dottrinale, essa ignora non meno completamente lo Spirito Santo»[26].

Si può discutere questa costatazione, adducendo i tanti aspetti della costituzione conciliare che sono assai rilevanti per la concezione del diritto canonico, e ai quali rimanda il n. 16 del decreto *Optatam totius*, laddove dispone che «nella esposizione del diritto canonico (…) si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo Concilio». Ma non v'è dubbio che nella *Lumen gentium* non vi è una definizione e nemmeno una descrizione di cosa sia il diritto nella Chiesa.

È ciò di cui Bouyer sente la mancanza, perché immediatamente dopo spiega la sua visione del diritto canonico: «Si sono udite nel Concilio molte dichiarazioni energiche contro il "giuridismo". È certo che esse riguardavano un pericolo reale, e che il primo progetto presentato ai Padri prestava il fianco a questi colpi. Ma dispiace dover costatare che nell'aula conciliare non si siano trovate voci chiare e decise per affermare che il giuridismo non è il diritto ma la sua caricatura. È una sclerosi del diritto nell'astrazione e nel formalismo. Al contrario pensare che basterebbe rifiutare nella Chiesa il diritto per ritrovare la Chiesa della carità, sarebbe infilare la strada delle più rovinose illusioni. Una chiesa che ripudiasse il diritto correrebbe il rischio di essere non la Chiesa della carità ma la Chiesa dell'arbitrio. Perché il diritto, correttamente compreso, è la giustizia applicata alle situazioni concrete. E la storia del movimento sociale ci insegna che una carità che non si preoccupa della giustizia concretamente applicata è una beffa»[27].

[26] *Ibid.*, p. 198.

[27] *Ibid.*, pp. 198-199. Prima, nel valutare la dottrina ecclesiologica di Afanassiev, si era espresso negli stessi termini: «Però non si può fare a meno di essere sorpresi del rifiuto assoluto di ogni aspetto giuridico della vita e della concezione di Chiesa che gli sembra connessa con la sua ecclesiologia eucaristica. È un carattere che si

Mi pare molto illuminante la sua tesi secondo cui «il diritto, correttamente compreso, è la giustizia applicata alle situazioni concrete». Questa applicazione della giustizia alle situazioni concrete presuppone certamente un riferimento alla legge canonica, anzi in Bouyer sussiste una concettualizzazione del diritto come legge, come si evince dalla sua trattazione sistematica circa «la Chiesa e il diritto», incentrata sulla legge, in generale e specificamente nella Chiesa[28]. Tuttavia, egli insiste sull'applicazione della legge alle situazioni concrete e, il che è molto centrale, concepisce tale applicazione nell'ottica della giustizia. Legare il diritto canonico con la giustizia nella Chiesa: ecco una luce molto rilevante per la nostra indagine.

Vi è la consapevolezza dei limiti, ma nello stesso tempo del valore delle leggi canoniche: «la Chiesa, nei suoi canoni, impone a se stessa delle leggi che regolano le sue stesse attività pastorali, circa la sua dottrina e le sue celebrazioni cultuali. Di queste leggi essa riconosce anche il carattere provvisorio, perfettibile, corrispondente alle preparazioni e agli abbozzi del Regno di Dio che essa deve progettare nella storia, in circostanze sempre mutevoli, in funzione delle culture e delle civiltà che essa deve affrontare. Ma questa mutevolezza delle leggi della Chiesa non significa mai arbitrio dei capi o licenza delle masse. Deve invece corrispondere all'assimilazione, sempre da riprendere, del minimo attualmente realizzabile, e attualmente indispensabile,

ritrova, più o meno accentuato, in tutti i teologi ortodossi moderni, specialmente nei russi seguaci di Khomiakov. È superfluo sottolineare che lo stesso riflesso si osserva nella maggior parte dei protestanti e perfino dei cattolici nelle loro riflessioni su una concezione organica della Chiesa. Sembra che qui vi sia, in reazione contro un giuridismo aberrante, una confusione tra i giuridismo astratto e il diritto, di cui il giuridismo è la caricatura. Il diritto, che è la giustizia che definisce la sua applicazione concreta, non può però essere opposto alla carità senza che questa minacci di dissolversi nel sogno. Che cosa sarebbe un amore che volesse ignorare la giustizia?» (*ibid.*, p. 165).

[28] Cfr. *ibid..*, pp. 563-568. Vi è una trattazione circa il rapporto tra la legge e l'economia cristiana della grazia e della carità, concludendo in questi termini: «La Chiesa, essendo la comunità della grazia e della carità, non è dunque una comunità nemica delle leggi che esistono fuori del suo ambito, e meno ancora una comunità che ignori o potrebbe ignorare la legge. Al contrario, non sarà mai ripetuto abbastanza, una comunità senza legge, anziché essere, o poter essere nel mondo la comunità della carità, non vi è mai stata e non potrebbe essere altro che la comunità dell'arbitrio». Quest'ultima affermazione venne citata ed attribuita a Bouyer da S. Paolo VI nel suo *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 28 gennaio 1972, in AAS, 64 (1972), p. 203.

mancando il quale la carità che deve vivere la Chiesa non potrebbe avere una realizzazione effettiva nei comportamenti individuali e collettivi dei suoi membri»[29].

Il legame tra legge e giustizia non oscura il primato della carità, e nel contempo evidenzia la centralità della persona: «Nella Chiesa come fuori della Chiesa, la legge, tanto indispensabile, tanto preziosa, non deve mai essere considerata che nelle prospettive della carità, basandosi necessariamente sulla giustizia, pur sempre superandola. La Chiesa deve quindi essere la prima a ricordare che l'esigenza fondamentale della giustizia è di rispettare le persone, le sole che possono essere i soggetti della carità, ma non possono più esserlo se si opprimono, sia pure con le migliori intenzioni del mondo»[30].

Bouyer si mostra consapevole sia della necessità di uno studio rinnovato del diritto canonico che superi la casistica e il legalismo, e anche dell'urgenza di un approfondimento storico e teologico della tradizione canonica: «Qui si tocca con mano la disgraziata conseguenza di un insegnamento del diritto canonico che troppo spesso si è ridotto a una casistica senza orizzonte, basata su un commento solo grammaticale del Codice e delle decisioni delle Congregazioni romane. Non è il rigetto del diritto che ci trarrà da questa situazione disgraziata, ma soltanto uno studio storico e teologico della tradizione canonica. Ma dov'è oggi un tale studio nella Chiesa cattolica?[31] (…) Pensare che noi potremmo oggi, nella Chiesa cattolica, costruire una ecclesiologia seria, e in particolare una ecclesiologia di orientamento ecumenico, senza affrontare tali ricerche, è una chimera che si può qualificare catastrofica».

In conclusione, emerge qui un'«ecclesiologia giuridica» decisamente staccata da ogni giuridismo e che, nel considerare il nesso essenziale tra diritto e giustizia, supera una visione meramente societaria e istituzionale del giuridico, collocandolo nella stessa vita ecclesiale concreta secondo giustizia. È un'intuizione preziosa che, pur non esplicitando il nesso del diritto con la Chiesa come comunione,

[29] *Ibid.*, p. 566.

[30] *Ibid.*, p. 567.

[31] Bisognerebbe però ricordare gli sforzi della canonistica postconciliare in tale senso, che erano già iniziati quando scriveva Bouyer: cfr. l'ampia bibliografia raccolta da C.R.M. Redaelli, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessine canonistica tra Concilio e Codice,* Glossa, Milano 1991, pp. 303-325.

costituisce a mio parere un contributo assai importante per impostare adeguatamente il rapporto tra diritto e comunione.

### 4. La dottrina di Jérôme Hamer: una ecclesiologia comunionale che sottolinea il rapporto tra la dimensione interna e quella esterna della comunione, nonché l'indole relazionale e dinamica della comunione

Apparsa nel 1962 mentre era in corso il Concilio Vaticano II, l'opera di Jérôme Hamer (1916-1996), intitolata semplicemente *La Chiesa è una comunione*, è un tentativo molto valido di elaborazione di una ecclesiologia complessiva incentrata sulla nozione di comunione. In una postfazione scritta vent'anni dopo, l'autore ha ribadito l'attualità dell'impostazione nonché la sua sintonia con il magistero sulla Chiesa dell'ultimo Concilio[32]. Ritengo che questo libro, nonostante accolga un'idea del diritto di tipo istituzionale-gerarchico, rappresenti un apporto per la nostra ricerca, in quanto distingue e nel contempo unisce la dimensione interiore e quella esteriore della comunione, e anche perché pone in risalto l'indole relazionale e dinamica della comunione.

La sua definizione della Chiesa peregrinante è molto efficace nella sua semplicità: «la Chiesa, come corpo mistico di Cristo, è una comunione insieme interiore ed esteriore, comunione interiore di vita spirituale (di fede, di speranza e di carità) significata e prodotta da una comunione esteriore di fede, di disciplina e di vita sacramentale»[33]. Si spiega che «la comunione esteriore così precisata è quella che risulta dall'esercizio dei tre uffici di Cristo, profeta, re e sacerdote, con o nei tre poteri della Chiesa: magistero, giurisdizione e ordine –a condizione d'intendere il termine "magistero" in tutta l'ampiezza del "servizio della Parola"»[34]. E, con un'esplicita allusione ai canoni, si aggiunge: «Le due comunioni sono inseparabili. La comunione esteriore di vita ecclesiastica nei suoi quadri canonici non basta a costituire la Chiesa. La comunione interiore interamente tagliata dalle sue cause generatrici non è maggiormente sufficiente. Siano in regime d'incarnazione. L'espressione "comunione" spiega nel modo più perfetto la dottrina paolina: "Noi non formiamo che un solo corpo nel Cristo, essendo,

[32] Cfr. J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, cit., pp. 223-236.

[33] *Ibid.*, p. 58.

[34] *Ibidem*.

ognuno da parte sua, membri gli uni degli altri" (*Rom.* 12, 5*)*. In ragione della sua unione a Cristo, la Chiesa è un mistero di interdipendenza, una rete di relazioni interpersonali»[35].

La presentazione della realtà della comunione ecclesiale viene strutturata in due parti: la prima dedicata alle cause generatrici della comunione (causa efficiente), e la seconda alla comunione in sé (causa formale). Nell'ambito delle cause generatrici si descrive prima il sacerdozio regale del l'intero Popolo di Dio, in secondo luogo si studiano le funzioni apostoliche del ministero gerarchico, e in terzo luogo l'apostolato dei laici. In questo modo, si descrive la missione della Chiesa in un modo che coinvolge tutti nella Chiesa, il che lascia aperto lo spazio per una considerazione del diritto che superi l'impostazione esclusivamente istituzionale-gerarchica di esso.

Ciò non toglie che nell'esposizione circa la comunione nelle varie tappe storiche della vita ecclesiale, Hamer rileva la presenza dell'aspetto comunitario-istituzionale: «Nelle successive generazioni, il termine *koinônía* non si limiterà alla Chiesa come regime di nuova vita, ma arriverà a includere gli elementi che fanno della Chiesa un gruppo sociale. D'altronde, nel modo di vivere indicato da *koinônía* (nel Nuovo Testamento), si percepisce già l'elemento istituzionale. Quando le "autorità" strinsero la mano a Paolo e a Barnaba "in segno di comunione"[36], questo è molto più di un gesto che pone termine ad un difficile negoziato e conferma un accordo accettabile. Si tratta dell'unità del popolo di Dio, che si manifesterà concretamente nella colletta per i poveri della Chiesa di Gerusalemme»[37]. Hamer poi raccoglie i frutti del noto lavoro di Hertling sulla *communio* nell'antichità cristiana, in cui «la comunione si esprime così interamente in termini di fede, e di vita sacramentale, e in termini di strutture istituzionali, giuridiche, in formazione»[38]. E nel presentare la riflessione teologica del medioevo egli prende in considerazione soprattutto la problematica, certamente molto rilevante anche sotto il profilo giuridico, circa gli effetti della scomunica, per la cui comprensione è molto rilevante la distinzione tra la comunione esteriore e la comunione interiore[39].

[35] *Ibid.*, p. 59.

[36] Cfr. Gal 2, 9-10.

[37] J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, cit., pp. 153-154.

[38] *Ibid.*, p. 159.

[39] Cfr. *ibid.*, pp. 159-167.

Ritengo però che per un approfondimento della dimensione giuridica della comunione che, riconoscendo l'aspetto istituzionale, non rimanga legato esclusivamente ad esso, siano molto rilevanti le conclusioni cui arriva Hamer nel cercare di rispondere alla domanda su cosa sia in sé la comunione:

> «1. Al punto di partenza, questo termine [comunione] indica una maniera di essere nella Chiesa, e nell'àmbito del regime di vita. Progressivamente l'evoluzione si dirige dall'interno verso strutture istituzionali, cominciando anche dalle esigenze della comunione come forma di socialità. Ma sarebbe increscioso badare soltanto al punto di arrivo di questo processo. (…) la comunione come istituzione non deve perder nulla del contenuto della comunione come comportamento.
>
> »2. Nel corso dei secoli, il vocabolo "comunione" ha un senso nettamente relazionale. Nella Chiesa primitiva esso indica le relazioni tra le Chiese, tra i cristiani. La comunione è un insieme di connessioni, il risultato di molteplici rapporti reciproci (…).
>
> »3. Nella sua applicazione alla Chiesa, la "comunione" si iscrive in una doppia prospettiva, l'una orientata verso Dio, l'altra verso i legami che uniscono gli uomini tra loro. (…) La situazione dei cristiani, gli uni in rapporto agli altri, è il risultato della loro totale dipendenza in rapporto a Cristo. Essa è pure condizionata dalla loro relazione alla missione di coloro che, nella Chiesa, hanno la funzione di portar loro Cristo mediante la Parola e i sacramenti.
>
> »4. La comunione si dispone secondo piani differenti. Procedendo dai dati esteriori alle componenti più profonde, si incontrano successivamente la vita sociale cristiana, la sua vita sacramentale (che ne è la struttura), la sua vita interiore di amore. Alcuni autori medievali hanno distinto tre forme della comunione ecclesiale. Si può restringerle a due: la comunione esteriore, della quale oggi diremmo che è costituita dall'insieme dei mezzi di grazia, e la comunione interiore, che consiste nella vita di grazia. Queste due comunioni non sono semplicemente accostate: insieme esse costituiscono la Chiesa. Guglielmo d'Auvergne ha ben definito i rapporti che intercorrono tra di esse. La comunione esteriore è *signum* nel senso forte; la comunione interiore è *res*. Nella linea dell'economia provvidenziale, queste due comunioni non possono essere dissociate: esse formano un tutto.
>
> »5. La comunione esteriore non è piana, orizzontale, ma gerarchizzata. Il suo normale svolgimento (…) richiede l'intervento di un fattore di autorità. Per iniziativa del vescovo si stabiliscono le relazioni tra le

> Chiese. Inoltre, al centro di queste relazioni si afferma un principio regolatore della comunione. La Chiesa romana occupa, fin dai primi secoli, una posizione privilegiata all'interno della comunione universale»[40].

A mio giudizio, alcune di queste conclusioni si potrebbero completare: nella missione di portar Cristo agli altri mediante la Parola e i sacramenti, fermo restando le funzioni proprie della Gerarchia, spetta un ruolo attivo a tutti i fedeli; senza scapito della costituzione gerarchica, che è sempre presente in qualche modo, esistono tra i fedeli relazioni orizzontali poste sul solo piano dell'uguaglianza battesimale. Ma nel complesso queste conclusioni offrono un punto di partenza molto valido per collocare la realtà del diritto nell'insieme della comunione ecclesiale, situandola nell'ambito della comunione esteriore, tenuto conto del suo rapporto con la comunione interiore, e concependola in modo relazionale.

Per penetrare teologicamente di più nella realtà della comunione Hamer riassume il commento del Gaetano al primo articolo della *Summa Theologiae* che San Tommaso dedica al peccato dello scisma[41]. Pur non adoperandosi il termine «communio», il commento risulta illuminante per comprendere che «la comunione non è soltanto la somiglianza nella stessa fede cristiana, e neppure la sottomissione allo stesso capo. È tutto ciò, ma con qualcosa di più, che spiega e abbraccia tutto. Il Gaetano ha mirabilmente compreso che l'esistenza cristiana nella Chiesa è *relazionale*, per la sua propria natura. In ciascuno di noi vi è una dipendenza in rapporto al "tutto", in ciò stesso che ci fa cristiani e membri della Chiesa. Il "tutto", la Chiesa del Cristo risorto, condiziona fin d'ora il nostro comportamento. La nostra azione sarà sempre quella di un membro della Chiesa, qualunque sia l'importanza della funzione che noi svolgiamo nella comunità cristiana»[42].

Nella postfazione Hamer torna a occuparsi dell'essere della comunione, fondandolo sull'essere della partecipazione:

[40] *Ibid.*, pp. 167-171.

[41] Cfr. *Commentaria* a *Summa theologiae*, II-II, q. 39, a. 1, nell'edizione leonina: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M.*, tomus octavus, Secunda Secundae Summae Theologiae, Ex Typograhia Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1895, pp. 307-308.

[42] J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, cit., p. 180.

> «Per mezzo della comunione ecclesiale – realtà ontologica e non solo psicologica – ogni fedele è parte di un tutto numericamente uno. Questa unità originaria è fondata sulla partecipazione. Nelle pagine di argomento biblico di questo lavoro, abbiamo visto come le nozioni di partecipazione e di comunione siano vicine e connesse l'una all'altra. Per la comodità dell'analisi teologica, vorremmo distinguerle come segue:
>
> «– La partecipazione è l'aver parte o il prendere parte a una realtà. La prima forma ("avere parte") è piuttosto nell'ordine dell'essere; la seconda ("prendere parte") nell'ordine dell'agire e dell'operare. La realtà di cui si tratta qui è l'unione con Dio attraverso il Cristo, in altre parole il Corpo di Cristo.
>
> «– La comunione è la correlazione che risulta da tale partecipazione nelle sue differenti modalità: è dunque un insieme di legami di interdipendenza. La comunità è quindi fondata sulla partecipazione»[43].

Dopo aver mostrato la ricchezza e varietà delle varie forme di partecipazione al Corpo di Cristo, Hamer conclude il suo discorso richiamando la nozione di responsabilità: «Il tema della comunione fondata sulla partecipazione ci porta a prendere in considerazione quello della responsabilità. Noi siamo responsabili del Corpo di Cristo e della sua crescita nella misura in cui vi partecipiamo. La nostra partecipazione non è un dato passivo, ma una realtà dinamica che ci spinge all'azione. In virtù del suo proprio dinamismo, il battesimo è un'energia che invita il fedele ad agire secondo la natura di questo sacramento. Lo stesso vale per gli altri doni spirituali. Ciascuno di essi, per la sua propria natura, è un appello potente: diventa ciò che sei. Esso va inteso e avvertito come un'obbligazione personale, un bene da promuovere»[44]. Anche questa dinamicità della partecipazione e della comunione può a mio avviso illuminare molto la loro dimensione giuridica. Si conferma così che, malgrado il nostro autore non ne fosse consapevole, la sua trattazione sulla comunione offre una piattaforma molto adeguata per una concezione del diritto nella Chiesa che, integrando gli aspetti istituzionali e gerarchici, li completi mediante una considerazione complessiva dei rapporti della comunione esterna.

[43] *Ibid.*, pp. 234-235.

[44] *Ibid.*, p. 236.