

KANON

ÖKUMENISMUS UND
INTERKOMMUNION AUS
RECHTLICHER SICHT

VIII

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN – WIEN

KANON

KANON

INTERECCLESIAL RELATIONS
AND CANON LAW

LES RELATIONS INTER-ECCLESIALES
ET LE DROIT CANON

VIII

YEARBOOK OF THE SOCIETY FOR THE LAW
OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT DES
EGLISES ORIENTALES

KANON

ÖKUMENISMUS UND
INTERKOMMUNION AUS
RECHTLICHER SICHT

VIII

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR DAS
RECHT DER OSTKIRCHEN

Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen
Gesellschaften Österreichs

WIEN 1987

Empty Page

REPORT ON THE SEVENTH INTERNATIONAL CONGRESS OF THE SOCIETY FOR THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES

The seventh International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches took place in Geneva, in the time from 15th to 22nd of September, 1985. Metropolitan Damaskinos, the head of the Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate and in charge of the interecclesial contacts of the Patriarch of Constantinople, was the chairman of the local organizing-committee. To him the Society has to express very great thanks for the perfect organisation of the Congress and his generous hospitality¹. Metropolitan Damaskinos was supported in his work by Miss Maria Brun, lic. theol., and Mister Georges Lempoulos. The Orthodox Center was an ideal place for holding a Congress. The conference-hall is equipped with simultaneous-translation facilities. There are also smaller conference-rooms, a library and a beautiful Church with a lower level chapel.

Prof. Gerald Fürst, the Secretary of the Society, was entrusted with the preparation of the Congress in cooperation with the Institute for Canon Law at the Juridical Faculty of the University of Vienna, where the Society has its seat.

For the first time the texts of the papers were distributed in advance to give the participants the possibility to concentrate on the discussion. As at the former Congresses² arranged by the Society about 80 specialists in Canon Law, clerical and lay, independent of their confessions, assembled in Geneva. They came from different European countries, Australia, Canada, India, Turkey, the United States of America and the Union of Socialist Soviet Republics.

At the beginning of the Congress a divine liturgy was celebrated in the Church of the Orthodox Center. The opening session took place in the conference-hall. The President of the Society, Metropolitan of Serention and Tyrolae Panteleimon Rodopoulos, gave the inaugural speech:

"For the seventh time, members and guests of the Society for the Law of the Eastern Churches meet together for an international Congress.

This is a healthy sign for the Society which includes scholars and experts on Canon and Ecclesiastical Law, from East and West, citizens of many countries, in various regions of the world.

The Society was founded in November of 1969 in Rome by a great number of participants; its seat is in Vienna. Protagonists in its foundation were the late Professor Amilcas Alivizatos of Athens and the Rev. Professor Ivan Zuzek of Rome, who is here present. Its first and eminent president, for many years, was the late Professor Willibald Plöchl of Vienna.

The previous six Congresses were held either in West or in East: Vienna, Crete, Ravenna, Regensburg, Thessaloniki, Freiburg im Breisgau. This one, the 7th, is taking place in this Orthodox Center here, in Geneva. I see a symbolism in this, a symbolism of unity between East and West. Eastern and Western scholars of ecclesiastical law meet together to discuss law problems of the Church in the Orthodox Center; an institute belonging to the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, this highest Christian Institution of the East. Yet, the Center is located in this magnificent western city of Geneva, with its admirable religious, educational and cultural history and life. Geneva is also the seat of the World Council of Churches and of other international organizations, which endeavour

for peace, justice and unity. Indeed, it is a privilege for us to have our 7th Congress in this city. We are thankful to His Eminence Metropolitan Damaskinos and to the Secretariat of the Patriarchal Center, who made this possible.

The members of the Society are canonists and jurists. Nevertheless, the themes in which they are interested in and they discuss during the Congresses are not legalistic ones, interesting only to the law students. They are very important to the present life of the Church and to the unity of all. If in the past centuries there was an inclination towards division, during the last twentyfive years the Holy Spirit has been guiding us towards unity. Thus, we hope that the theme of this Congress "Canonical norms concerning interecclesial relations", will lead us towards this end. For Church Law is not just a series of statutes referring to details and trivialities of ecclesiastical life. It expresses, in the form of statute, the Christian conception of life. It helps also to the fulfilment of the final aim of the Christian Church which is the salvation of mankind and of the world. Therefore, canonists and ecclesiastical jurists should examine and exercise not the letter but the spirit of the Law.

St.Paul wrote to the Corinthians (2 Cor 3,6): "... (Christ) has made us able to be servants of a new agreement; not of the letter, but of the spirit; for the letter gives death, but the spirit gives life." St.Paul, as we know, gave all his efforts until death for the spreading of the message of Christ and for the unity of the Church. At the same time he was foremost among the Apostles who worked in the most exemplary way to establish order in his communities, in freedom of Spirit. Order, freedom of spirit, unity. This should be also the guiding idea for canonists and jurists.

With these few words I would like to open the sessions of this Congress. I wish every good success for our work. Thank you."

Then the President of the organizing-committee, Metropolitan Damaskinos, welcomed the assembly with the following words:

"Dans une rencontre de ce haut niveau, j'ai l'honneur de vous saluer au nom de sa Sainteté le Patriarche Dimitrios I^{er} et vous transmettre ses vœux les plus chaleureux pour le succès de nos travaux.

Soyez les bienvenus en ce Centre! Nous vous recevons ici avec un amour profond et vous prions de considérer toujours ce Centre orthodoxe de Chambésy comme votre propre maison.

Je me réjouis tout particulièrement de votre présence ici, car je suis certain que nos travaux contribueront d'une manière essentielle au développement et l'approfondissement des rapports entre nos Eglises. Les Congrès de la Société du Droit des Eglises orientales non seulement permettent une rencontre et une collaboration fraternelle, mais donnent aussi l'occasion d'intensifier régulièrement les efforts des Eglises dans la recherche de l'unité.

Le Saint Esprit nous impose aujourd'hui une grande tâche: rétablir l'unité de la chrétienté divisée. Vivant la tragédie de la séparation et la nécessité d'y remédier, nous sommes particulièrement appelés - en ce VII^e Congrès international de la Société du Droit des Eglises orientales - d'approfondir le thème "Les relations inter-ecclésiales et le Droit Canon" et de nous pencher sur la question de "Communicatio in sacris" qui constitue, à mon avis, une base solide du dialogue oecuménique pour le rétablissement de l'unité. En effet, ce sujet retient de plus en plus l'attention et se trouve au coeur des discussions oecuméniques,

puisqu'il laisse percer de manière concrète dans la vie quotidienne tout le drame de la chrétienté divisée.

Notre Congrès se réalise à Genève: une ville de caractère international et interconfessionnel, une ville qui offre toutes les possibilités à un dialogue dans la liberté et l'égalité, une ville, enfin, qui a le privilège d'être un véritable carrefour de peuples, où les traditions millénaires de l'Orient et de l'Occident se rencontrent. Et c'est le Centre Orthodoxe du Patriarcat oecuménique qui accueille ce Congrès car il a été choisi à cause de sa mission interorthodoxe et interconfessionnelle, ses efforts inlassables pour promouvoir le dialogue de charité et de vérité entre les Eglises ainsi que sa volonté de constituer un haut-lieu de rencontres théologiques entre l'Orient et l'Occident.

"J'apprends avec beaucoup d'intérêt et une grande satisfaction que Genève a été choisie pour accueillir le VII^e Congrès international du Droit Canon", m'écrivait il y a quelques jours Monsieur Kurt Furgler, le Président de la Confédération Suisse. Nous lui sommes reconnaissants d'avoir accepté la présidence du Comité d'honneur de notre Congrès. Toutefois nous regrettons beaucoup son absence aujourd'hui, car la période de notre Congrès coïncide avec le début de la session d'automne du Parlement Fédéral.

Permettez-moi de vous transmettre ses vœux - je cite - pour "une rencontre fructueuse et susceptible d'atteindre les buts que vous lui fixez".

Nos remerciements vont également au Président du Conseil d'Etat de la République et du Canton de Genève, Monsieur Jaques Vernet, qui a bien voulu accepter la vice-présidence de notre Comité d'honneur. Malheureusement, lui aussi se trouve dans l'impossibilité d'être aujourd'hui parmi nous. Il m'a chargé de vous transmettre ses excuses, le salut des autorités genevoises et ses vœux pour un travail fructueux.

Il serait juste de se rappeler également tous ceux qui ont donné leur nom au Comité d'honneur du Congrès: Son Excellence Henri Schwery, Evêque de Sion, Président de la Conférence des Evêques suisses; Monsieur le Pasteur Jean-Pierre Jornod, Président du Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse; Son Excellence Léon Gauthier, Evêque de l'Eglise catholique-chrétienne de la Suisse; Son Eminence le Métropolite Pantéléimon de Tyroloï et de Sérention, Président de la Société du Droit des Eglises orientales; Son Excellence Pierre Mamie, Evêque de Lausanne, Fribourg et Genève; Monsieur le Pasteur Etienne Sordet, Président du Consistoire de l'Eglise nationale protestante de Genève; Monsieur le Professeur Marcel Guenin, Recteur de l'Université de Genève; Monsieur le Professeur Jean-Marc Chappuis, Doyen de la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève; et Monsieur le Professeur Sandro Vitalini, Doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg.

Nous les remercions très sincèrement et espérons que, dans la mesure de leurs possibilités, ils participeront aux séances de notre Congrès.

En guise de toute autre conclusion à ces quelques paroles d'accueil, je dirai simplement: "Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit et un même cœur, nous puissions tous ensemble confesser notre foi dans le Père, le Fils et le Saint Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible". N'oublions pas tout au long de nos travaux ici que "dans une inébranlable fidélité à la vérité" - pour citer Saint Grégoire Palamas - "Dieu nous accorde à tous d'être vraiment l'image de cet amour suprême et mystérieux qu'est le Saint Esprit dans la vie trinitaire" (PG 150, 1144-1145).

He also delivered messages from the President of Switzerland and the President of the Privy Council of the Republic and of the canton of Geneva.

Finally Pastor Daniel Neeser gave a welcome-address to the participants in the name of the National Protestant Church of Geneva.

"En l'absence du Pasteur Etienne Sordet, Président du Consistoire, qui est en quelque sorte l'autorité épiscopale de notre Eglise, je suis chargé de vous apporter le très fraternel salut de l'Eglise Nationale Protestante de Genève, de ses autorités et de son peuple de fidèles.

Ayant eu la grâce de passer une année, comme boursier de l'Entraide Protestante Suisse, à l'Institut Théologique de Bucarest, je suis d'autant plus heureux de vous adresser ces quelques mots de bienvenue et de répondre ainsi à l'invitation de Mgr. Damaskinos.

Vous êtes réunis, dans le cadre de votre congrès, pour étudier le thème "relations inter-ecclésiales et du Droit Canon", et tout particulièrement la question de la "Communicatio in sacris". Vous avez une lourde tâche et une grande responsabilité. Grande responsabilité parce que l'enjeu de vos débats porte sur l'Eglise, l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique, donc sur toutes celles et tous ceux qui reconnaissent Dieu le Père, le Fils, le Saint-Esprit.

Pour avoir lu votre programme et certaines des contributions qui y seront apportées, j'évalue l'importance et le sérieux de ce congrès. La Communicatio in sacris, tout comme les grands thèmes du Droit Canon, touche aux problèmes qui, aujourd'hui encore, sont au centre des débats oecuméniques: la validité des sacrements, la grâce, la reconnaissance des ministères et celle des Eglises.

Une des questions qui me semble être sous-jacente, dans chaque Eglise, lorsque ces grands thèmes sont abordés est la suivante, et j'aimerais vous la poser car elle se pose aussi à notre Eglise: si nous reconnaissons à d'autres Eglises leur totale et réelle fidélité au Christ, si nous reconnaissons qu'elles sont porteuses de toute la vérité, qu'en elles la grâce de Dieu est pleinement présente et offerte, cela ne signifie-t-il pas que notre Eglise n'est plus, n'est pas, en elle-même, fidèle au Christ, porteuse de la vérité et de la grâce?

Il y aurait donc danger pour une Eglise quand elle reconnaît la valeur d'une autre Eglise, danger pour elle de perdre son identité, de perdre une part de son trésor, ou de le dilapider, de le jeter aux pourceaux.

Ce danger existe et ce n'est pas à vous que je dois en rappeler la réalité et l'importance. Il existe car il y a une foi et il y a des hérésies, et, comme je le disais tout-à-l'heure, c'est l'être humain qui est en jeu dans la tension entre foi et hérésie.

Parmi les moyens de conjurer ce danger, et de faire en sorte qu'il ne soit pas un obstacle, il y a, je crois, l'amour que l'on porte à son Eglise, la foi qu'on a en elle parce qu'on la sait fondée sur le témoignage apostolique. Et plus on aime son Eglise, plus on a de confiance en elle, plus alors on aura envie d'en partager les richesses avec les chrétiens des autres Eglises, sans crainte de se perdre, parce que l'amour porté à sa propre Eglise sera renforcé par l'amour que l'autre porte à sa propre Eglise.

En ce sens-là chaque Eglise pourrait être considérée, par analogie, comme autant de buissons ardents qui brûlent du feu de l'amour que leur portent leurs fidèles, qui brûlent et ne se consomment pas. Lieux où s'adresse à tous les Moïses la Parole du Dieu de nos Pères pour les appeler à conduire de la servitude à la

Terre promise le peuple dont ils sont chargés. Eglises-buissons ardents qui brûlent sans se perdre et communiquent le feu de leur foi sans que soit consumée la vérité qui brûle en elles, voilà ce à quoi vous êtes, ce à quoi nous sommes appelés à être toujours davantage.

Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ,
l'amour de Dieu le Père
et la communion du Saint-Esprit
soient avec nous tous.
Amen."

At the beginning and at the end of the inaugural session the choir of the French-speaking orthodox parish and the Greek-orthodox choir of Geneva presented religious songs.

On Monday the conference started its work. The general-topic of the Congress was "Interecclesial Relations and Canon Law".

True to good congressional tradition, the themes followed on from ecclesiological and sacramental-theological principles to the statements of ancient law on present canonical problems. The second part of the Congress then turned to more particular questions.

Metropolitan Damaskinos Papandreou opened the Congress and the first general section of lectures. He presented the *communio ecclesiastica* from the orthodox ecclesiological point of view, in which a certain reserve towards the ecumenical movement became clear. He was followed by the presentation from the Roman catholic stand-point by Father Pierre Duprey, Secretary of the Secretariate for the Unity of the Christians, who is one of the most prominent official "ecumenicals". He limited himself to the theological aspect of the inquiry.

Both lectures were a detached critical challenge to canon law. It was reproached with not having the apparatus to act in keeping with the dynamics of the ecumenical movement and thus continually seeming to hold it back.

The following lectures, however, made it quite clear that old prejudices and a legalistic understanding of the sacraments are still dominant when considering the recognition of the sacraments of other Churches. In spite of varied approaches the lecturers view points converged respecting a cautious evaluation of the sacraments of other Churches.

Metropolitan Bartholomaios Archondonis presented the teachings of the old canons. Then Prof. Richard Potz showed that from the canonistic side there is certainly an instrument in keeping with the diversity and dynamism of the contemporary ecumenical movement. He referred to the works of W. Bertrams in the years after the Vatican council and as well to the present attempts of the canonistic transformation of *communio-ecclesiology*.

The second part was devoted to more specialized themes. First the canonistic significance of the present dialogue from the Roman Catholic (Bishop Emil Eid) and the ancient oriental points of view (Bishop Mesrob Krikorian) was mentioned. These very instructive lectures were followed by intensive and fruitful discussions, which clarified the possibilities and limits of ecumenical dialogue. The most important contributors to the discussion were Prof. Ladislaus Orsy (Washington) and Prof. Ernst Suttner (Wien). Thereby it became clear that at present there is more ecumenical frankness to be found in catholic scientists than in orthodox theologians - with the exception of the Armenian Church.

Afterwards Father Emmanuel Lanne presented the question of *communicatio in sacris* on the basis of the ecumenical Directorium.

Two special legal problems were discussed at the end. Prof. Konstantinos Vavouskos dealt with the regulation on proselytism in Greek civil law. This lecture led to a lively discussion among the attending Greek canonists, during which Prof. Troianos made a lengthy statement to illuminate the contemporary legal situation. He pointed out that the particular laws quoted by Prof. Vavouskos were passed during a totalitarian regime, under the oppressive influence of an imminent World War. These emergency laws have still not been rescinded although it is high time there were a new order. Seen in this light, they are of purely theoretical value. Nevertheless, they are generally ignored in practice, especially the regulations that would limit the freedom of movement. He could guarantee this as administrative head of the responsible department in the Ministry of Religious Rites and Education in the time from 1978 to 1982. He also wanted to point out that in Greece religious freedom is guaranteed in such a high degree that the Greek Office of Statistics had not included questions about religion in census forms for the last ten years, so that there were no figures available in Greece on the numbers of believers of the different religions or confessions.

Mar Amba Gregorios from the Orthodox Patriarchate in Cairo was unable to come to the Congress and therefore one of the coptic members of the Society Awny R. Barsoum read his paper. Metropolitan of Myra, Chrysostomos Konstantinides, who was to give a lecture on "Recent Encounters between the Churches and their Canonical Significance: An Orthodox Point of View" and Prof. Radko Poptodorov from Sofia, who was supposed to speak on "Communicatio in sacris: An Orthodox Point of View" were also unable to be present in Geneva.

On Tuesday, the 19th of September the General Assembly took place. First of all President Rodopoulos thought of the late Prof. Plöchl with appreciation and gratitude and paid tribute to his merits for the Society³. Prof. Plöchl had established the Society for the Law of the Oriental Churches according to Austrian Law in 1971⁴. Since that time up to 1985 he has been its President, then President of honour. The year book of the Society "Kanon" which comes out every two years was founded and edited by him⁵.

Then Metropolitan Rodopoulos expressed great thanks to Metropolitan Damaskinos for the perfect organisation of the Congress and the pleasant atmosphere which the participants felt during their staying in the Orthodox Center. Owing to his readiness to make the Center available for the Society the Congress could take place at the time provided in Freiburg/Breisgau.

After confirming the validity of the General Assembly according to Art. 14 of the Statutes⁶ the President as well as the Secretary gave short reports on the activities of the Society. The Vice-President said a few words about the year book⁷.

Afterwards the treasurer of the Society Dr. Schinkele gave a short report on the financial situation of the Society and presented the closing of account for 1984/85. The assembly approved the accounts of the board.

Owing to Art. 9 of the Statutes an election of the Council was not necessary. Therefore the next item of the agenda was the place and the theme of the next Congress. Prof. Fürst informed the assembly that - owing to an intervention of Prof. de la Hera - Bishop Rouco Varela had invited the Society to hold her Congress 1987 in Santiago de Compostela. This proposal was accepted by the members in general consensus.

For the general topic of the next Congress the following thèmes were suggested: "The Sacraments of Christian Initiation in Oriental Canon Law", "Family Law" and "The Protos and his Jurisdiction in the Local Church". After a long discussion the Assembly decided on the last one, especially because this topic makes it possible to deal with questions in connection with the present Congress which remained open.

During the Congress receptions were given by the Parish and Cultural Center of the Armenian-orthodox Church, by the Old-catholic Parish of Geneva, St.Germain and by Metropolitan Damaskinos in his residence. Once the participants made a visit to the Ecumenical Center of the World Council of Churches. On the last day there was an excursion to the Abbey of St.Maurice and the Castle of Chillon.

Notes

1 At the last Congress in September 1983 in Freiburg/Breisgau Helsinki has been proposed as a possible site for the Congress. Some months later Metropolitan Rinne informed the President that it would not be possible to organize the Congress in Finnland. Therefore in January 1984 a meeting of the board took place in Vienna. President Rodopoulos established a contact to Metropolitan Damaskinos and owing to his cooperation it was possible to arrange the Congress for Geneva.

2 Up to now Congresses organized by the Society took place in Vienna (1969), at Crete (1973), in Regensburg (1978), Thessaloniki (1980) and Freiburg/Breisgau (1983).

3 See "In memoriam Willibald M.Plöchl", in: Kanon 7 (1985), p.7 ff.

4 See "Bericht über die Gründung und den ersten Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen", in: Kanon 1 (1973), p.11 ff.

5 The following volumes were published up to now: I: The Ancient Sources of the Oriental Canon Law in Present Time; II: The Synods According to the Sources and in their Application Today; III: The Position of the Laity in the Law of the Oriental Churches; IV and V: The Church and the Churches - Autonomy and Autocephaly; VI: Oikonomia, Mixed Marriages; VII: The Bishop and his Eparchy.

6 The Statutes of the Society are published in Kanon 1 (1973), p.21 ff., modifications concerning Art. 9 in Kanon 2 (1974), p.11, and Kanon 7 (1985), p.10, concerning Art. 16 in Kanon 2 (1974), p.10.

7 He told the Assembly that the year-book would not be produced in the way used so far (offset printing) but would be completely compiled with the use of a word processor and printer by the Institute for Canon Law at the University of Vienna. Only copying and binding would be done in the printing office. In this way it would be possible to lower the ever-rising production costs and so ensure the appearance of the year-book.

Empty Page

+ Damaskinos P a p a n d r e o u, Chambésy

1. Tradition canonique de l'Eglise indivise

L'expression "communion ecclésiale" est un terme polyvalent dans la tradition canonique de l'Eglise orthodoxe, vue dans son ensemble. Son contenu canonique a subi divers développements au cours de la vie historique de celle-ci. Il va de soi qu'un effort précis pour décrire d'une façon exhaustive le contenu de ce terme risquerait sans doute de s'avérer imparfait, puisqu'il serait impossible de couvrir pleinement, dans la présente analyse, toutes les interprétations et les implications dont cette expression est porteuse dans le cadre de la pratique ecclésiastique. Cependant, on peut au moins essayer de donner une définition descriptive du contenu canonique principal de ce terme. Cette définition sera, en dernière analyse, le "*dénominateur*" commun des divers "*numérateurs*" connus, aussi bien de la tradition canonique que de la pratique ecclésiastique générale de la période des conciles oecuméniques. Cela devrait offrir un cadre canonique utile pour une évaluation plus complète des perspectives actuelles.

Vu sous cet angle, le terme "communion ecclésiale" signifie l'union pleine et organique des fidèles entre eux et avec leur Tête divine, notre Seigneur Jésus-Christ, dans la mesure où le Corps du Christ - c'est-à-dire l'Eglise - est fondé et opéré par l'action du Saint-Esprit. Dans le sein de cette communion, le fidèle vit son nouvel être en Christ et oeuvre de manière sûre à son propre salut par sa participation à toute l'expérience, sacramentelle et spirituelle, de l'Eglise. Dans cet esprit, la constitution et l'action du Corps du Christ - lequel, au dire de saint Augustin, se prolonge dans les siècles - excluent la notion de pluralité des corps. Dans ce corps du Christ sont agrégés tous les fidèles qui constituent de par leur participation l'Eglise visible. Cependant si le Corps du Christ est l'Eglise, et si l'Eglise "*est manifestée dans les sacrements*" selon la tradition mystique orthodoxe, alors la communion des fidèles au Corps de l'Eglise se réalise et se révèle dans les sacrements, notamment dans celui de la Sainte Eucharistie. C'est par elle qu'est manifestée de manière toute caractéristique la constitution du Corps du Christ, et cela par l'action de l'Esprit Saint qui édifie toute l'institution ecclésiale.

Cette union organique au Corps du Christ est, d'une part *synchronique*, dans le sens de l'oecuménicité, et d'autre part *diachronique*, dans le sens de l'expérience continue, ininterrompue et authentique de l'événement de la sainte économie en Christ. Le critère de cette union est l'*identité* diachronique et synchronique de la *foi*, vécue et confessée par l'Eglise, dans l'Eglise et à travers l'Eglise. D'une manière plus claire, le terme "*communion ecclésiale*" peut être compris, bien qu'indirectement, par la description des conséquences d'une rupture de cette communion réalisée dans la vie historique de l'Eglise. Le sens canonique du terme peut ainsi apparaître dans toute sa clarté.

Rupture de la communion ecclésiale signifie la cessation pastorale ou canonique de la relation d'un fidèle ou d'un groupe de fidèles, ou même de toute une Eglise locale, avec l'unité organique du Corps du Christ durant un laps de temps défini ou indéfini; cela surtout à cause d'erreurs se rapportant à la *foi* ou à

l'unité de l'Eglise. Ce sont des erreurs nuisant à l'authenticité et par conséquent à l'unité de la foi vécue dans l'Eglise (apostasie, hérésie) ou à l'unité visible de l'institution ecclésiale fondée par l'action du Saint Esprit (schisme, secte) qui amènent à la rupture de la communion ecclésiale.

On pourrait affirmer que l'apostasie et l'hérésie renversent *l'identité historique* du Corps du Christ, le schisme et la secte mettent en doute l'authenticité de la constitution visible du Corps du Christ dans l'espace et dans le temps, constitution opérée par l'Esprit Saint. C'est dans cette perspective que nous comprenons le fait que même l'hérésie prend sa réelle dimension ecclésiale non seulement par l'obstination dans l'erreur mais surtout par la séparation des hérétiques de l'unité ecclésiale. C'est à ce moment-là que l'acte ecclésial du rejet de l'hérétique, et de ceux qui partagent ses idées, de la communion des fidèles devient définitif.

Cette décision ecclésiale par laquelle les hérétiques ou les schismatiques ou même d'autres ennemis de l'unité de l'Eglise - une unité qui se fonde sur la juste foi et la charité - sont retranchés de la communion ecclésiale peut être interprétée non pas, certes, comme un *acte punitif de l'erreur, mais plutôt comme un acte de sollicitude pastorale* envers ceux qui par leur égarement mettent en danger leur propre salut et le salut de ceux qui les suivent. En ce sens le retranchement canonique de la communauté des fidèles a, avant tout, comme but le redressement de celui qui s'est laissé piéger par l'erreur. L'interdiction absolue de participer au sacrement de la sainte Eucharistie vise le réveil de la conscience de l'errant et son retour *par la pénitence* à la seule dépositaire de la grâce divine et du salut, j'ai nommé l'Eglise. Celui qui a été coupé de la communion ecclésiale et qui ne peut plus participer à la Table du Seigneur est ainsi privé de la nourriture éternelle, ce qui revient à dire: du Corps et du Sang du Christ. Par voie de conséquence, il ne peut plus être réceptif à l'action de l'Esprit Saint de sorte que l'oeuvre rédemptrice du Seigneur puisse porter en lui tous ses fruits.

Cette tradition canonique et cette pratique de l'Eglise indivise concernant le retranchement de la communion ecclésiale reflètent de manière éloquente le caractère sotériologique absolu non seulement de l'acte de la communion, mais aussi de l'acte de rupture de la communion. Cette dimension sotériologique découle du principe fondamental de la foi apostolique qui a trait à l'unicité profonde du Corps historique du Christ et par conséquent à l'unicité profonde de l'Eglise. Le principe en question a été inséré dans le "Credo" par la description des caractères de l'Eglise: *une, sainte, catholique et apostolique*. D'après la tradition canonique et patristique, c'est uniquement cette Eglise qui est fondée par l'Esprit Saint, et c'est pour cela que seulement en elle le fidèle peut oeuvrer *de manière sûre* à son salut par la grâce du Saint Esprit. Il va donc de soi que l'exclusion de la communion ecclésiale - c'est-à-dire l'éloignement de son sein du fautif - a pour but non pas la mise en danger du salut des personnes séparées mais leur guérison et leur retour à la vraie communion du Corps du Christ, laquelle est impossible hors de l'orthodoxie de la foi.

Saint Irénée, évêque de Lyon, avait déjà clairement exprimé la conscience de l'ancienne Eglise sur la relation entre orthodoxie de la foi et certitude émanant de l'Eucharistie, rejetant aussi bien l'enseignement que l'action eucharistique des Gnostiques: "Qu'ils changent donc leur façon de penser, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir ce que nous venons de dire! Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser. Car nous lui offrons ce qui est sien proclamant d'une façon har-

monieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit" (Adv. Haer., IV, 18,5).

On pourrait alors considérer comme une condition ecclésiologique fondamentale le fait que la certitude de l'Eucharistie émane de l'orthodoxie de la foi, et inversement. Dans ce sens prend toute sa valeur le principe canonique selon lequel la restauration de la communion ecclésiale n'est possible, au sens *ecclésiologique* du terme, qu'après la restauration préalable de l'unité dans la vraie foi; la foi qui a sauvé "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est", selon l'affirmation lapidaire de saint Vincent de Lérins.

Le lien entre l'unité dans l'Eucharistie et l'unité dans l'orthodoxie s'est vu accentué au début du III^e siècle et sous l'impact de l'hérésie qui essayait déjà de se parer du manteau de l'ecclésiologie. Les deux éléments ont trouvé leur expression canonique dans la personne de l'évêque. Ce lien entre l'Eucharistie et l'orthodoxie s'étendit encore davantage et alla s'amplifiant sous la pression d'un autre facteur négatif: le schisme. L'Eucharistie se trouva désormais en lien étroit avec l'orthodoxie et réciproquement; l'évêque, pour sa part, devint le successeur des apôtres aussi bien en ce qui concerne l'Eucharistie dans chaque Eglise locale que quant à l'orthodoxie. Cela par le "charisme de la vérité" (St. Irénée) qu'il avait reçu exclusivement par sa consécration célébrée, elle aussi, dans le cadre de l'Eglise locale, et qui garantissait l'identité de la foi et la plénitude de l'Eglise. De cette manière, toute Eglise locale était une Eglise parfaite, identique à l'ensemble du Corps du Christ. C'est pour cette raison que le terme "Eglise catholique" fut utilisé au cours des premiers siècles - donc dans son sens premier et principal - afin de désigner chaque fois une Eglise locale pour laquelle l'évêque était "un autre Christ, un autre apôtre" (*alter Christus, alter apostolus*).

Aussi par le terme "Eglise catholique" faut-il entendre la communion et la participation non seulement à la sainte Eucharistie, mais aussi à la foi. La foi orthodoxe et le sacrifice eucharistique se trouvent en rapport de dépendance mutuelle. De l'harmonie en ces deux facteurs au cours des premiers siècles dépend l'unité de l'Eglise, et cela dans la mesure où tout homme qui n'est pas en accord avec cette réalité - qu'il soit évêque ou prêtre - "n'est ni évêque ni prêtre; s'il est diacre, il n'est point diacre; s'il est laïc, il n'est point laïc, et de ce fait il ne peut participer à l'assemblée eucharistique" (*Entretien d'Origène avec Héraclide*, 4).

Il devient clair, après ce qui a été dit, que, sur la base de la tradition canonique de l'Eglise indivise, toute communion ecclésiale n'était conçue - *selon le principe de l'acribie* - que dans les limites de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et seulement comme une conséquence naturelle de l'identité de la foi confessée et vécue. Toutefois l'évaluation canonique de *l'existence ou de la validité* des sacrements célébrés hors de cette Eglise est restée incertaine tant dans la tradition canonique que dans la tradition patristique. L'incertitude s'est intensifiée à cause de la variété de la pratique ecclésiale au sujet de la manière de recevoir dans la communion des fidèles ceux qui revenaient à l'unité de l'Eglise à l'époque des conciles oecuméniques (canons 8 et 9 du I^{er} concile à Nicée; 7^e du II^e concile de Constantinople; 95^e du concile "in Trullo"; 46^e, 47^e et 68^e canons apostoliques; 7^e et 8^e de Laodicée; 66^e de Carthage; 1^{er}, 5^e et 47^e de Basile le Grand et d'autres).

Si, lors de la procédure de réadmission, l'Eglise *reconnaissait la validité* des sacrements célébrés hors de ses frontières canoniques, alors ces sacrements n'étaient pas considérés comme *inexistants*. Mais ces sacrements, par un tel acte,

assumaient un caractère de validité qu'ils ne possédaient point auparavant. Il est clair que ces constatations canoniques présupposent une reconnaissance, des deux côtés, que l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique s'identifie à une seule Eglise visible et concrète. Dans le cas contraire, c'est-à-dire, si plusieurs groupes ecclésiaux revendiquent, chacun pour soi, cette identité, il se crée alors inévitablement une confusion canonique. Les saints canons n'ont guère eu à résoudre un tel cas avant le grand schisme de 1054 entre l'Orient et l'Occident car jusqu'à ce moment-là des situations ecclésiales analogues ne s'étaient jamais produites.

Depuis le grand schisme, les Eglises d'Occident et d'Orient recherchaient le moyen de rétablir l'unité ecclésiale brisée, chacune pleinement convaincue de s'identifier exclusivement à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique dont elle se réclamait comme continuité ininterrompue. Dans ce contexte, certains *modèles* canoniques ont été proposés unilatéralement par chacun des deux côtés au cours des efforts répétés en vue de refaire l'union et restaurer la communion entre les Eglises d'Orient et d'Occident. Les principaux *modèles* proposés ont été les suivants :

1. L'application de la procédure ecclésiastique unilatérale prévue par la tradition canonique en vue du retour des schismatiques dans le sein de l'Eglise. Cela était possible par le moyen de l'abjuration solennelle des innovations erronées qui avaient causé la rupture de la communion avec l'Eglise et l'éclatement de son unité. Cette abjuration pouvait être un abandon indirect et voilé des doctrines erronées. Cela se faisait ou bien par une participation active à la confirmation conciliaire de la tradition ecclésiastique de l'Eglise indivise sans ajouts (Concile de Constantinople en 879-880) ou bien par un acte canonique de l'autorité ecclésiastique responsable de l'un ou de l'autre côté, comme par exemple l'envoi d'une confession de foi (*confessio fidei*), ou d'un libelle de foi (*libellus fidei*) ou même d'une simple lettre de communion (*epistula synodica*) dans laquelle obligation était faite de confesser la tradition ecclésiale sans innovation désapprouvant ainsi indirectement les enseignements récemment introduits dans la foi, qui avaient fait problème pour la communion ecclésiale.

2. La convocation d'un *concile oecuménique* dans le but d'examiner en commun les différences théologiques ou ecclésiastiques qui étaient à l'origine de la rupture de la communion ecclésiale. Une telle demande est devenue habituelle de la part de l'Eglise d'Orient dès le lendemain du grand schisme de 1054 mais elle n'a pu être réalisée que - de la manière que l'on connaît - par la seule convocation du Concile de Ferrare-Florence (1439).

3. L'interprétation théologique des différences qui avaient provoqué une rupture de la communion ecclésiale par un dialogue théologique officiel ou officieux. Cela était rendu possible soit grâce à une nouvelle compréhension théologique des principales innovations (théologie de la compréhension du "Filioque" par la clause "par le Fils" proposée par quelques théologiens orientaux; compréhension de la primauté papale dans le cadre de l'institution canonique de la pentarchie des patriarches) soit par la tendance à justifier *théologiquement* et à imposer les innovations en question (Conciles de Bari, de Lyon et de Florence).

4. Le prosélytisme organisé qui atteignit son sommet dans l'Orient orthodoxe en difficulté par la création de l'Uniatisme latin et qui mit sur pied les Eglises uniates sur la base de certains présupposés canoniques (Concile de Brest).

Ces modèles canoniques, proposés par l'une ou l'autre des deux parties, 18 afin de guérir grâce à des procédures concrètes la division et de restaurer la

communio ecclésiastique entre Orient et Occident suggèrent les conclusions suivantes :

a) Les procédures canoniques en question, présentées unilatéralement, constituent d'une certaine manière le dépassement des normes prévues par les saints canons pour le retour des hérétiques ou des schismatiques au sein de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Ce dépassement n'est pas sans rapport avec la conscience commune des Eglises tant orientale qu'occidentale que chacune d'elles est la continuation authentique et ininterrompue de l'Eglise indivise. C'est donc avec raison que les nouvelles formes de recherche après le grand schisme de 1054 pour trouver la procédure canonique adéquate en vue de restaurer l'unité n'ont pas ignoré la nouvelle situation ecclésiastique existant "de facto". Les modèles canoniques précités ont évolué au-delà de la voie à sens unique prescrite par les canons, car le mouvement devait désormais assumer un caractère convergent.

b) Les différences théologiques et ecclésiologiques qui étaient à l'origine de la rupture ecclésiastique furent affrontées avec le sérieux qui s'imposait et dans le cadre des nouveaux procédés. Presque tous les efforts entrepris en vue de l'union tendaient à examiner en commun, même dans l'esprit polémique de l'époque, les différences théologiques les plus marquantes ou bien pour justifier ou rejeter de manière probante les innovations apportées ou bien pour aboutir à une nouvelle interprétation convergente des positions théologiques.

Jamais cependant les points théologiques controversés n'ont été minimisés sciemment ni contournés dans l'intention de donner coûte que coûte la priorité à la restauration de la communion ecclésiastique au détriment des différences manifestes se rapportant à la foi. Bien au contraire on accomplissait les efforts soutenus, d'une part pour réduire le nombre des points litigieux importants, d'autre part pour les repenser de façon modérée et convergente, de sorte que la restauration de la communion ecclésiastique fût le fruit d'une unité profonde dans la foi.

II. La question de la communion ecclésiastique de nos jours

Les célèbres encycliques du Trône oecuménique (1902, 1904, 1920) ont créé les conditions nécessaires pour inaugurer une nouvelle ère dans les relations entre Eglises. Le rapprochement qui en est résulté, les rapports fraternels sagement entretenus et le dialogue de la charité poursuivi avec persévérance ont ouvert de nouveaux horizons dans les relations entre les Eglises d'Orient et d'Occident et ont porté des fruits considérables :

1. Le fanatisme, nourri par les événements malheureux du passé ou par leur interprétation erronée, a été en grande partie éliminé;

2. on a accordé un caractère ecclésial officiel aux relations fraternelles qui se sont graduellement instaurées;

3. la théologie s'est dé faite de son manteau polémique qui entretenait la division et s'est mise au service de l'unité;

4. le deuxième Concile de Vatican a inclus dans ses élaborations les nouvelles formes de recherche ecclésiologique et théologique;

5. la levée officielle et mutuelle des anathèmes (en 1965) a porté le dialogue de la charité vers une heureuse conclusion et a créé de nouvelles conditions ecclésiastiques et ecclésiologiques pour la marche commune vers l'unité.

J'aimerais ici faire remarquer que la vérité révélée a été, en Orient et en Occident, différemment reçue, vécue et comprise. Aux premiers siècles, ces dif-

férences dans la théologie furent regardées comme conciliables au sein d'une même foi, d'autant plus qu'un sens aigu de la transcendance du mystère et du caractère principalement apophatique que doit revêtir son expression humaine, laissait le champ libre à un légitime pluralisme au sein de la même foi traditionnelle. Cependant un mouvement opposé se créa par la suite des deux côtés, plus encore en Occident qu'en Orient. Il a conduit à identifier la foi et son expression à des théologies particulières et à introduire, dans le domaine où l'accord est nécessairement exigé, bien des aspects de la pensée chrétienne qui, auparavant, avaient été regardés comme des tentatives légitimes des théologiens pour aborder et exprimer le mystère. Cela se produisit à une époque où les contacts étaient plus ou moins rompus et où l'on ne pouvait pratiquement plus comparer l'Orient et l'Occident pour se former un jugement sur la pensée commune de l'Eglise. Pendant des siècles, cette confrontation avait été un heureux moyen pour opérer un discernement entre la foi portée par la tradition apostolique vivante et les traditions théologiques exprimant des cultures différentes. Cette évolution a été marquée par la polémique qui fleurissait alors et, de ce fait, n'a pu éviter un caractère unilatéral. Aujourd'hui, ces tendances sont complètement neutralisées par des perspectives nouvelles dans les relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident.

Dans ce contexte, le point de vue soutenu par le professeur Vlassios Phidas au Congrès ecclésiologique de Vienne (1975) est très caractéristique: il exprime l'idée que *la levée mutuelle des anathèmes de 1054 a changé le cadre canonique même des rapports entre les Eglises orthodoxe et catholique romaine puisque la situation schismatique qui avait atteint son comble lors de la promulgation des anathèmes est devenue, de par la levée de ces anathèmes, un simple état de non-communication* (akoinonesia). La différence de ces deux *grandeurs* canoniques est claire, car une situation schismatique présuppose la constatation définitive d'une impossibilité canonique à dépasser les divergences théologiques alors que la "non-communication" ecclésiale est imposée de manière provisoire est jusqu'à sa disparition par une procédure canonique des causes qui l'ont provoquée.

Indépendamment de l'évaluation du point de vue de l'auteur cité, il faut remarquer que le changement considérable des conditions ecclésiastiques objectives dans les relations entre les Eglises orthodoxe et catholique romaine est devenue plus clair dans la Déclaration commune, publiée immédiatement après la levée des anathèmes, qui affirmait le caractère ecclésiastique officiel du dialogue théologique des deux Eglises. En ce sens nous comprenons mieux le modèle du dialogue théologique officiel choisi afin de promouvoir une nouvelle interprétation et même une justification théologique nouvelle de certaines différences importantes qui font encore obstacle à la restauration de la communion ecclésiale et à l'unité canonique de l'Eglise. Il est bien *évident* qu'un tel choix n'est pas fortuit. Grâce aux dialogues théologiques bilatéraux on suit la procédure canonique instaurée par l'Eglise indivise pour écarter les divergences théologiques concernant la foi; et cela afin de rendre possible la restauration de la communion ecclésiale. Tout cela signifie que, sans résoudre au préalable d'une manière ou d'une autre les points de foi controversés qui ont produit la rupture de la communion ecclésiale, il est impossible au point de vue de l'acribie canonique de refaire cette communion.

Dans l'esprit de l'acribie canonique, nous considérons comme indispensable de surmonter les différends théologiques qui existent sur le fondement de la foi commune et de la tradition ecclésiale de l'Eglise indivise. L'effort théologi-

que systématique entrepris de nos jours dans le cadre du mouvement oecuménique pour amplifier les limites ecclésiologiques confessionnelles particulières à chaque Eglise est sans aucun doute nécessaire. Cependant cette amplification ne peut être de nature à identifier l'hétérodoxie à l'orthodoxie de la foi. Par l'élargissement des limites ecclésiologiques on facilite simplement, mais on ne le remplace point, le dialogue théologique. Pour cette raison, les tendances cultivées aujourd'hui par le mouvement oecuménique afin de hâter les dialogues bilatéraux en cours grâce à une ecclésiologie toute neuve ignorant les barrières canoniques provoquent déjà des réactions défavorables qui deviendront de plus en plus dures.

Je ne suis partisan ni d'un conservatisme monolithique superficiel, ni d'un progressisme irresponsable, ni d'un libéralisme indiscipliné, ni d'un oecuménisme naïf, optimiste ou de surface, comme celui que nous rencontrons de temps à autre et qui semble croire que l'unité visible des chrétiens peut être rapidement réalisée. Les racines de la séparation sont à chercher dans l'histoire. En partant du passé nous pouvons mieux et plus facilement comprendre le présent, en jetant en même temps un regard responsable sur l'avenir. De cette façon seulement nous serons libres des préjugés et des jugements unilatéraux injustes, qui ne correspondent pas à la situation réelle des frères séparés. Si nous ne revenons pas ensemble aux sources, si nous ne considérons pas la totalité dans son évolution historique, continue et ininterrompue, nous courons le danger d'évaluer subjectivement les autres Eglises et Confessions, comme si les choses en étaient toujours au point actuel. Il est même possible d'élargir encore plus le fossé qui nous sépare ou d'être conduits à des divisions et des schismes encore plus regrettables. Pour cela "l'oecuménisme dans l'espace", dont le but est l'accord entre les Eglises telles qu'elles sont aujourd'hui, doit être complété par un "oecuménisme dans le temps", c'est-à-dire par un retour responsable commun à la tradition de l'Eglise ancienne et indivise, dans laquelle l'existence de toute Eglise et Confession prend sa source.

La hâte vers la "communion sacramentelle" que l'on observe aujourd'hui dans le mouvement oecuménique a, par certaines côtés, des causes théologiques et, par d'autres, des causes psychologiques. Dans le premier cas, je cite comme exemple le manque d'approfondissement ecclésial de l'essence de l'Eucharistie. Pour le second, il faut mentionner la tendance à accepter le schisme en tant qu'événement naturel, indissolublement lié à l'Eglise comme organisme naturel. Tout autre est l'attitude qui consiste à éviter la communion eucharistique pour des raisons ecclésiologiques. Cette dernière perspective n'a plus rien de commun avec un sentiment d'orgueil et d'autosatisfaction: elle exprime plutôt l'expérience continue de la tragédie que le schisme signifie.

Il nous faut donc examiner ensemble si, et dans quelle mesure, les différences entre l'Orient et l'Occident justifient un refus réciproque de la communion. Nous devons nous demander si nos séparations doivent se comprendre au sens de formes différenciées de la Tradition, et non pas comme des séparations dans l'unique Tradition de la foi elle-même. On ne doit pas seulement se demander si nous avons le droit de communier les uns avec les autres, mais aussi si nous avons le droit de nous refuser mutuellement la communion. Car cela ne doit avoir lieu que quand l'essentiel de la foi et de la constitution de l'Eglise y obligent réellement.

Quoi qu'il en soit, notre dialogue officiel revêt pour les Orthodoxes une signification ecclésiologique. Le besoin de trouver rapidement une réponse à la

question des rapports entre l'Eglise orthodoxe et les autres Eglises et Confessions a souvent été souligné par toutes les Eglises orthodoxes. Répondant à ce besoin, l'Eglise orthodoxe cherchera au cours de sa prochaine conférence pré-conciliaire à donner une évaluation des dialogues bilatéraux qu'elle mène aujourd'hui, ainsi que de ses rapports avec le mouvement oecuménique. Permettez-moi, sur ce point, de souligner une prise de position panorthodoxe à caractère ecclésiologique: "consciente de l'importance de la structure actuelle du christianisme, notre sainte Eglise orthodoxe, bien qu'étant l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, non seulement reconnaît l'existence ontologique de ces Eglises chrétiennes, mais croit aussi que tous ses rapports avec elles doivent être basés sur l'élucidation aussi rapide et objective que possible du problème ecclésiologique et de l'ensemble de leur doctrine sur les sacrements, la grâce, le sacerdoce et la succession apostolique" (commission interorthodoxe préparatoire, Chambésy 16.-18.7.1971, in *Contacts* 1972, suppl. au. no. 80 p.24).

Qu'est-ce que cela signifie? Une Eglise, du fait qu'elle identifie ses limites à celles de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, peut-elle reconnaître une autre Eglise en tant que telle sans renoncer ainsi à sa prétention d'être la continuatrice, aujourd'hui, de l'Eglise ancienne ou, du moins, sans relativiser cette prétention? Peut-on appliquer ici la formule "les deux affirmations sont vraies", à moins que le caractère canonique de l'Eglise ne nous oblige à faire un choix à partir de la prémisse "ou bien, ou bien"? A ce sujet, chacune des deux Eglises affirme continuer l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique sans, pour autant, prétendre à l'exclusivité. En tout état de cause, on peut, à mon avis du moins, reconnaître l'existence même d'une "*ecclesia extra ecclesiam*", au sens fort du terme "*ecclesia*", seulement là où nous constatons une identité de vues quant à l'essence de la foi traditionnelle et là où la constitution fondamentale de l'Eglise a été conservée intacte et sans interruption.

Le dialogue théologique entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine pourrait, en adoptant les conditions théologiques précitées, aider de manière considérable à atteindre le but commun de la restauration de la communion ecclésiale autour de la Table du Seigneur. Car il pourrait d'une part repenser les différends théologiques et d'autre part rassurer les Eglises en ce qui concerne l'unité de la foi présente pour l'essentiel.

La restauration de la communion sera donc le *fruit* de l'unité dans la foi constatée ou atteinte et non pas une simple condition de celle-ci. Le chemin le plus sûr à suivre pour atteindre au but de l'unité foule de sentier de la division. Mais l'Esprit Saint qui conduit l'Eglise à la plénitude de la vérité raccourcira la distance pour que nous puissions prendre part ensemble à la joie de la Table de notre Seigneur Jésus-Christ.

LA COMMUNION ECCLESIALE
UN POINT DE VUE CATHOLIQUE ROMAIN

P. Pierre Duprey

Secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens

Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός,
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν

C'est par cette bénédiction adaptée de la salutation finale de la deuxième épître aux Corinthiens que le célébrant, dans la liturgie byzantine, introduit l'anaphore et que, dans la liturgie romaine, il ouvre la célébration eucharistique. Cette bénédiction introduit aussi l'anaphore dans les liturgies chaldéenne, maronite, et, plus modifiée, arménienne.

Ce fait, à lui seul, montre comment nous sommes ici au coeur du mystère chrétien. La communion de l'Esprit Saint, manifestation de l'amour du Père dans la grâce du Seigneur Jésus est le don vers lequel converge toute l'économie du salut. La communion de l'Esprit Saint est don de Dieu, donc réalité éminemment objective, reçue par nous gratuitement et ne dépendant pas de nous dans son existence fondamentale. Mais comme pour tous les dons que Dieu leur fait, les hommes ont la redoutable possibilité de le refuser, comme ils ont l'obligation, une fois le don accepté, de le vivre, de l'actualiser dans toutes ses dimensions et virtualités, et cela dans la soumission et la docilité à celui qui, à la fois, donne et est donné.

C'est à ce niveau d'abord qu'il faut affirmer la communion ecclésiale car tout dans l'Eglise, plus ou moins immédiatement, découle de cela et est ordonné à cela. Pour Irénée l'histoire du Salut est une introduction progressive de l'homme dans la communion avec Dieu¹. Au-delà de toutes nos législations, de toutes nos ruptures du passé et de toutes nos divisions du présent, un fait s'impose que l'on peut exprimer en paraphrasant une phrase de Saint Augustin: que nous le voulions ou non, nous sommes frères. Nous sommes frères, non selon ce monde qui passe, non par le sang, mais selon ce monde qui est et qui vient, ce monde définitif et éternel dans lequel entrent tous ceux qui ont reçu le Verbe venu dans la chair, qui croient en son nom et qui ainsi sont nés de Dieu, sont devenus enfants de Dieu et donc frères et soeurs les uns des autres. Il en est de notre fraternité comme de notre filiation. Notre fraternité en sa réalité profonde (cfr. 1 Jo 3,1-2) ne peut être brisée que par une infidélité coupable au point d'atteindre notre relation filiale et de nous retrancher de la communion de l'Esprit Saint.

Quels sont les divers aspects et les différents niveaux de réalisation de cette communion de l'Esprit Saint qu'est la communion ecclésiale? C'est ce que nous devons esquisser ensemble aujourd'hui. Nous avons voulu souligner dès le début le caractère unique de cette communion et donc de la communauté qui en résulte, pour éviter d'emblée tout ce qui pourrait nous tenter d'appliquer à l'Eglise

un modèle profane, ce qui fut et est encore souvent l'origine de tant d'erreurs en ce domaine².

D'abord que veut dire le mot? Koinonia vient de "koinos", commun³, l'opposé de "idios": propre à, particulier, privé⁴. Koinôo: mettre en commun. Koinonia sera alors l'action d'avoir en commun, de partager, de participer à⁵. Le terme latin correspondant sera *communio* ou *communicatio*⁶. L'idée de base semble bien être, chez Platon, celle d'avoir en commun, de participer à. Chez Aristote, il y distingue deux aspects: la communauté d'intérêt et la communauté d'esprit. Le concept implique pour lui: la pluralité des participants, une fin commune visée, une action en commun et la différence entre les participants⁷. Le Père Congar note que le sens réel de koinonia, communion, est très proche de *metochi*, participation⁸. Pour le Père Tillard, il s'agit d'une "solidarité fondée sur la participation de tous à un unique bien, qui est l'Esprit du Seigneur ressuscité les reliant à l'unique corps du Christ. Il s'agit de la relation de tous à un même bien que chacun possède et qui les lie entre eux"⁹. Mais ici nous sommes déjà passés du sens général du mot: "relation existant entre personnes participant à un même bien", à son contenu proprement chrétien.

Nous ne pouvons pas faire ici une étude sur la koinonia dans l'Écriture et l'Église primitive¹⁰. Je voudrais seulement signaler la préparation dans l'Ancien Testament du thème de la communion par les thèmes d'héritage et d'alliance¹¹. Israël est l'héritage de Yahweh (vg. Ex 34,9), il est son bien particulier. Il y a un rapport d'intimité unique entre Dieu et le peuple qu'il s'est choisi et avec lequel il a fait alliance: vous serez mon peuple et je serai votre Dieu (vg. Jer 24,7). Dès la première alliance (cfr. Gen 15), Dieu a promis de donner en héritage à ce peuple une terre où il pourra vivre. La notion d'héritage comme celle d'alliance sera progressivement approfondie et spiritualisée. Pour le lévite, dont la tribu n'a pas de territoire propre, l'héritage c'est Yahweh (Dt 10,9), mais cela devient aussi une caractéristique de tout le peuple: Yahweh est sa part d'héritage (cfr. Jer 10,16; Ps 16,5). Posséder la terre devient expression conventionnelle du bonheur parfait (Ps 37,11). Dans la deuxième béatitude (Mt 5,4), la terre est l'équivalent du Royaume. Dans le Nouveau Testament, la nouvelle alliance, l'héritage devient l'ensemble des biens divins, le royaume (Mt 25,34)¹², la vie éternelle (Mt 19,29). Les membres du nouveau peuple de Dieu sont héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (Rom 8,17). Le Père communique tous ses biens à son fils ressuscité des morts et, par lui, aux croyants. L'héritage est la participation à la vie du Christ ressuscité (cfr. 1 Cor 15,49-50). Dès maintenant nous en vivons par l'Esprit promis qui nous a été donné et nous espérons la pleine possession (cfr. Eph 1,14).

Nous rejoignons ici "la communion de l'Esprit Saint" comme terme de toute l'économie du salut. Il faut noter ici que la langue grecque, "employait koinonia seulement avec le génitif de la chose participée; chez Saint Paul le terme est employé avec un génitif de personne pour marquer que le fondement de la communauté chrétienne, c'est-à-dire le salut, n'est pas le partage d'une chose, mais une relation d'intimité avec une personne divine"¹³.

Koinonia désigne cette relation du croyant avec le Père par le Fils dans l'Esprit Saint en même temps que la relation nouvelle établie, en conséquence, entre les croyants. Cette relation entre les croyants est aussi réelle, mystérieuse et spirituelle que celle établie avec Dieu - quand je dis spirituelle ici je l'entend au sens fort: qui relève de l'Esprit, qui appartient à la réalité définitive, eschatologique¹⁴. C'est la communion des saints, c'est-à-dire la communion existant en-

tre tous ceux qui sont faits saints par le don de l'Esprit les unissant au Christ dans son passage au Père. Cette communion est en croissance, extensive et intensive, tout au cours de l'histoire dont elle est l'ultime raison et la fin¹⁵. A la fin, comme le dit Saint Augustin, il n'y aura plus qu'un seul Christ, un seul Fils aimant le Père pour l'éternité¹⁶.

Dans le temps qui sépare la résurrection du Christ de la parousie, cette communion, invisible de par sa nature, doit cependant se manifester dans et par une communauté. En même temps la communauté est le milieu par lequel et dans lequel cette communion pourra s'établir et s'épanouir¹⁷. Dans la succession des générations chrétiennes, ce sera aussi la communauté des fidèles du Christ qui, par son unité résultant de sa communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit¹⁸, portera devant le monde le témoignage que le Père a réellement envoyé le Fils¹⁹; qu'en lui il a réconcilié le monde avec lui-même et qu'il a confié à l'Eglise le ministère de cette réconciliation²⁰.

Quelles seront les composantes de la communion à ce niveau visible où se structure l'unité de la communauté? On les trouve en quelque sorte énumérées dans les sommaires des Actes où Saint Luc trace le portrait de la communauté idéale: fidélité à l'enseignement des Apôtres, charité fraternelle par laquelle les croyants ne sont plus qu'un cœur et une âme et mettent tout en commun; participation à l'eucharistie et vie de prière²¹. Paul souligne l'importance du baptême²² et de l'eucharistie²³ pour être intégré dans la communauté et y vivre. Il revient plusieurs fois sur le fait que la solidarité communautaire implique le service des frères les plus pauvres²⁴.

Traditionnellement ces éléments sont le don de l'Esprit Saint une fois supposé présent: le lien de l'unique profession de foi, la vie sacramentelle, l'acceptation de la hiérarchie ecclésiale et de sa direction de l'Eglise. Ces trois composantes correspondent au pouvoir de prêcher, de sanctifier et de gouverner que le Christ a confié à son Eglise²⁵.

Ainsi la communauté chrétienne est rassemblée pour une vie de sainteté par ceux et autour de ceux qui continuent à exercer en son sein la charge pastorale que les apôtres avaient reçue du Seigneur. Cette communion dans les choses saintes ou des choses saintes qui semble avoir été le sens primitif de l'expression "communio sanctorum" constitue le niveau visible de la communion ecclésiale; elle est le critère et la condition de l'unité de la communauté²⁶ et de l'unité entre les communautés²⁷.

La communion ecclésiale sera pleine et parfaite entre les Eglises si ces éléments constitutifs de l'unité de l'Eglise sont vécus en chacune d'elles²⁸. Elle sera incomplète ou imparfaite dans la mesure où ces éléments manqueront²⁹. Elle sera dans ce cas imparfaite mais réelle, de la réalité même des dons de Dieu qui la fondent. De plus, toujours il s'agit de réalités utilisées par l'Esprit pour structurer une communauté et lui faire atteindre sa fin. Par le dynamisme profond de leur nature, comme dons de Dieu à l'Eglise, ils tendent à se réaliser pleinement; l'unité qu'ils manifestent et servent, dans cette communauté et entre celle-ci avec les autres, tend à la pleine unité. C'est ce que *Lumen Gentium* appelle "unité catholique" sans donner à ce dernier mot un sens confessionnel comme on l'a souvent interprété³⁰. Il appartenait au décret sur l'oecuménisme d'être plus précis: "Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique (...). Tout cela provenant du Christ et conduisant à lui, appartient de droit à l'unique Eglise du

Christ³¹. De cette unique Eglise du Christ il est dit en *Lumen Gentium* qu'elle subsiste dans l'Eglise catholique. Elle n'est donc pas identifiée avec elle de manière exclusive. Cela ressort aussi clairement de la description que le décret fait des relations de l'Eglise catholique avec les Eglises orientales, notamment lorsqu'il affirme, parlant d'elles, que "par la célébration de l'eucharistie du Seigneur en chaque Eglise, particulière, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit"³².

Evidemment il s'agit ici d'une notion dogmatique de la communion et non pas de la notion canonique ou juridique de la communion³³. La confusion entre les deux notions a fait et fait encore souvent difficulté. Nous allons y revenir plus loin. Cependant je veux faire remarquer de suite au sujet du texte qui vient d'être cité que les limites visibles de l'Eglise catholique sont déterminées par la communion canonique ou juridique alors qu'en dehors de ces limites existent des Eglises avec lesquelles elle est en communion dogmatique presque totale. Avant de continuer, nous voudrions souligner ici l'effort fait par l'Eglise catholique dans le concile pour donner une base théologique sûre à un réel engagement oecuménique. Il s'agissait de respecter pleinement la foi en l'unicité de l'Eglise du Christ et la conscience de l'Eglise catholique d'être cette Eglise. D'autre part il fallait reconnaître le fait de l'existence et l'efficacité salvifique de communautés ecclésiales en dehors de son sein et il fallait donner de ce fait une explication théologique. Je ne parle pas ici directement des Eglises orthodoxes car il y avait là une longue tradition, une tradition ininterrompue même si obscurcie depuis une centaine d'années, qui les considérait comme des vraies Eglises au sens théologique du mot³⁴ et situait la séparation entre Orient et Occident à l'intérieur de cette unique Eglise³⁵. Mais il s'agissait au sujet des Eglises et communautés ecclésiales issues de la Réforme d'entrer dans une perspective nouvelle et d'assurer que cette perspective soit cohérente avec la foi catholique traditionnelle. C'est l'élaboration de la notion dogmatique de communion qui a permis à l'Eglise catholique de faire ce pas. Si l'on entre pas dans cette perspective, on ne peut comprendre l'engagement oecuménique de l'Eglise catholique³⁶. On comprend d'autre part pourquoi le cardinal Willebrands voit l'avenir de l'oecuménisme dans le développement d'une ecclésiologie de communion dans toutes ses dimensions³⁷.

On peut critiquer ce qui a été fait; on peut l'estimer non satisfaisant. On ne peut nier qu'il s'agit là d'un problème central qui a été abordé par l'Eglise catholique avec courage et cohérence et qu'elle a ainsi posé les bases de progrès ultérieurs³⁸. C'est un problème central dans le Conseil oecuménique des Eglises³⁹. Je ne connais pas d'autres tentatives faites en ce domaine et qui soient, à mon jugement, plus satisfaisantes. Il peut sembler que je m'écarte du sujet me laissant emporter par la préoccupation oecuménique. Je ne le crois pas car la communion ecclésiale tend de sa nature à être universelle, catholique, oecuménique.

Cette communion que j'appelle et j'appellerai dogmatique faute de meilleur terme, a été vécue et expérimentée dans la célébration eucharistique. La synaxe eucharistique n'est pas seulement le rassemblement dans l'unité de l'assemblée locale des fidèles communiant à la vie éternelle du Dieu trinitaire par le corps et le sang du Christ. Elle est aussi l'identité dans et par l'Esprit de cette communauté célébrante avec toutes les communautés qui, de par le monde, célèbrent ces mystères et de celles-ci avec la communauté contemplée par le voyant de l'apocalypse, la communauté apostolique, celle des croyants de tous les âges réunis avec les apôtres autour "du trône de l'agneau debout comme im-

molé" pour l'éternelle liturgie céleste, terme de l'histoire⁴⁰. L'eucharistie est la source où se renouvelle sans cesse et s'unifient les dimensions verticales et horizontales de la communion. A l'époque patristique "la communion entre les Eglises conserve toujours un lien intérieur avec l'eucharistie. Réciproquement l'emploi du terme au sens sacramentaire renvoie à la communion inter-ecclésiale⁴¹.

Mais ce mystère de la communion, ces mystères doivent être célébrés par beaucoup et dans la succession des générations. Au fur et à mesure que la communauté s'élargit et que les années passent on se souciera de la concorde, de la fidélité à la vérité apostolique et on donnera à la communauté, aux communautés, une dimension juridique nécessaire⁴². Mais "bien avant qu'on eût trouvé les formes extérieures pour organiser l'unité et que l'union fut réalisée sur le plan social, les Eglises ou communautés locales se sentaient liées, du moins à l'occasion de la célébration de l'eucharistie, avec les autres Eglises répandues de par le monde, dans la communion de l'unité"⁴³. Les échanges des confessions de foi⁴⁴, les lettres de communion, "sorte de passeport ecclésiastique", l'hospitalité, les visites réciproques, les lettres festales, les eulogies, le don du fermentum, puis les conciles et les lettres synodales ont été les premières formes spontanées d'exprimer, d'assurer et de consolider la communion. Il fallait que ce don de Dieu soit vécu, se manifeste dans une communauté "homothymadon epi to afto"⁴⁵. Le ministère d'unité, l'épiscopat, joue ici un rôle fondamental. Au-déla de la notion dogmatique de communion, pour la servir et la garder dans la fidélité, nous avons déjà rencontré depuis quelque temps, et lui étant étroitement mêlée, la notion canonique de communion. Elle est nécessaire et est inséparable de l'autre, mais elle est totalement à son service. Je ne puis examiner ici les diverses formes prises par l'organisation de la communion hiérarchique. Je l'ai fait ailleurs⁴⁶. Je voudrais seulement aborder brièvement ici la question de la délimitation du ministère épiscopal. Dans l'Eglise ancienne cette délimitation ou indication plus précise se trouvait incluse dans le rite même de l'ordination pour une Eglise déterminée. Mais la question de la délimitation des diocèses se posa vite⁴⁷. D'autre part, même en Orient, une fois admis le transfert des évêques d'un siège à un autre, il a fallu pour cela une décision de l'autorité ecclésiastique supérieure au diocèse. N'est-ce pas alors l'équivalent de ce que en Occident nous appelons la "missio canonica"? Ce qui est important c'est que pour l'Occident comme pour l'Orient nous croyons que l'ordination épiscopale donne, avec la grâce, la charge d'enseigner, de sanctifier et de régir. Pour les catholiques c'est clair dans le chapitre III de *Lumen Gentium* et dans la nota praevia. Mais ces textes affirment aussi que le pape donne la détermination dernière des pouvoirs qui doit permettre leur mise en oeuvre. Ce n'est là que "l'expression naturelle de la communion instituée par le Seigneur d'après un schème hiérarchique"⁴⁸. Cela se fait d'ailleurs par l'élection et la nomination. N'est-ce pas la même chose dans les Eglises orthodoxes, même si on n'y parle pas de "mission canonique"? Comment et par qui sont actuellement désignés les futurs évêques dans les différentes Eglises autocéphales? A ma connaissance il n'y a plus d'élection des candidats par le peuple ou par les évêques des diocèses limitrophes.

La nota praevia dit: "Une telle norme est requise de par la nature de la chose parce qu'il s'agit de charges qui doivent être exercées par plusieurs sujets lesquels de par la volonté du Christ coopèrent hiérarchiquement. Il est évident que cette communion s'est appliquée dans la vie de l'Eglise, selon les circonstances des

temps, avant d'être codifiée dans le droit. Ainsi est-il dit expressément qu'est requise la communion hiérarchique avec le chef et les membres de l'Eglise. La communion est une notion qui est tenue en grand honneur dans l'ancienne Eglise (et aujourd'hui encore, surtout en Orient). On ne l'entend pas d'un sentiment vague, mais bien d'une réalité organique qui exige une forme juridique et, en même temps, est animée par la charité⁴⁹. Qu'on le veuille ou non, qu'on soit allergique ou non aux termes "communion hiérarchique" ou "communautés hiérarchiques", il s'agit d'une réalité reçue du Seigneur et correspondant à la nature de toute société humaine permanente et tant soit peu étendue. L'anarchie est une utopie, un rêve eschatologique séduisant, ne conduisant qu'à l'anarchie. Et ceci sans préjuger des diverses manières dont cette autorité hiérarchique peut être organisée et assurée.

Alors que se sont apaisées les discussions parfois assez passionnées du moment, il semble évident que Mgr. Philips a raison quand il affirme que cette note ne restreint en rien les perspectives du chapitre III de la constitution dogmatique sur l'Eglise. Elle précise les exigences canoniques de la communion hiérarchique dont la nécessité est affirmée à maintes reprises par le chapitre III. Comment s'organise cette communion hiérarchique? L'Orient et l'Occident ont sur ce point des traditions différentes, mais ils s'accordent pour affirmer la nécessité de la communion hiérarchique, même si les mots ne sont pas les mêmes. La nota praevia ne s'oppose aucunement à ce que nous disons avec Mgr. Philips que l'antique droit coutumier et la discipline orientale traditionnelle gardent pour ces Eglises toute sa validité⁵⁰. Reste évidemment le fait que la foi catholique considère comme nécessaire la communion avec l'évêque de Rome. Là encore on ne peut ici préjuger en rien ce qu'implique ou n'implique pas cette communion canonique. L'expérience du premier millénaire et le dialogue en cours auront à le préciser.

Quoi qu'il en soit, et nous y avons fait allusion sopra, si la communion canonique est ou n'est pas, et malheureusement elle n'est pas entre l'évêque de Rome et les évêques orthodoxes, nous savons que la communion dogmatique dans la vérité et les réalités du mystère du salut opéré dans et par l'Eglise, est, elle, "presque totale"⁵¹.

Je voudrais conclure en résumant.

La communion ecclésiale se réalise à trois niveaux:

- Au niveau spirituel, invisible et définitif de notre vie offerte au Père par le Fils dans l'Esprit Saint et donc de notre vie pour nos frères. Le service de cette réalité est la raison d'être plus ou moins immédiate des autres niveaux. C'est dans cette perspective que Paul VI a pu dire à Bethléhem que les barrières de nos séparations ne montaient pas jusqu'au ciel. A ce niveau la sainteté est, si l'on peut dire, la mesure de la communion. Cette communion résulte du don de l'Esprit. C'est pour cela qu'il est dit niveau spirituel. C'est lui qui est la source de la communion ecclésiale à ce niveau et donc aux deux autres. On peut dire ainsi que la communion ecclésiale est vraiment "la communion de l'Esprit Saint". Lorsqu'à ce niveau on dit que la communion est invisible, c'est pour la distinguer des autres niveaux. On ne méconnaît nullement le rayonnement d'une vie selon l'Esprit, de chaque croyant et de chaque communauté et le témoignage que constitue une telle vie. "C'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre"⁵².

Si l'on dit qu'il est définitif c'est qu'il s'agit de la réalité eschatologique déjà présente.

- Au niveau visible de la communauté dans laquelle et par laquelle s'opère l'action libératrice et sanctificatrice de Dieu. L'unité de cette communauté est condition de l'accomplissement de sa mission. La communion ecclésiale s'y réalise par l'acceptation et la réception active des composantes de l'unité de la communauté. Profession commune de la foi apostolique, vie sacramentelle, coordination de la vie communautaire par ceux qui ont reçu le ministère de la parole et des sacrements et la charge de présider à cette vie communautaire.

- Au niveau canonique et juridique où une organisation de l'unité de la communauté est mise en place pour assurer la vie dans la concorde fraternelle des différents membres (droits et devoirs au divers niveaux) et la fidélité à "la vérité transmise aux saints une fois pour toutes"⁵³. Il peut y avoir là plusieurs régimes juridiques différents mettant en oeuvre la même vérité dogmatique (c'est la principale objection à la possibilité d'une "loi fondamentale"). Ce niveau est intimement lié au précédent qu'il organise, mais n'a pas la même nécessité que lui étant donné qu'il peut inclure une diversité dans les formes de réalisation.

On situe souvent ici la *communio hiérarchique*. C'est vrai dans la mesure où l'on vise la manière canonique dont les relations hiérarchiques sont concrètement organisées. Ce n'est pas exact si l'on considère la nécessité de ces relations et de l'articulation de la communion entre les Eglises locales, communion nécessaire à l'être même de ces Eglises, et cela en faisant abstraction des manières diverses dont ces relations peuvent être réalisées et organisées. Entendue dans cette deuxième acceptation la communion hiérarchique est un élément important de la communion au deuxième niveau que nous avons appelé, avec Mgr. Thils, communion dogmatique, faute de mieux et pour en souligner la nécessité. Il est clair qu'il faut alors donner au dogme une dimension beaucoup plus qu'intellectuelle (cfr. tradition orientale).

La communion hiérarchique montre combien la communion juridique ou canonique est étroitement liée à la communion dogmatique. Je dirai que la communion dogmatique implique toujours un minimum de communion juridique ou canonique, mais que celle-ci n'est pas invariable et est toujours susceptible d'une certaine diversité soit dans différentes communautés soit à différentes époques. Le discernement à opérer est toujours très délicat: il demande une grande prudence pastorale. Il y a toujours le risque en changeant certaines formes d'altérer l'essentiel qu'elles organisent. Il y a toujours la tentation d'absolutiser ce à quoi on est habitué, de considérer comme apostoliques des usages qui n'ont parfois que quelques décennies. L'enracinement dans l'essentiel et, là comme ailleurs, la mesure de la liberté.

En employant le terme communion il faut être conscient de cette complexité afin d'éviter les ambiguïtés (par exemple dans le questionnaire au synode extraordinaire de cette année).

- La communion est fondée sur les dons de Dieu. Il s'agit d'une réalité objective. Elle se réalise dans la charité, mais cela ne diminue en rien l'importance de ce fondement. Il serait très réducteur de situer la communion d'abord au niveau affectif. "La koinônia met l'accent sur la valeur intérieure qui rend compte de l'unité et sur ce que l'on partage en commun (...). La *societas* désigne souvent le lien extérieur, le tissu de relation unissant de ce fait les chrétiens(...). Tout dans le mystère de l'Eglise se construit autour de la koinônia à ce que, dans le Christ, Dieu a donné une fois pour toutes"⁵⁴.

Encore un fois, entre chrétiens, que nous le voulions ou ne le voulions pas nous sommes frères et entre Eglises catholiques et Eglises orthodoxes, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, nous sommes des Eglises soeurs en communion presque totale. Nous ne pouvons pas nous nier nous-mêmes.

Notes

1 Adv.Haer.IV,14,2; SC 100, pp.543-545.

2 J.Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971, p.99.

3 Il est intéressant de signaler ici qu'Homère ignore koinos, mais a son équivalent xynos et ses dérivés xynoô: faire participer; xynônia: communauté, alliance. On voit le lien avec les mots composés avec le préfixe xyn = syn notamment ici: synodos, synedrion (cfr. Ignace, Magn.6,1; Trall.3,1; Philad 8,1); synodia. Voir Irénée Haer.III.4,3 (SC 211, pp.50-51 et 210, pp.244-245); afistamenos tîn adelphôn synodias: séparé de la communion des frères (la traduction de SC a "communauté"). Il s'agit de Cerdon convaincu d'hérésie et ex-communicé. Il y aurait ici peut-être une piste intéressante pour étudier les liens entre communion, conciliarité et collégialité.

4 Dans l'économie de l'alliance nouvelle, à cause de son intériorisation personnelle, l'opposition entre commun et particulier sera dépassée. On le verra plus loin.

5 Met-ekhō: avoir avec.

6 Cfr. L.M.Dewailly *Communio-communicatio*, brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, dans: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970), pp.43-63.

7 H.J.Sieben, dans: *Koinônia, communauté-communion*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1975, col.1743-1745. Les éléments de la description du concept par Aristote pourraient offrir un cadre utile à une élaboration théologique.

8 Le Concile de Vatican II, son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ, *théologie historique* 71, Paris 1984, p.34; voir aussi: *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, pp.37-40.

9 Dans: *Koinônia, communauté-communio*, *Dictionnaire de Spiritualité*, col.1759.

10 Voir J.M.McDermott, *The biblical doctrine of koinônia*, in: *Biblische Zeitschrift* 19 (1975), pp.64-77 et 219-233; J.Coppens, *La koinônia dans l'Eglise primitive*, in: *EphThéolGov.* 46 (1970), pp.116-121.; P.C.Bori, *Koinônia*, Brescia 1972.

11 Cfr. *Héritage et Alliance*, en: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970.

12 Comment ne pas rappeler ici que pour Saint Maxime le confesseur le royaume de Dieu, c'est l'Esprit Saint.

13 McDermott, DS, art.cit., col.1745.

14 Cfr. *Epître aux Hébreux*.

15 Cfr. Apoc 6,9-11; Ephes 1,9-10; 1 Cor 14,24.

16 Cfr. In Epist. Joan. ad Parthos X,3; PL 35, 2055-2056.

17 Cfr. 1 Jo 1,1-3.

18 Cfr. Saint Cyprien (De Orat.Dom.23; PL 4,553): "L'Eglise est le peuple qui tire son unité de l'unité du Père, du Fils et du Saint Esprit", cité en: *Lumen Gentium* 4.

19 Cfr. Jo 17,21.

20 Cfr. 2 Cor 5,18-20.

21 Cfr. Act 2,42-46 et 4,32.

22 Cfr. Gal 3,26-27; Rom 6,3-11; Col 3,3 ... etc.

23 Cfr. 1 Cor 10,16-17.

24 Cfr. Rom 15,26-27; 2 Cor 8,2-4; 9,12-14.

25 Cfr. *Lumen Gentium* 14 et le commentaire de Mgr. Philips dans:

commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, Paris 1967, t.1, p.196. Dans la suite cet ouvrage sera cité "*Philips*".

26 Cfr. *Christus Dominus* no.11; *Sacrosanctum Concilium*, no.41.

27 Cfr. Paul VI, *Bref Anno Ineunte* du 25 juillet 1967, *Tomos Agapis* no.176.

28 Il s'agit ici de la présence et de la mise en oeuvre de tous ces éléments dans chaque Eglise. On ne veut pas dire que toutes ces réalités sont pleinement et parfaitement vécues dans ces Eglises. En ce dernier sens la communion dans une Eglise et entre les Eglises doit toujours croître, s'approfondir, se parfaire. Il semble que l'expression "pleine et parfaite" vienne de Paul VI. Aux références données par Philips il faut ajouter le grand discours de Grottaferrata du 18 août 1963 où Paul VI parlait des Eglises orthodoxes (DC 15 septembre 1963). Cette expression suppose la possibilité d'une communion incomplète et imparfaite; cfr. *Philips*, op.cit.(25), p.196.

29 Toute cette question est plus développée en Cardinal *J.Willebrands*, *L'Avenir de l'oecuménisme*, *PrOrChr* 25(1975), pp.3-15. Le Prof. Oscar Cullmann avait fait remarquer à la fin de la première session du Concile qu'on peut être en delà de la plénitude chrétienne. Vu dans la perspective protestante c'est ce qu'il y a de plus, de trop dans le catholicisme qui fait obstacle à la communion; cfr. *Thils*, op.cit.(31), pp.58-59.

30 *Lumen Gentium* no.8 et no.15 et commentaire de *Philips*, op.cit.(25), p.119 et pp.200-206, t.2., pp.297-298. Noter qu'au no.15 dans une description générale on signale l'épiscopat comme élément commun avec d'autres Eglises et communautés ecclésiales. On a alors évité à dessein "succession apostolique", pour englober les Eglises ou communautés ecclésiales conservant cette structure d'Eglise, mais dont la succession apostolique est "sujette à litige", *Philips*, op.cit.(25), p.204.

31 Cfr. tout le no.3 et aussi 20 et 22. Voir *Thils*, *Le décret sur l'oecuménisme*, Paris 1966, pp.45-59. Il précise: ces éléments d'Eglise "sont des valeurs spirituelles, vivantes, qui tendent d'elles-mêmes vers leur achèvement et leur accomplissement" (p.53). Voir aussi Cardinal *L.Jaeger*, *Le décret de Vatican II sur l'oecuménisme*, Tournai 1965, pp.68-77 et 151-157.

32 *Unitatis Redintegratio*, no.15. Cette affirmation peut être faite parce qu'on reconnaît la vérité des sacrements célébrés dans ces Eglises et notamment, en vertu de la succession apostolique, le sacerdoce et l'Eucharistie. Cfr. *Unitatis Redintegratio*, no.15. Voir aussi 14 et 18 où le Concile exprime l'espoir que "Le mur qui sépare l'Eglise d'Orient et celle d'Occident tombera". A cela on pourrait ajouter le *Bref Anno Ineunte* cité plus haut, la lettre de Paul VI au Patriarche Athénagoras du 8 février 1971, op.cit.(27), *Tomos Agapis*, no.283. Plus récemment le Pape Jean Paul II, parlant des Eglises orthodoxes invitait l'Eglise à réapprendre à respirer avec ses deux poumons, l'oriental et l'occidental. En juin dernier l'encyclique *Slavorum Apostoli*. Tous ces faits s'opposent à une interprétation réductrice du "subsistit in", interprétation qui le vide du contenu que les Pères du Concile ont voulu y mettre en refusant le "est". Dans l'expensio modorum d'octobre-novembre 1964 on lit: "ut patet duae manifestantur tendentiae, una quae sententiam aliqua tenus extenderet, altera quae vellet eam restringere. De qua re commissio jam antea post largam disceptationem, elegit vocem 'subsistit in'; cui solutioni omnes praesentes adhaeserunt"; *Alberigo*, *Synopsis historica*, Bologna 1975, p.509.

Déjà la relation de la commission doctrinale de juillet 1964 avait dit: "quaedam verba mutantur: loco 'est', l.21, dicitur 'subsistit in', ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt" (*ibid.*, p.440). *Philips* avait prévu que cette formule ferait "couler des flots d'encre", op.cit.(25), p.119. Malheureusement il n'en a pas encore été ainsi et cette partie du no.8 de *Lumen Gentium*, cruciale pour l'oecuménisme, attend encore les études approfondies qu'elle mériterait. Ces études devraient expliciter les deux tendances dont parle l'expensio modorum, leurs désirs et leur importance relative dans le concile.

33 Cfr. *Thils*, op.cit.(31), p.46. Du point de vue canonique ou juridique, on est ou on n'est pas en communion.

34 Cfr. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, pp.381-382 et *Irenikon* 1950, pp.22-24.

35 Concile de Florence, *Laetentur coeli*: "aphiritai men gar to mesotoichon to tin dytikin kai anatolikin diairoun Ekklesian"; *Alberigo*, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, p.524. Ce texte est repris librement dans le no.18 d'*Unitatis Redintegratio*.

36 Un exemple de cette incompréhension: *D.Ols*, *Scorciatoie ecumeniche*, dans: *L'Osservatore Romano*, 25-26 février 1985. Voir à ce sujet: *A.Nichols*, *Einigung der Kirchen: an ecumenical controversy*, dans: *One in Christ*, 21 (1985), pp.139-166.

37 Article cité dans la note 29.

38 Cfr. *Unitatis Redintegratio*, no.24 où il est dit que le Concile ne veut pas "préjuger des impulsions futures de l'Esprit Saint".

39 La déclaration de Toronto de 1950, cfr. *Evanston to New Delhi*, Genève 1961, pp.245-250. La tendance de certains, ces dernières années, de reprendre la discussion de cette déclaration a rencontré une opposition résolue des Eglises orthodoxes notamment.

40 Cfr. *Apoc.4,5* et *22,1-5*. Sur le rôle de l'Eucharistie dans la communion ecclésiale voir *J.Zizioulas*, *L'unité de l'Eglise dans la divine eucharistie et l'évêque durant les trois premiers siècles (en grec)*, Athènes 1965.

41 *Sieben*, op.cit.(7), DS col.1750.

42 Les épîtres pastorales, entre autres, manifestent déjà clairement cette préoccupation ou, si l'on préfère, la conscience de cette nécessité.

43 *Sieben*, op.cit.(7), col.1751.

44 L'orthodoxie de la foi a toujours été au premier rang des critères pour accorder ou refuser la communion.

45 *Act 1,14; 2,46; 4,24; 15,26*. Ce thème des Actes est au coeur du livre de *S.Tyszkiewicz*, *La sainteté de l'Eglise christoconforme*, Rome 1945.

46 La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale, en *PrOrChr* 20 (1970), pp.123-145.

47 Cfr. *H.-M.Legrand*, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise*, dans: *La charge pastorale des évêques*, *Unam sanctam* 74 (1969), pp.176-219.

48 Cfr. *Philips*, op.cit.(25), p.274.

49 *Ibid.*, p.270.

50 *Ibid.*, p.290.

51 *Tomos Agapis*, no.283 et passim. Evidemment ces perspectives supposent la réalité sacramentelle existant dans les deux Eglises. Les affirmations en ce sens sont très nombreuses tant de la part des autorités catholiques que des autorités orthodoxes. Pour les catholiques voir la note 32. Pour les orthodoxes on se permet de signaler par exemple, entre beaucoup d'autres, le texte photographié à la page 384 du *Tomos Agapis*. La lettre synodale du Patriarche Dimitrios I^{er} au Pape Paul VI, en décembre 1975 pour le dixième anniversaire de la levée des anathèmes. Le discours prononcé au Phanar par le Patriarche Dimitrios, le 30 novembre 1984. C'est la voix et la conscience de la tradition. Certains théologiens devraient s'en souvenir. La vie et l'expérience de l'Eglise est un lieu théologique important en Orient. Cfr. *La théologie et le rapprochement entre les Eglises catholique et orthodoxe*, dans: *Mélanges Congar*, *Le service théologique dans l'Eglise*, Paris 1974, pp.37-50; surtout pour ce point particulier, voir p.47.

52 *Mt 12,33*.

53 *Jude 3*.

54 *Tillard*, art.cit., col.1759 et 1761.

DISPOSITIONS CANONIQUES CONCERNANT LES RELATIONS ENTRE LES EGLISES

+ Alexandre de Dimitrov, Moscou

La reconnaissance par l'Eglise orthodoxe des sacrements des autres Eglises

I.

L'Eglise orthodoxe contient tout ce qui est indispensable à la vie spirituelle du chrétien, à son salut et à sa déification. Par ses sacrements elle communique aux croyants la plénitude des dons du Saint Esprit, porteurs de grâce. Dans son enseignement, dans sa structure hiérarchique elle ne garde que ce qui lui a été légué par son Divin Fondateur. C'est pourquoi l'Eglise orthodoxe ne se considère pas comme une des ramifications de l'Eglise universelle, mais s'identifie à l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique.

Cependant la foi chrétienne est confessée, des sacrements sont célébrés aussi en dehors de l'Orthodoxie séparément d'elle. L'attitude de l'Eglise orthodoxe envers les sacrements célébrés dans les confessions qui se sont séparées d'elle, la reconnaissance ou non de leur validité et de leur caractère salvateur exprime la conscience que l'Eglise a de ses frontières; c'est en même temps le critère le plus autorisé et le plus rigoureux pour déterminer la gravité de la rupture de l'une ou l'autre communauté hétérodoxe avec l'Eglise Catholique.

Dans l'article 95 du Concile in Trullo qui est l'aboutissement de la législation canonique de l'Eglise ancienne en ce qui concerne la réintégration des hérétiques et des schismatiques (cfr. art.8 et 19 du Concile de Nicée, art.7 du II^{ème} concile oecuménique, art.7 et 8 du Concile de Laodicée, règles 1 et 47 de St.Basile le Grand), il est établi trois rites de "réunion à l'Orthodoxie et au nombre des sauvés". Les Pères du Concile ont pris la décision de recevoir certains hérétiques (les pauliniens, manichéens, valentiniens, marciens, montanistes) selon un premier rite, par un nouveau baptême, d'autres (ariens, pneumatomaques, novatiens) selon un deuxième rite, la chrismation, et un troisième groupe (nestoriens et monophysites) selon un troisième rite qui consiste en l'abjuration de leur hérésie, c'est-à-dire la pénitence.

Cet article a une autorité canonique incontestable. L'Eglise ancienne y exprime la conviction que, d'une part, on ne peut pas acquérir le salut en demeurant dans le schisme, car le "nombre des sauvés" ne se trouve pas en dehors de l'Orthodoxie, mais que, d'autre part, les sacrements célébrés en état de séparation d'avec l'Eglise ne sont pas tous privés de la grâce. En prenant la décision de réintégrer les pneumatomaques ou les novatiens par la chrismation, sans rebaptême, les Pères du Concile in Trullo ont reconnu la validité du baptême célébré dans ces Eglises schismatiques. En instituant le troisième rite de réception pour les adeptes de Nestorius, Eutychès, Dioscore et Sévère, le Concile in Trullo reconnaissait par là-même la validité des sacrements de la chrismation et de la prêtrise chez les nestoriens et les monophysites, car la célébration du sacrement du Saint Chrême suppose l'existence d'une hiérarchie non privée de la grâce.

Dans les publications religieuses russes on trouve aussi, c'est vrai, le point de vue selon lequel, en réintégrant les hétérodoxes sans baptême, l'Eglise ortho-

doxe ne serait guidée que par des considérations d'économie, et non point du tout par la reconnaissance de la validité du baptême ou de la chrismation célébrés chez les schismatiques; elle ne le ferait que parce que les hétérodoxes, selon les paroles de l'Archevêque (puis Métropolite) Antoine de Volhynie, "n'ayant pas une claire compréhension de la grâce de l'Eglise", "ils sont offensés, lorsqu'ils se convertissent à l'Eglise, de se trouver ravalés au rang des païens et des Juifs"¹, et que l'Eglise veut bien prendre cette "offense" en considération.

En développant les idées de l'archevêque Antoine sur l'absence totale de la grâce dans les communautés hétérodoxes, l'Archimandrite (puis Evêque) Hilarion émit l'idée que, pour établir les règles de réintégration à l'Eglise de ceux qui s'en étaient écartés, les Pères des Conciles - y compris ceux du Concile in Trullo - ne se basaient pas sur le degré d'éloignement des schismatiques par rapport à la doctrine orthodoxe, mais qu'ils étaient uniquement guidés par des considérations d'économie et de politique ecclésiastique².

Dans ces réflexions sur l'économie il y a une certaine imprécision de terminologie. En droit ecclésiastique, on a toujours compris sous le terme d'économie le fait de s'écarter de la stricte observance des règles canoniques dans le sens de leur adoucissement. L'économie est le contraire de l'acribie - l'observance rigoureuse des canons. En ce qui concerne la réintégration des hétérodoxes, ce serait une approche selon l'économie, si, disons, des protestants étaient reçus dans l'Eglise catholique non pas avec le deuxième rite, comme le voudrait le sens de l'article 95 du Concile in Trullo, mais avec le troisième - le repentir. Parler de l'économie de l'article 95 lui-même revient à donner au mot "économie" un sens nouveau et non admis dans les textes canoniques.

Le plus important n'est évidemment pas l'imprécision du terme, mais la fragilité dogmatique des constructions basées sur la notion d'économie. Des théologiens orthodoxes, le Métropolite (puis Patriarche) Serge et l'Archiprêtre Georges Florovsky ont apporté une critique juste et irréfutable à la "théorie de l'économie". L'Archiprêtre G. Florovsky a écrit à propos des opinions de l'archevêque Antoine sur la réception des hétérodoxes dans l'Eglise orthodoxe: "Si l'Eglise était en vérité tout-à-fait persuadée que le baptême n'est pas célébré dans les schismes et les hérésies, dans quel but réintégrerait-elle les schismatiques sans baptême? Serait-ce vraiment uniquement pour leur épargner ainsi la fausse honte d'avouer publiquement qu'ils n'avaient pas encore été baptisés? ... Cette interprétation "selon l'économie" soulève encore plus de difficultés si l'on prend en considération ses propres prémisses théologiques générales. Il est douteux que l'Eglise puisse s'approprier le pouvoir et le droit de déclarer existant l'inexistant, de "transformer le néant en quelque chose", sous prétexte d'"économie"³.

Dans son article "Attitude de l'Eglise envers les communautés qui se sont séparées d'elle", le Métropolite Serge a écrit lui aussi sur l'impossibilité de "déclarer existant" un sacrement "qui n'a pas eu lieu": "Les limites de la pratique ecclésiastique reflètent dans l'ensemble les limites des pleins-pouvoirs du tribunal ecclésiastique: un homme qui a reçu régulièrement le baptême, la chrismation et l'ordination peut être privé par un tribunal ecclésiastique de sa dignité, de la Sainte Communion et peut même être complètement exclu de l'Eglise; mais le tribunal ne peut dispenser aucun don porteur de grâce sans donner le sacrement correspondant⁴. C'est uniquement "dans des cas extraordinaires" que "l'Eglise peut communiquer à un homme la grâce, même en dehors des formes habituelles; elle peut aussi, en administrant un sacrement donné, communiquer

la grâce d'un autre sacrement"⁵. Mais pour le Hiérarque Serge, la réception des hétérodoxes dans l'Eglise orthodoxe selon le deuxième et troisième rite ne fait pas partie de ces cas si extraordinaires. Il explique l'existence même de ces rites de réception par le fait que l'Eglise, tout en "excluant les schismatiques et les déviants de toute union dans la prière et l'eucharistie, conserve cependant avec eux "un certain principe d'union", et c'est ce qui permet la célébration de sacrements valides dans ces communautés"⁶.

Les conclusions du Métropolite Serge ne diffèrent pas de la pensée qu'exprime Saint Basile le Grand dans la 1^{ère} lettre à Saint Amphiloche: "Depuis le commencement les Pères du temps passé ont jugé bon de récuser complètement le baptême des hérétiques; et de reconnaître le baptême des schismatiques, car ils ne sont pas encore étrangers à l'Eglise" (1^{ère} règle de Saint Basile le Grand). C'est là le point de vue général dans l'Eglise orthodoxe sur les sacrements célébrés et état de schisme.

Dans l'application pratique des règles canoniques concernant la réintégration de ceux qui se sont écartés de l'Eglise, la difficulté est principalement liée à ce que ces règles furent édictées il y a plus de mille ans: alors parmi les schismes qui se sont conservés jusqu'à nos jours, il n'existait que le monophysisme et le nestorianisme. L'histoire des Eglises d'Occident (non seulement des Eglises protestantes, mais aussi de l'Eglise catholique romaine) ne remonte pas à l'époque de l'élaboration du droit canon. On ne peut donc trouver dans aucune règle canonique, y compris dans les 95 articles du Concile in Trullo, d'indication directe concernant le rite qui convient pour réintégrer à l'Eglise des gens qui viennent à l'Orthodoxie depuis l'une ou l'autre des Eglises occidentales. Pour appliquer ces règles aux catholiques ou aux protestantes, il faut mettre l'une ou l'autre de ces confessions occidentales sur le même plan que les anciennes communautés schismatiques qu'elles mentionnent: pneumatomaques, novatiens, ariens, nestoriens, etc.

Dans la pratique des Eglises orthodoxes locales, on a pu observer au cours des siècles de notables divergences quant à l'attitude envers les chrétiens occidentaux, bien que cette pratique ait toujours eu comme fondement ce même article 95 du Concile in Trullo. Ces divergences s'expliquent par les façons différentes d'apprécier la gravité des déviations des Eglises occidentales par rapport à l'Orthodoxie dans la doctrine et la structure ecclésiale. Quand les Eglises grecques depuis le XVIII^e siècle, ou l'Eglise russe au milieu du XVII^e siècle (de 1620 à 1667) recevaient les catholiques romains et les protestants selon le premier rite, le baptême, cela voulait dire que d'après le jugement de ces Eglises, les chrétiens occidentaux s'étaient plus écartés de l'Orthodoxie que les nestoriens et les monophysites, reçus selon le troisième rite, et plus même que les ariens, que l'article 95 du Concile in Trullo prévoyait de recevoir selon le deuxième rite; les chrétiens occidentaux étaient mis ainsi sur le même plan que les montanistes, les eunomiens et les gnostiques. On voyait en effet dans l'enseignement occidental sur la procession du Saint Esprit, le "filioque", une hérésie trinitaire grossière, pire que l'arianisme. Mais cela ne voulait absolument pas dire que, tout en prononçant un jugement aussi sévère sur les catholiques et les protestants, les Eglises locales récusaient l'article 95 ou lui donnaient une interprétation "selon l'économie"; cela ne signifiait pas non plus qu'à cette époque ils adoptaient le point de vue de Saint Cyprien de Carthage sur l'absence totale de grâce dans toute communauté détachée de l'Eglise. Les Eglises grecques au XVIII^e comme au XIX^e siècle réintégraient les coptes, les ariens et nestoriens

selon le troisième rite, le pénitence, suivant rigoureusement en cela le sens très clair de l'article 95 du Concile in Trullo.

Nous ne voulons pas juger des motifs du durcissement temporaire des Eglises orthodoxes envers les Eglises occidentales, ni porter d'appréciation sur le bien-fondé de ce durcissement ou le justifier. Nous partirons ici de la légalité de la pratique actuellement en usage, selon laquelle on reçoit les catholiques et les vieux-catholiques confirmés comme on recevait les nestoriens et les monophysites cités dans l'article 95 du Concile in Trullo - selon le troisième rite, la pénitence; tandis que l'on réintègre ceux qui ont reçu le baptême dans les Eglises protestantes là où il est célébré au nom de la Sainte Trinité et par la triple immersion, ou au moins par la triple aspersion, selon le deuxième rite, la chrismation.

Cette pratique suppose la validité de la chrismation, donc la conversation d'une hiérarchie ordonnée selon la succession apostolique dans les Eglises catholiques, vieille-catholique et les Eglises anciennes d'Orient, car, en accord avec l'enseignement orthodoxe, seuls ceux qui ont reçu les deux degrés supérieurs de la hiérarchie peuvent célébrer le sacrement de la chrismation; elle suppose la validité du baptême reçu dans ces Eglises et dans la plupart des Eglises protestantes.

II.

Les sacrements ne peuvent pas être célébrés en dehors de l'Eglise - c'est un axiome dogmatique qui ne nécessite pas d'éclaircissements particuliers. C'est pourquoi la reconnaissance de certains sacrements célébrés dans des communautés hétérodoxes prouve que ces communautés, pour parler comme Saint Basile le Grand, "ne sont pas encore étrangères à l'Eglise".

Mais tout en reconnaissant la validité du baptême chez les anglicans, les luthériens ou chez les réformés, en reconnaissant la validité et la présence de la grâce dans l'ordination chez les catholiques ou les coptes, l'Eglise orthodoxe n'oublie ni les erreurs des doctrines hétérodoxes sur les sacrements, ni l'altération de la forme de leur célébrations dans les confessions qui se sont séparées d'elle. Les objections que la théologie orthodoxe élève contre les déviations hétérodoxes sont connues de tous et il n'y a nul besoin de les répéter. L'Eglise orthodoxe part de la ferme conviction qu'elle seule a conservé dans leur pureté, leur intégrité et leur sainteté intactes tous les éléments essentiels de la célébration rituelle des sacrements - et ils remontent à l'Eglise ancienne; c'est pourquoi toute déviation canonique et liturgique notable par rapport au rite orthodoxe met en lumière le caractère de la pratique hétérodoxe: elle a subi des dommages et des mutilations.

Mais à quel point y a-t-il des dommages, si le sacrement est quand même reconnu valide et donc non privé de la grâce? La Grâce Divine est communiquée par les sacrements à ceux qui les reçoivent. Il serait tout à fait impensable d'imputer des dommages et ce manque de plénitude à l'action de Grâce Divine elle-même. Puisqu'on reconnaît la validité du baptême dans l'Eglise luthérienne, on ne peut accepter l'idée qu'à cause des erreurs contenues dans la doctrine luthérienne sur le baptême de l'imperfection du rituel luthérien, le baptisé ne recevrait pas la plénitude des dons de la grâce qu'il reçoit dans l'Eglise orthodoxe.

La distinction entre la validité d'un sacrement (autrement dit son côté divin, porteur de grâce), et son caractère salvateur (c'est-à-dire son côté humain),

permet de bien voir en quoi consiste l'imperfection d'un sacrement chez les hétérodoxes. Cette imperfection ne peut se rapporter qu'à aspect humain du mystère. Parce que dans les confessions hétérodoxes certains enseignements sont erronés, parce que la structure ecclésiale est altérée, la foi de chrétiens hétérodoxes est imparfaite; c'est pourquoi, en recevant les sacrements, ils ne sont pas en état de recevoir tout à fait efficacement, pour leur salut, l'entière plénitude des dons porteurs de grâce dispensés dans le sacrement. En effet la toute-parfaite grâce de Dieu ne contraint pas l'homme, ne force pas sa liberté. Dans le pire des cas on peut recevoir un sacrement réel et efficace non point pour son salut, mais pour sa condamnation, car, selon l'apôtre Paul, "Celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement, se rendra coupable envers le Corps et le Sang du Seigneur ... car celui qui mange et boit sans discerner le Corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation" (1 Cor 11,27-29). La possibilité de recevoir un sacrement non pour son salut mais pour sa condamnation existe évidemment non seulement pour la Communion, mais aussi pour les autres sacrements. Mais même si un sacrement est reçu "pour la condamnation", ou bien si, à cause de la volonté pécheresse et viciée de l'homme, il est reçu de telle façon que sa puissance salvatrice ne se manifeste que faiblement, il conserve cependant sa validité; et s'il s'agit d'un sacrement qu'un chrétien ne reçoit qu'une seule fois, il ne peut alors pas être effacé, ni donc répété.

Au sujet de ceux qui ont reçu le baptême dans les Eglises hétérodoxes où il est reconnu valide par l'Eglise orthodoxe, il est dit dans Encyclique des patriarches Orientaux "qu'ils ont reçu un baptême plein et entier, bien qu'ils aient une foi insuffisante". Et plus loin: "Nous rejetons comme vilenie et abomination l'enseignement selon lequel la plénitude du sacrement souffre d'un dommage à cause du manque de foi" (art.15)⁷. Ainsi donc le caractère incomplet du sacrement hétérodoxe reconnu par l'Eglise orthodoxe se rapporte non au degré de validité (sous ce rapport le sacrement est toute-perfection), mais au degré de son pouvoir salvateur; il est incomplet à cause d'un manque de foi. L'imperfection de la célébration du sacrement et les manquements d'ordre canonique sont les expressions de cette défiance de foi dans les confessions hétérodoxes.

La question se présente tout à fait différemment pour les sacrements hétérodoxes qui ne sont pas reconnus par l'Eglise orthodoxe. Il est parfaitement justifié de dire qu'ils sont absolument privés de la grâce. Cependant, sur quoi peut-on se baser pour tracer la limite entre les sacrements valides célébrés dans l'une ou l'autre confession, et les autres? Pourquoi le baptême luthérien est-il valide, alors que dans cette même Eglise, du point de vue orthodoxe, l'Eucharistie n'est pas célébrée - et pourtant les luthériens eux-mêmes sont persuadés avoir ce sacrement? L'enseignement luthérien comprend cependant des erreurs et des fautes non seulement à propos de l'Eucharistie, mais encore à propos du baptême, et le rituel de ce sacrement est chez eux très incomplet si on le compare à la célébration de ce mystère dans l'Orthodoxie.

Pour fonder dogmatiquement le tracé de la ligne de démarcation, pour justifier la reconnaissance de certains sacrements et le rejet d'autres au sein de la même confession, il faut distinguer le noyau dogmatique et sacramentel du mystère de ce qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, entoure ce noyau, et qui est la richesse du rituel; cette richesse est là pour édifier les croyants, pour les tourner vers la prière, pour susciter en eux un état spirituel qui ouvre leurs âmes à la réception des dons de la grâce divine envoyés sur eux par l'intermédiaire du sacre-

ment. Cette distinction est fondée sur le fait que toutes les prières et tous les chants liturgiques qui accompagnent la célébration du sacrement n'ont pas le même poids.

Pour qu'un sacrement soit valide, il est indispensable qu'il soit célébré par quelqu'un qui ait mission pour cela et qui en ait le droit légitime, que la matière destinée au sacrement soit celle qui est prévue pour cela et qu'elle soit employée comme il faut, et enfin que la formule de célébration soit correctement prononcée. Tout ceci se rapporte au noyau dogmatique et sacramentel du mystère.

Dans l'Eglise orthodoxe, tous les sacrements sont célébrés par des évêques ou par des prêtres. La seule exception est le baptême, qui est reconnu comme valide, au cas tout-à-fait exceptionnel de danger mortel, s'il a été célébré dans un cas d'extrême urgence par un diacre, un homme d'église, un laïc et même par une femme. Il y a un parallèle indubitable, non fortuit, à établir entre la reconnaissance de la validité de ce sacrement célébré dans un cas d'extrême nécessité par un laïc ou une femme orthodoxes, et la reconnaissance de la validité du baptême donné dans une Eglise protestante: on sait en effet que l'absence chez les protestants d'un clergé hiérarchique organisé selon la succession apostolique fait que le baptême ne peut être célébré chez eux que par une personne qui, selon le point de vue orthodoxe, n'est qu'un laïc. En même temps, il n'y a pas de cas de péril mortel qui puisse rendre valide le sacrement de l'Eucharistie qu'aurait pu oser célébrer un laïc ou un diacre de confession orthodoxe; et nulle "économie" ne peut aller jusqu'à reconnaître, en celui qui a reçu son ordination dans une Eglise protestante un célébrant légitime et détenteur de la grâce.

Pour expliquer ces faits indiscutables on ne peut avancer qu'un seul argument: s'ils n'ont pas le pouvoir canonique de donner le baptême, le diacre et le laïc baptisé (et pas seulement l'évêque et le prêtre) ont la capacité sacramentelle de le célébrer. Dans les Actes des Apôtres on rapporte que le diacre Philippe a baptisé un haut fonctionnaire, eunuque de la Reine d'Ethiopie (Actes 8,27-39). Par rapport au baptême - mais à lui seul - les paroles que l'Apôtre Pierre a adressées à tous les chrétiens prennent un sens sacramentel: "Vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du Roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis" (1 Pierre 2,9).

Et si dans l'Eglise orthodoxe on ne reconnaît pas comme valide un baptême célébré par un laïc non dans un cas d'extrême nécessité, mais par légèreté et mépris de l'ordre établi, c'est parce qu'une telle désinvolture est considérée comme un désordre, un délit contre l'Eglise: tel est le jugement du tribunal ecclésiastique. Celui-ci a aussi le pouvoir de ne pas reconnaître des sacrements qui, s'ils ont été célébrés avec le minimum de conditions dogmatiquement indispensables, sont néanmoins entachés d'une illégalité canonique évidente.

A titre de comparaison nous citerons cet exemple tiré de l'histoire: celle de la réintégration à l'Eglise orthodoxe des schismatiques de "l'Eglise de la rénovation". On ne reconnaissait pas la dignité d'évêque aux "évêques" mariés de l'Eglise de la rénovation, même s'ils avaient reçu leur ordination des mains d'évêques eux-mêmes légitimement ordonnés; on ne tenait pas compte du fait que, selon le droit ecclésiastique ancien, l'évêque doit être "le mari d'une seule femme". Mais pour autant que dans l'Eglise s'est institué un ordre meilleur - un épiscopat monastique, non marié - l'Eglise voit dans le mépris, la transgression de cette règle une révolte contre son autorité, une illégalité qui, d'après son jugement, réduit à néant la validité du sacrement donné au coupable. En même temps, l'Eglise n'étend pas sa non-reconnaissance d'un épiscopat marié à toute

son histoire, et reconnaît comme tout à fait légitimes et pleins de grâce les évêques de l'ancien temps qui furent en effet "maris d'une seule femme"; en d'autres termes la règle canonique concernant le célibat des évêques n'est pas élevée au niveau d'un dogme de l'Eglise.

La question du baptême se pose de façon analogue. L'Eglise orthodoxe ne fait pas un dogme de l'ordre établi selon lequel c'est l'évêque ou le prêtre qui baptisent, mais elle condamne et rejette un baptême célébré sans nécessité par un diacre ou un laïc; elle approuve et loue un baptême accompli par un laïc dans un cas d'extrême nécessité, confiant seulement au prêtre le soin de compléter, quand cela est possible, non le sacrement lui-même, mais seulement le rituel dont certains éléments n'ont pas pu être accomplis par le laïc; et elle reconnaît le baptême reçu dans des Eglises hétérodoxes si ces Eglises confessent la foi en la Sainte Trinité et s'ils célèbrent le baptême en Son nom par immersion ou au moins par aspersion.

On agit ainsi, bien sûr, par économie, mais il ne s'agit pas de l'"économie" dont ont parlé en leur temps l'Archevêque Antoine et l'Archimandrite Hilarion car, en dépit de l'opinion de ces théologiens, l'Eglise ne déclare pas existant ce qui n'a pas existé; elle reconnaît comme légitime ce qui a existé réellement et sacramentellement et dont les défauts n'étaient que canoniques. Dans sa miséricorde, elle consent à pallier les imperfections de la célébration du sacrement.

Il convient ici de rappeler les droits très étendus du tribunal ecclésiastique: l'Eglise ne peut évidemment pas déclarer comme ayant été célébré un sacrement qui ne l'a pas été et le rendre valide, à moins de le répéter; elle a par contre le pouvoir de reconnaître ou de rejeter un sacrement célébré avec seulement le minimum des conditions dogmatiquement indispensables, même s'il est canoniquement imparfait. Par son rejet, s'il est prononcé par le jugement de l'Eglise orthodoxe universelle ou par un tribunal ecclésiastique local en accord avec les canons de l'Eglise universelle, l'Eglise déclare une le sacrement qu'elle ne reconnaît pas.

Ainsi, le sacrement du baptême célébré dans les confessions hétérodoxes qui confessent la foi en la Sainte Trinité est valide, d'une part parce que le minimum des conditions dogmatiquement indispensables a été observé, et d'autre part parce que l'imperfection canonique et liturgique des rituels hétérodoxes du baptême est palliée par le jugement bienveillant et miséricordieux de l'Eglise Catholique, qui reconnaît leur validité.

III.

Au cours des derniers siècles, voici quelle a été la pierre d'achoppement dans l'histoire des relations entre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe: La hiérarchie anglicane est-elle ou non porteuse de grâce? Du côté orthodoxe on a émis des points de vue différents; même les positions officielles des différentes Eglises locales ne sont pas concordantes entre elles.

Ces divergences expliquent évidemment par la confusion des circonstances historiques au cours desquelles est intervenue l'ordination de Parker, le fondateur de la hiérarchie anglicane, et encore plus par le manque de clarté confinant à l'ambiguïté de la doctrine anglicane sur le sacerdoce. Cette ambiguïté est inévitable dans la mesure où l'Eglise anglicane réunit des chrétiens qui soutiennent des opinions théologiques extrêmement éloignées les unes des autres - depuis des protestants déclarés, de tendance calviniste, jusqu'à des anglo-catholiques.

Il est indubitable que l'ordination de Parker est canoniquement irrégulière, mais cette irrégularité aurait pu être palliée par le jugement indulgent de l'Eglise universelle; par contre, les erreurs dogmatiques de l'enseignement anglican officiel sur le sacerdoce rendent extrêmement difficile de reconnaître la présence de la grâce dans la hiérarchie anglicane. Les "39 articles" ne reconnaissent que deux sacrements, le baptême et la communion; ils y sont nommés "sacrements évangéliques". Les théologiens anglicans peuvent aussi appeler "sacrements" les cinq autres, mais en les qualifiant d'"inférieurs", de "sacrements d'Eglise", soulignant par ces dénominations qu'ils n'ont pas été institués par Dieu lui-même, mais se sont constitués au fil de l'histoire; ils seraient parfois même le résultat d'une détérioration de la structure de l'Eglise, qui serait intervenue après les temps apostoliques; d'après eux, ce ne sont, en partie, pas des sacrements, mais une façon portée que les vrais sacrements - le baptême et la communion. Peu importe que tous les anglicans ne soutiennent pas ces opinions indubitablement protestantes: ce sont elles qui se sont reflétées dans les livres symboliques de l'Eglise anglicane.

L'exclusion de sacrement de l'ordination du nombre des sacrements "évangéliques" est l'obstacle le plus grave et probablement insurmontable qui empêche l'Eglise Catholique de reconnaître la hiérarchie anglicane comme porteuse de grâce. Malgré les recherches les plus circonstanciées et toutes les études qui ont été menées pendant plus d'un siècle, cette question en est restée au fond exactement au même point où elle se trouvait quand elle a été pour la première fois sujet de polémique dans les publications religieuses russes.

Lors de l'entrée dans l'Orthodoxie d'un prêtre anglican, Richardson, en 1862, le Métropolite Philarète de Moscou eut ces paroles: "S'il avait demandé qu'on le reconnaisse comme prêtre, cela aurait été une question difficile... la solution de ce problème dépend de la réponse à une autre question: l'Eglise anglicane a-t-elle gardé sans interruption la succession apostolique? *Cela est douteux*". Ces mots du Hiérarque Philarète expriment aussi le point de vue véritablement orthodoxe sur le statut de la hiérarchie anglicane. "Si le doute subsiste", écrit le Métropolite Philarète, "comment l'épiscopat anglican peut-il être réuni à l'Eglise orthodoxe? Lorsqu'il n'est pas possible de lever le doute sur le fait que quelqu'un a été baptisé ou non, la règle dans l'Eglise commande de célébrer le baptême comme s'il ne l'avait pas été. Donc, dans le cas où il est impossible de lever le doute sur la validité de l'ordination d'un évêque, il serait conforme à ce qui précède de célébrer l'ordination à l'épiscopat comme si elle n'avait pas eu lieu".

Le jugement miséricordieux de l'Eglise qui a pour fondement "le comportement merveilleux du Sauveur par esprit de miséricorde envers nous" peut pallier les erreurs canoniques de l'ordination anglicane; mais quant à reconnaître l'existence d'un fait dont la réalité suscite des doutes sérieux, aucune "économie" ne peut aller jusque là. Or ces doutes concernent ici l'existence même d'un clergé porteur de grâce au sein d'une Eglise anglicane qui ne reconnaît pas officiellement le sacerdoce comme un "sacrement évangélique".

En ce qui concerne les anciennes Eglises d'Orient, ainsi que l'Eglise catholique romaine et l'Eglise vieille-catholique, l'application du troisième rite de réception prouve que, dans ces confessions, le clergé n'est pas privé de la grâce, et que le sacrement de la chrismation est valide. A propos des déviations liturgiques, canoniques et même dogmatiques dans le rituel de ces deux sacrements dans les Eglises qui ont conservé la succession apostolique - déviations particu-

lièrement grossières dans l'Eglise catholique romaine -, on peut dans l'ensemble répéter ce que l'on a déjà dit au sujet des imperfections du baptême chez les hétérodoxes: il est malgré tout reconnu valide par l'Eglise orthodoxe.

La question de la validité des sacrements de pénitence et de l'onction d'huile est dogmatiquement très importante, mais elle n'a guère d'applications pratiques: en effet, puisque selon l'usage de l'orthodoxie, ils sont répétés, la reconnaissance de leur validité dans les autres confessions ne se pose pas lorsqu'on reçoit des hétérodoxes dans l'Eglise. De la part des orthodoxes il ne devrait y avoir aucune objection à juger de la validité de ces sacrements selon les critères qui définissent la validité de la chrismation et de l'ordination; par conséquent, dans les Eglises qui ont conservé sans interruption la succession des ordinations épiscopales, ces sacrements, célébrés par des évêques et par des prêtres, peuvent être reconnus comme valides et porteurs de grâce.

Pour ce qui est du mariage, les choses sont plus complexes dans l'Eglise catholique, mais non dans les anciennes Eglises d'Orient où il est célébré en observant les conditions dogmatiques fondamentales, celles qui sont reconnues comme indispensables dans l'Eglise orthodoxe. Selon une opinion communément admise dans l'Eglise romaine, ce sont les mariés eux-mêmes qui accomplissent le sacrement par l'expression de leur accord pour contracter ce mariage; quant au prêtre, il ne fait que confirmer, par sa bénédiction, le mariage déjà accompli. Il prononce les paroles: "Ainsi, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point, et par ceci moi, par le pouvoir de l'Eglise catholique, je confirme le mariage contracté entre vous au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, Amen"⁹. Ces mots ne sont pas considérés par la théologie catholique comme une formule sacramentelle.

Cette théorie s'est élaborée dans la théologie occidentale dès le XIII^e siècle. Thomas d'Aquin écrit: "Il faut dire que le sacrement du mariage est formellement constitué par les paroles qui expriment le consentement ..., et non par la bénédiction du prêtre, qui est indispensable non au sacrement, mais à la pompe de la cérémonie"¹⁰. D.Scott affirmait la même chose: "Ceux qui se marient s'administrent eux-même le sacrement, ou bien réciproquement ou bien chacun pour soi"¹¹.

Cette théorie diverge visiblement de l'enseignement orthodoxe sur le sacrement du mariage, et cette divergence concerne l'essence même du mystère. Ce qui plaide en faveur de la reconnaissance du mariage dans l'Eglise catholique est qu'il est au moins considéré par les catholiques comme un sacrement; de plus il est béni par un prêtre, et bien que la bénédiction n'aie pas le statut d'une formule sacramentelle, elle fait toutefois partie intégrante du rituel. Pourtant à la question: y a-t-il ou non célébration d'un sacrement lors d'un mariage catholique, il est bien difficile d'apporter une réponse positive ferme.

IV.

La question de la validité du sacrement de l'Eucharistie dans les Eglises hétérodoxes revêt une signification exceptionnelle, car l'Eucharistie, c'est le cœur même de l'Eglise. Outre son importance doctrinale, cette question a dans la pratique une grande actualité: elle est largement débattue dans les publications théologiques contemporaines sur le thème de l'intercommunion, envisagée surtout d'un point de vue pastoral.

Pour autant que "seul un prêtre a le droit de proposer la coupe avec le Sang"¹², il est impensable que l'on puisse célébrer l'Eucharistie dans les Eglises qui n'ont pas un clergé porteur de grâce, dans les Eglises qui n'ont pas conservé la succession apostolique.

L'Eglise catholique romaine et les anciennes Eglises d'Orient ont sur l'Eucharistie un enseignement très proche des orthodoxes. Elles ont la même conception de l'essence de ce mystère: son caractère sacrificiel, la réalité ontologique du changement des dons eucharistiques en Corps et Sang du Christ. Ces Eglises professent en toute orthodoxie que le droit sacramentel de célébrer l'Eucharistie n'appartient qu'aux deux ordres supérieurs du clergé.

Mais dans l'Eglise catholique la pratique liturgique de la célébration de l'Eucharistie, ainsi que l'enseignement sur ce sacrement, souffrent de lacunes fondamentales. L'Eglise ancienne, dont la tradition est religieusement gardée dans l'orthodoxie, ne connaissait pas l'Eucharistie sous forme de pain azyme. L'Eglise ancienne communiait les fidèles aux Saints Mystères sous les deux espèces, et ne les privait pas, comme l'Eglise catholique de rite latin, du Sang du Christ.

Plus graves encore sont les changements apportés par l'Eglise romaine à l'anaphore: elle a supprimé l'épiclese (invocation de l'Esprit Saint) du Canon eucharistique, car, d'après la doctrine catholique, la formule sacramentelle du mystère est constituée des paroles de l'institution: "Prenez, mangez ...".

Les liturgistes orthodoxes ont émis l'idée que les dons de l'Eucharistie sont consacrés et changés non par une formule sacramentelle quelconque, mais par le Canon eucharistique tout entier¹³. Si les théologiens ont raison d'étendre la formule à tout le Canon eucharistique, il n'en demeure pas moins vrai que l'épiclese fait partie intégrante de l'anaphore, et la tradition dans l'orthodoxie a lié à l'épiclese le moment du changement des dons eucharistiques en Sang et Corps du Christ.

L'omission de l'épiclese (qui a indubitablement existé dans toutes les liturgies anciennes de l'Occident) fait que la conscience orthodoxe accepte difficilement de reconnaître la validité de l'Eucharistie dans l'Eglise catholique romaine. Un témoignage indirect de ce que l'omission de l'épiclese est une innovation donné par le fait que l'Eglise vieille-catholique a rétabli l'invocation du Saint Esprit dans la célébration de l'anaphore; pourtant, elle s'est séparée de Rome pour de tout autres motifs que d'éventuelles divergences dans le dogme de l'eucharistie ou sa pratique liturgique, et, de plus, elle continue de rapporter le changement des Saints Dons aux paroles de l'institution.

En ce qui concerne les anaphores dans les anciennes Eglises d'Orient, elles sont en tous points semblables aux anaphores orthodoxes des liturgies de Saint Basile le Grand ou de Saint Jean Chrysostome. Leurs différences ne sont que d'ordre textuel ou rituel et ne portent en rien atteinte aux éléments dogmatiquement importants du Canon eucharistique. Cela est pleinement vrai en ce qui concerne l'invocation du Saint Esprit.

Lors de la célébration de la liturgie dans l'Eglise jacobite, le prêtre, après avoir prononcé les paroles de l'institution, prie pour que soit envoyé sur les dons offerts de l'Esprit Saint "...qui est apparu sur le Jourdain sous l'aspect d'une colombe, et dans une demeure de Sion sous l'aspect de langues de feu entends, Seigneur, sois-nous miséricordieux et aie pitié de nous ... ainsi donc, dispose et fais de ce pain ton Corps vivifiant, Corps de salut, Corps du Christ notre Dieu

L'épîclèse de la liturgie copte se présente ainsi: "Nous Te prions, Christ notre Dieu, nous tes serviteurs pécheurs et indignes, et nous Te supplions: par la bénédiction de Ta bonté, que Ton Esprit Saint descende sur nous et sur ces dons offerts, sanctifie-les et fais-les Saints Dons pour Tes saints"¹⁵.

Et voici le texte de l'épîclèse de l'Eglise arménienne: "Nous nous prosternons, nous Te prions et nous te supplions, Dieu bon: envoie sur nous et sur cette offrande ici présentée Ton Saint Esprit coéternel"¹⁶.

La conservation de tous ces éléments essentiels du Canon eucharistique dans l'anaphore des Eglises anciennes d'Orient permet à la théologie orthodoxe d'assurer pleinement que le sacrement de l'Eucharistie célébré dans ces confessions est valide.

Toutefois la reconnaissance mutuelle de la validité du sacrement de l'Eucharistie n'aplanit pas tous les obstacles sur la voie qui mène à la pleine communion. Même dans l'Eglise orthodoxe, parmi ceux qui communient au Sang et au Corps du Christ, tous ne reçoivent pas les Saints Mystères "pour la guérison du corps et de l'âme". Il existe indubitablement la possibilité de communier "pour le jugement ou la condamnation", ou de telle façon que l'action des Saints Mystères est limitée à cause de la résistance de la libre volonté du communiant, empoisonnée par les miasmes du péché. Dans les Eglises hétérodoxes, les erreurs dogmatiques de doctrine, les altérations de la structure même de la vie ecclésiale entraînent inévitablement des anomalies et des déformations dans la vie spirituelle des fidèles, et les privent de la possibilité d'acquérir la plénitude des dons du Saint Esprit qui abreuvant les Saints orthodoxes. C'est pourquoi, tout en reconnaissant la validité du mystère du changement des Saints Dons dans certaines Eglises hétérodoxes, l'Eglise orthodoxe sait que, chez elles, il n'y a pas et ne peut y avoir des gens qui communient "pour l'effacement et l'anéantissement de toutes les pensées mauvaises" (9^e prière avant la communion), même si les schismatiques ne communient pas toujours "pour le jugement et la condamnation".

En ce sens nous ne pouvons pas dire que la communion hétérodoxe est pleinement véridique. Le Métropolite (Patriarche) Serge a dit: "Nous ne pouvons participer à leur Eucharistie, ni eux à la nôtre ... donc, si nous ne partageons pas l'Eucharistie avec eux, une des deux parties ne célèbre pas la vraie Eucharistie. Il ne peut pas y avoir deux Eucharisties séparées, l'une et l'autre étant du Christ et l'une et l'autres vraies, comme il ne peut y avoir deux Christ ni deux Eglises"¹⁷.

C'est pourquoi, pour la conscience religieuse orthodoxe, ce qu'on appelle intercommunion - la communion au même calice alors que subsistent des différences dans la foi - est absolument irrecevable. Seule l'unité complète de la foi rend possible la communion eucharistique. Tout écart de ce principe signifierait que l'on s'abaisse au niveau d'un relativisme selon le monde et d'une indifférence envers la vérité. La vérité est détenue dans sa plénitude par l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique qui invite ses frères séparés à la recevoir.

Notes

- 1 Cité par *G.Florovsky*, Des frontières de l'Eglise, Pout'(1934).
- 2 Cfr. *Archimandrite Hilarion*, L'unité de l'Eglise et la conférence mondiale du christianisme, Sergiev Posad. (1917), pp.43-44.
- 3 *Florovsky*, op.cit.(1).
- 4 *Métropolitain Serge*, L'attitude de l'Eglise du Christ envers les communautés qui se sont éloignées d'elle, JMP (1931), no.3, p.5.
- 5 JMP (1931), no.2, p.7.
- 6 JMP (1931), no.4, p.7.
- 7 Cité d'après *N.Malinovsky*, Théologie dogmatique orthodoxe, Sergiev Posad 4 (1909), p.48.; cfr. aussi la note 1.
- 8 Cité d'après *V.C.Vertogradov*, Vers une solution au problème de l'Eglise anglicane; éd. du Patriarcat de Moscou, Moscou 1848, p.19.
- 8a Ibid., p.20.
- 9 *Malinovsky*, op.cit.(7), p.390, remarque 2.
- 10 Ibid., p.390, remarque 3.
- 11 Ibid., p.390, remarque 3.
- 12 St.Jean Chrysostome, Oeuvres, T. UP Sib., 1905, p.479.
- 13 Cfr. par ex. *Archimandrite Cyprien* (Kern), L'Eucharistie, Paris 1947, p.265, et aussi *N.D.Ouspensky*, La liturgie anglicane ("Les Vêpres du Seigneur") du point de vue orthodoxe, JMP (1962), no.9, p.19. Du même: L'Anaphore, Travaux theol. 13, p.138.
- 14 *Evêque Sophrone*, La vie des Jacobites de nos jours et leur liturgie, Seï (1876), p.III.
- 15 *Archimandrite Porphyre* (Ouspensky), La religion, la théologie et le rituel des chrétiens d'Egypte (Coptes), Seï (1856), p.140.
- 16 La liturgie de l'Eglise arménienne, Seï (1857).
- 17 *Metropolitain Serge*, op.cit.(4), no.4, p.7.

THE TEACHINGS OF THE SACRED CANONS ON THOSE WHO ARE NOT IN COMMUNION WITH THE CHURCH

+ Bartholomaios Archondonis, Constantinople

For us Christ was crucified, suffered death, was buried and raised from the dead in order to unify those who stood far apart from each other by establishing, as befits God, one baptism, one faith and one catholic and apostolic Church. This is the crowning of Christ's dwelling amongst men. This is the completion of that extreme and ineffable *κένωσις*. He who attempts - moved either by passion for an impious heresy or by any schismatic madness - to diminish or destroy this, opposes the economy of Christ, arms himself against common salvation and resists Christ's action; he would break kinship with Christ, separate himself from the sovereign body of the Church and place himself under the command of the adversary¹.

So tragic it is for one to be separated from the communion of the Church! Nevertheless, there have been many² throughout the centuries who dared to sever their communion with the Church and found themselves outside the bearer of divine grace. The ancient undivided Church regarded heretics and schismatics as being cut off from her body, "because the heretics consciously attacked the unity of the faith and the schismatics the unity of Church order. The unity, however, is the work of the Holy Spirit, and those who undermine it stand in opposition to the unifying operation of the Holy Spirit³, alongside with their positioning against the economy of Christ.

Apart from the cases of heretics and schismatics, the sacred canons also refer to separatists (*παρασυνάγωγοι*) and apostates, who were in effect cutting themselves off from the communion of the Church. In addition to these, there is also the category of those who never entered into the communion of the Church, i.e., those who were never baptised as Christians. I shall briefly deal here with all the above cases according to the sacred canons. Before I do this, however, I should like first to provide an answer to the question what is the meaning of *communion*.

According to Nicodim Milasch, the well-known Orthodox canonist, "the term *communion* (*communio*) signifies the sum total of all the rights in which the man who enters the Church becomes participant and especially when he becomes communicant of the sanctifying and saving means of the Church, the first of which should be the partaking of the immaculate sacrament of the Body and Blood of Christ"⁴.

Accordingly, it is natural that he who is proved to be unworthy of the benefits which he enjoys within the Church, should be removed from her and consequently be deprived of all these rights and benefits. Indeed, "the essence of any ecclesiastical penalty, whether it refers to a layman or a clergyman, is the exclusion from ecclesiastical communion"⁵. The ultimate cause, of course, of an ecclesiastical penalty is not any vindictiveness, but rather the edification and restoration of the sinner, within the bosom of the Church, i.e., the sinner's salvation.

The canons do not restrict the penalty only to those who committed the offence and as a consequence were cut off from the body of the Church, but apply it also to those who communicate with them, since they are considered to be as

guilty as the ones who committed the offences because they disregard and accuse of injustice the authority applying the penalty. This is expressed by c.2 of Antioch which demands that those who communicate with those who are excluded from communion should become themselves deprived of communion. Another example of the application of the same penalty on those who consent to and cooperate with heretics, is found in cc.1, 2 and 4 of the Third Ecumenical Council demanding the defrocking of the followers of Nestorius, even of those among the bishops who, having first condemned him at the Synod, later on joined him in his heretical views.

Generally speaking there are two kinds of excommunication. The first one, which is of a milder character, entails deprivation from participation in the sacrament of Eucharist for a certain period of time. The second kind, usually called "the great excommunication" or "the anathema", entails complete removal from the body of the Church. These kinds of excommunication are applicable to both clergy and laity.

a) Heretics

By and large, heretics come from those groups of people who are excessively strict or fanatical, and who, being influenced by non-Christian factors, attempt to distort the lenient and philanthropic attitude of the Christian Church⁶; they also come from those who exhibit a spirit of curiosity and obstinence and aim at full knowledge of God through penetration into God's mysteries.

The ancients, according to St. Basil the Great⁷, applied the term *heretic* to those who were completely cut off and alienated from the faith. Generally speaking it is the Church's right to judge which false doctrine (κακὸς δόξισμα) should be regarded as true heresy. C. 6 of the Second Ecumenical and c.15 of the First/Second Council characterize as a heresy that false doctrine which was expressively declared to be such and was condemned by the synods and the Fathers of the Church⁸.

C. 1 alone of the Second Ecumenical Council which anathematized the heresies under the Emperors Constantius, Julian and Valens, mentions the Eunomians or Eudoxians, the Semi-Arians or Pneumato-machians, the Sabellians, the Marcellians, the Photinians and the Apollinarians, all of whom in one way or another distorted the authentic teaching of the First Ecumenical Council concerning the Holy Trinity with negative consequences for the unity of the Church. This canon is indicative of the multitude of heresies existing at that time.

In spite of the fact that cc.46 and 68 of the Apostolic Canons clearly and expressly reject the authenticity of the baptism of heretics and apply severe penalties on clergy who recognize it, nevertheless decisions and canons of Ecumenical Councils (e.g., c.7 of the Second Ecumenical council and c.95 of the Council in Trullo) as well as of other local synods (e.g., the Synod of Carthage which accepts the baptism of the returning Donatists) are lenient on this matter and classify the heretics returning to the Church into three categories: (a) those who are to be (re)baptised; (b) those who are received by chrismation and signing of an appropriate *libellus*; and (c) those who are received by the simple signing of such a *libellus*. This triple division mentioned in the above mentioned c.95 of the Council in Trullo already appears in a fifth century letter sent by Timothy to John (both presbyters in Constantinople) and entitled "on the distinction of those who come forth to our immaculate faith"⁹.

It should be noted, however, that in the course of her history, the Church did not always follow a uniform pattern in dealing with baptism performed outside her boundaries, since her attitude moved between lenience and ecclesiastical economy on the one hand and strictness and exactness on the other - the latter attitude leading unquestionably, indispensably and unnecessarily to (re)baptism (especially in cases of self-defence against heterodox proselytism) of those coming back to Orthodoxy.

Generally speaking the Church, through pastoral discrimination, applied on the same heretics, on the one hand the canonical exactness (*ἀκριβεία*) in order to prevent ecclesiastical disruption, and on the other hand ecclesiastical economy (*οἰκονομία*) in order to heal already accomplished disruption.

The whole matter concerning the Orthodox attitude towards heterodox baptism is today of central importance not only because of inter-Church relations, but also because of the well known text known as *B.E.M.* of the World Council of Churches.

This subject - as to whether or not non-Orthodox baptism can be accepted - is so basic and crucial that at the recent (June 1985) Inter-Orthodox Boston Symposium on *B.E.M.*, it was stressed by Orthodox theologians that a lot of self-criticism is required on this subject, and also that the Orthodox Church should clearly define the basic criteria pertaining to the authenticity of non-Orthodox baptism¹⁰.

Returning now to the severity of the ancient canons, I should also mention c.46 of the Apostolic Canons which threatens with deposition those bishops and presbyters who accepted heretical baptism or sacrifice.

Similarly the canons also reject the *ordination* of heretics (c.68 of the Apostolic Canons, etc.); according to the commentators, whichever rites and performed by heretics are *common* and empty of any grace or sanctifying power, because the heretics have no priesthood.

Besides, a heretic is never accepted as a credible witness against a bishop (c.75 of the Apostolic Canons), just as any accusation of his against a bishop, in relation to ecclesiastical matters, is never acceptable (c.6 of the Second Ecumenical Council).

Other canons, as for instance c.45 of the Apostolic Canons and c.33 of Laodicea, prohibit sharing in prayer with heretics. The latter of the two includes in the prohibition concerning prayer in common also the schismatics, without envisaging any penalties for the transgressors; the former one (c.45 of the Apostolic Canons) excommunicates those who simply engage in prayer in common and deposes those allowing heretics to perform as clerics¹¹.

b) Schismatics and Separatists (παρὰ συνάγωγαι)

According to St. Basil the Great (c.1) the ancients used the term *schism* for those who quarrelled among themselves on certain ecclesiastical issues and solvable matters. Whatever the cause of the schism, the result of it is always a separation from the unity of the Church by the establishment of a separate religious community.

On the whole, schismatics are punished equally severely as the heretics (see for example canons of the Council of Carthage). St. Augustine¹² says that "there is no schism which does not first produce a heresy in order to justify its separation from the Church". In his question on chapter 13 of the Gospel of Matthew 47

he says: "A schism which perpetuates its evil existence becomes a heresy or is brought down to the level of heresy, although the schismatics are made such not by a difference in faith but by a loss of the fellowship of communion"²³.

Nevertheless, we do find in some areas of canonical teaching of the Church an attitude more lenient towards schismatics than towards heretics, because, as St. Basil the Great says in his c.1, the schismatics "still belong to the Church". Thus, St. Basil institutes that the baptism of schismatics should be accepted *κατ' οἰκονομίαν* because some Fathers from Asia regarded it as commendable; according to the interpretation of the Rudder, this baptism "does not involve any complete departure from faith"; the same Rudder observes that the Fathers "exercised condescension and economy in the case of all schismatics" (as far as their baptism was concerned)²⁴.

More specifically the so-called First/Second Council, having in view the schismatic tendencies of the Ignatians, through many of its canons (12,13,14,15) dealt with schisms and separations (*παρασυνάγωγοι*) of clergy against their own bishops and ordered that clergy who exhibit such behaviour together with those who agree with them, should be deposed; while those of the laity who become their followers should be excommunicated as breaking up the body of Christ. On the contrary, those who abstain from a communion with the bishop, even before his condemnation by a synod on account of his heretical preaching and teaching already condemned by the holy synods and Fathers, not only they escape punishment but also enjoy the honor which is proper to all Orthodox (c.15). It should be stressed here, because of the excessive attitude of some, that the alleged heresy of the bishop should be clearly condemned by the Holy Synod and Fathers.

C. 6 of the Second Ecumenical Council speaks also against those who separate themselves from their own bishops, numbering those who stand apart from and conspire against their canonical bishops among the heretics, even if they happen to retain their integrity in the faith. This is justly so, since those who behave in this way cut themselves off from the eucharistic community, which is episcopocentric, and set up their own altar.

We have seen what the First/Second Council said for the *παρασυνάγωγοι* alongside with the schismatics, St. Basil the Great, in his c.1, applies the name *παρασυνάγωγοι* to rebellious presbyters and bishops, who, having been punished for canonical transgressions, did not obey the decision of the Church, but continued to perform their priestly and episcopal functions, misleading some of the faithful who cut off themselves from the Catholic Church. These *παρασυνάγωγοι* are received back when they repent and return to the communion of the Church without any other procedure; those of them who belonged to the clergy are accepted into their own order and office as they held previously.

Later on, Dositheos of Jerusalem, adopting a more severe attitude, says that a separatist movement (*παρασυνάγωγοι*) is a kind of schism without heresy²⁵.

c) Pagans and Jews

Quite different, of course, is the category of those among the non-communicants with the Church who never had had any relation with the Christi-

an faith or the Church, namely the unbelievers who completely reject the incarnate economy of the Divine Logos.

The canons¹⁶ make special reference to Jews, prohibiting intermarriage with them, eating their unleavened bread, receiving medical service from them, bathing with them in public baths, fasting and celebrating Easter with them; the canons threaten with deposition those among the clergy and with excommunication those of the laity who do not comply with the above prohibitions.

C. 8 of the Seventh Ecumenical Council - having in view, most certainly, the Edict of Emperor Leo III the Isaurian (717-741), issued in 722, through which the Jews were compelled to accept Christianity - refers to those among the Jews who, pretending to be christianized, were, in fact rejecting and mocking Christ. This canon orders also that such persons "should not be accepted to communion, nor to prayer, nor to the Church ... nor to have their children baptised" except when they return out of true faith and confess with all their heart.

d) The Excommunicated

In cases of "excessive evil", i.e., in cases of grave canonical transgressions, the canons cut off completely the offenders from the body of the Church.

Thus, for instance, those who apostatize willingly, rejecting Christian faith and accepting another non-Christian religion, or atheism, if they repent and return to the Church, they are excluded from divine communion for life; they are allowed to partake of the immaculate sacrament of the Body and Blood of Christ only on the last moments of their life.

However, the canons which were issued during the period of persecutions are more lenient because of the violence which was exercised upon these apostates. Such canons referring to apostates are the following: c.62 of the Apostolic Canons, c.11 of the First Ecumenical Council, cc. 1 and 2 of Ancyra, c.73 of St. Basil the Great, c.2 of St. Gregory of Nyssa and almost all the canons of St. Peter of Alexandria.

Furthermore concerning the simoniacs, both ordaining and those ordained, in spite of the basic principle which on the basis of Holy Scripture is articulated by c.25 of the Apostolic Canons - i.e., the principle "you shall not judge twice on the same matter" -, cc.29 and 30 of the Apostolic Canons envisage not only the deposition but also complete excommunication from the Church.

e) Persons who wilfully and officially go out of the Church's Communion

There have always been in the Church those who become Christians by baptism but since then remained Christians not only in name and on paper. They have never been conscious and active members of the Church.

Nevertheless, there are cases today where Christians demand, for various reasons, to leave the Church, and join another dogma or religion, or even atheism.

The canons do not mention this category. It is however a *de facto* case that the Church cannot ignore. There is already a bibliography on this question¹⁷.

By way of summarizing all the above, we could say that the ancient canons are sufficiently severe concerning the subject of ecclesiastical communion, without, of course, excluding the application of the principle of economy.

Of course, these canons could not have referred to later heresies or schisms or to later divisions of the Church. However, these divisions are a fact today and the Orthodox Church is in contact and dialogue, seeking ultimately sacramental communion. It should be noted, of course, that we Orthodox understand this aim of *communicatio in sacris* only as a consequence and the final step, as constituting expression of identity of faith, but never actually as a means leading to it.

It should perhaps be said by way of concluding that in view of the bilateral and multilateral theological dialogues going on, a spirit of objective and impartial sensitivity is required from all the participants, since the aim is the union of the Christians on the unchanged faith and order of the undivided one, holy, catholic and apostolic Church.

Notes

1 *St. Photius*, Homilies, 16, 162.

2 *The Rudder*, referring to the emperors Constantius, Julian and Valens says: "These three emperors persecuted the Church for forty years so that at the end only a few saints remained orthodox to reprove heresies" (in Greek), ed. 1957, p.155. St.Basil the Great expresses the relevant situation of his times in the following terms: "Love fainted away, as well as the sound teaching of the fathers; shipwrecks of faith are frequent; pious tongues keep silent..." (Epistle 164, 2).

3 *Th.Zissis*, The action of the Holy Spirit in the Church, in: *J.Anastasiou*, The Holy Spirit (in Greek), Thessalonica 1971, p.196.

4 *N.Milasch*, The Ecclesiastical Law of the Eastern Orthodox Church (in Greek), Athens 1906, p.707.

5 *Milasch*, op.cit.(4), p.708.

6 *J.J.Kotsonis*, Problems of "Ecclesiastical Economy" (in Greek), Athens 1957, p.6.

7 C.1.

8 *C.Rallis*, Penal Law (in Greek), Athens 1907, p.314.

9 Τρεῖς τάξεις εὐρίσκουμεν τῶν προσερχομένων τῇ αἰγίᾳ τοῦ θεοῦ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ. Καὶ πρώτη μὲν τάξις ἐστὶ τῶν δεομένων τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Δευτέρα δὲ τῶν μὴ βαπτισμένων, χρισμένων δὲ μύρω τῷ ἁγίῳ. Καὶ τρίτη τῶν μήτε βαπτισμένων μήτε χρισμένων, ἀλλὰ μόνον ἀναθεματίζόντων τὴν ἰδίαν καὶ πᾶσαν ἄλλαν αἵρεσιν. (P.G. 86, 12-13).

10 *Episkepsis*, no.339 (1.7.1985), (Greek edition), pp.10-11.

11 As is well known, these canons are often cited by those who oppose prayer in common between Orthodox and heterodox in the context of the contemporary ecumenical dialogue.

12 Epistle 101, in: *The Rudder*, op.cit.(2), p.589., n.1.

13 Quæstionum septemdecim in Matthæum, I, 13 et passim.

14 *The Rudder*, op.cit.(2), Comment on Canon 1 of St.Basil the Great, p.589.

15 *History of the Patriarchs of Jerusalem* (in Greek), Bucharest 1715, p.968.

16 Cc.7 and 70 of the Apostolic Canons, c.14 of the Fourth Ecumenical Council, c.11 of the Council in Trullo, c.1 of Antioch, c.37 of Laodicea.

17 See, for example, the recent work: *Austritt aus der Kirche - Sortie de l'église*. Publie par *L.Carten*, Fribourg 1982, Editions universitaires, p.323.

Richard P o t z, Wien

Zu den Schlüsselbegriffen des 2. Vatikanums zählt ohne Zweifel "communio", ein Begriff, der besonders für die nach dem Konzil anhebende rechtstheologische Grundsatzdiskussion von großer Bedeutung war. Dietrich Pirson hat vor kurzem darauf hingewiesen, daß, obwohl ein breites Spektrum der Meinungen vorhanden ist, man immer wieder auf diesen Begriff stößt, der offenbar als weitgehend geeignet akzeptiert wird, um die neuen Tendenzen auf einen Nenner zu bringen¹.

Als zentraler ekklesiologischer Begriff umfaßt communio eine Vielzahl von Relationen von der vertikalen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen bis zur Gemeinschaft aller Menschen, die zum Heile berufen sind. Es sei hier nur an die umfangreiche Untersuchung von Oskar Saier aus dem Jahre 1973 erinnert².

Aufgabe dieses Beitrages ist es nun, einen Aspekt dieser communio-Ekklesiologie mit seinen kirchenrechtlichen Implikationen herauszuheben, nämlich die communio interecclesialis, also die zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften³ bestehende communio non plena.

Ehe ich jedoch auf die communio interecclesialis - also den vom Ärgernis der Trennung bestimmten Bereich der communio - im besonderen zu sprechen komme, seien einige allgemeine Bemerkungen zur Entwicklung der communio-Ekklesiologie und ihrer kirchenrechtlichen Konsequenzen vorangestellt.

1. Die Grundlagen der Communio-Ekklesiologie

Sowohl Paul VI. als auch Johannes Paul II. haben die Bedeutung der communio-Ekklesiologie für die Neukodifikation des Kirchenrechts immer wieder herausgestellt. Johannes Paul II. hat in "Sacrae disciplinae leges" den lateinischen Kodex als "Bemühen, die konziliare Ekklesiologie in die kanonistische Sprache zu übersetzen" bezeichnet und unter den Elementen, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen, die Lehre hervorgehoben, die die Kirche als communio ausweist.

Es sind sich nun alle Kommentatoren des neuen Kodex darüber einig, daß er ein Nebeneinander von zwei Kirchenbildern enthält. Neben der vom 2. Vatikanum wiederentdeckten communio-Ekklesiologie findet sich auch die traditionelle societas-perfecta-Lehre als Basis vieler Bestimmungen. Bei der Begründung dieser Zweischichtigkeit zeigen sich zwei unterschiedliche Auffassungen.

Für die einen dokumentiert der CIC 1983 damit den Charakter einer Übergangslösung. Vertreter dieser Auffassung meinen, die Elemente der societas-Ekklesiologie im Kodex seien darauf zurückzuführen, daß die communio-Ekklesiologie in ihren rechtlichen Implikationen noch nicht tief genug ausgelotet sei. Für diese Autoren besteht trotz oder gerade wegen des neuen Kodex weiterhin die Aufgabe der Kanonistik "die communio-Ekklesiologie ausnahmslos in allen Bereichen und Bestimmungen der kirchlichen Rechtsordnung konsequent zur Geltung zu bringen" - so eine jüngst von Hubert Müller erhobene Forderung⁴.

Die andere Auffassung sieht das Weiterbestehen von Elementen der *societas*-Lehre durchaus als Konsequenz des 2. Vatikanums, da das Konzil die Kirche nicht nur als *communio* sondern auch als *societas* versteht. Bekanntlich spricht das Konzil von einer komplexen Wirklichkeit, die die unsichtbare wie die sichtbare Kirche umfaßt. Zur Darstellung dieser komplexen Wirklichkeit müsse man sich verschiedener Modelle bedienen. Auch der Begriff *communio* stelle nur eines dieser Modelle dar. Diese Auffassung vertritt Castillo Lara, wenn er den Vorwurf macht, es werde manchmal in exklusiver Weise das - im übrigen unvollkommen formulierte - Modell der *communio* bevorzugt und die hierarchische und juristische Dimension, die ein essentielles Element der sichtbaren Kirche ist, zurückgewiesen⁵.

Bemerkenswert an dieser Auffassung ist, daß dem Modell der *communio* die hierarchische und juristische Dimension der sichtbaren Kirche gegenübergestellt wird. Damit wird unausgesprochen die juristische Dimension als mit der *societas*-Ekklesiologie notwendig verbunden dargestellt. Man erhält geradezu den Eindruck, es seien juristische Sachzwänge, die zu einem Beibehalten von Elementen der *societas*-Lehre im neuen Kodex führen.

Es scheint mir notwendig, den Hintergrund dieser Überlegungen etwas aufzuhellen, um einerseits die aktuelle Situation der Lehre von der *communio* interecclesialis besser zu verstehen und andererseits die Möglichkeiten für eine kanonistische Weiterentwicklung auf dem Boden der *communio*-Ekklesiologie aufzuzeigen.

Zunächst ist festzuhalten, daß unbestritten die *societas*-Lehre ein besonders juristisch geprägtes Kirchenbild vermittelt; es wird daher aus gutem Grund von einer juristischen Ekklesiologie gesprochen. Der historische Hintergrund ist allgemein bekannt. Die *societas-perfecta*-Lehre sowie die mit ihr verbundene spezifische Rechtsordnung, das *Ius publicum ecclesiasticum*, sind aus der apologetischen Haltung der Kirche in der späten Neuzeit entstanden. Sie wurzeln in der doppelten Frontstellung des neuzeitlichen Katholizismus gegenüber Reformation und absolutem Staat und sind das konsequente Ergebnis der Übertragung neuzeitlichen Anstaltsdenkens auf die Kirche.

Der Herausforderung durch die Betonung der *ecclesia invisibilis* durch die Reformation und durch den Allzuständigkeitsanspruch des neuzeitlichen Staates begegnete die Kirche mit dem Konzept einer *societas hierarchica*, die als *societas perfecta* in sich geschlossen rechtlich durchgebildet ist und sich mit klaren Mitgliedschaftsregeln von anderen *societates* abgrenzt. Als Grundlage diente die klassische Formulierung Bellarmins, wonach die Kirche ein "*coetus hominum*" sei "*ita visibilis et palpabilis ut est populi Romani vel regnum Galliae aut res publica Venetorum*," dessen Mitgliedschaft durch drei Elemente bestimmt sei, durch Taufe, Glaube und Anerkennung der Hierarchie.

Dieser Ansatz wurde nun - allerdings immer noch im Rahmen der *societas*-Ekklesiologie - anders akzentuiert und weitergebildet durch den CIC 1917. Dort heißt es in c.87: Durch die Taufe wird ein Mensch Person in der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, soweit nicht bezüglich der Rechte ein *obex* besteht, der die kirchliche Gemeinschaft hindert, oder eine von der Kirche verhängte Zensur.

Die Erfüllung der Pflichten erscheint darin unteilbar, nur wer die Pflichten voll erfüllt, genießt auch die Rechte in der Kirche. Wer auch nur eine der in der Bellarmin'schen Definition enthaltenen Mitgliedschaftspflichten nicht erfüllt, genießt nicht die fundamentalen sich aus der Taufe ergebenden Rechte. Darin ist

nun insofern eine Weiterentwicklung enthalten, als die Taufe die Mitgliedschaft in der Kirche, juristisch als Personsein in der Kirche formuliert, begründet, und nicht erst Taufe plus Glaube plus Anerkennung der Hierarchie.

Da aber die katholische Kirche mit der in c. 87 genannten Kirche Christi gleichgesetzt wurde, bedurfte es einer rechtlichen Fiktion, durch die die nichtkatholischen Christen zu Mitgliedern der katholischen Kirche wurden. Das ergab die Gleichbehandlung von Apostaten, Häretikern und Schismatikern, die zwar durch die Taufe Mitglieder der Kirche geworden waren, aber mangels der Erfüllung ihrer Pflichten unterschiedslos der Rechte in der Kirche nicht teilhaftig wurden.

Einen weiteren Schritt - noch immer auf dem Boden der *societas*-Lehre - geht Pius XII. in seinem Rundschreiben "*Mystici Corporis Christi*" von 1943. Hier heißt es: "*In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.*"⁶

Für die Kirchenzugehörigkeit bedeutet dies den Übergang von der rechtlich bestimmten Mitgliedschaft zur theologisch bestimmten Gliedschaft im *Corpus Christi Mysticum*. Durch die Gleichsetzung des mystischen Leibes Christi mit der katholischen Kirche bleibt die Einheitlichkeit in der Zuordnung jedoch erhalten. Den Nichtkatholiken wird ein *votum ecclesiae* unterstellt, die juristische Fiktion wird durch eine psychologische abgelöst. Konsequenterweise bleibt auch die prinzipielle Gleichbehandlung von Schisma, Häresie und Apostasie erhalten, die allesamt "*natura sua*" eine Trennung vom *Corpus Ecclesiae* bedeuten.

Trotzdem ergaben sich aus "*Mystici Corporis Christi*" zwei Anhaltspunkte für eine Weiterentwicklung der Doktrin. Da war einmal das kleine Wort "*reapse*", und dann waren noch die auf die zukünftige Einheit der Kirche bezogenen Schlußworte des Rundschreibens, wo von dem eigenen Vaterhaus, in das die Nichtkatholiken zurückkehren, die Rede ist.

Mörsdorf weist einmal in einer Anmerkung darauf hin, daß das Wort *reapse* erst durch einen Stilisten in den Text des Rundschreibens gekommen sein soll⁷; aber warum soll sich der Heilige Geist nicht eines lateinischen Stilisten bedienen. Wie dem auch sei, der Schluß, der aus "*reapse*" gezogen wurde, etwa durch Augustin Bea in "*L'unione dei Christiani*" 1962, war, daß das Rundschreiben, ebenso wie bereits c. 87 CIC 1917, nur Aussagen über die volle Zugehörigkeit zur Kirche mache, es darüber hinaus aber völlig offen lasse, ob es daneben noch Formen abgestufter Gliedschaft gebe⁸.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß im Jahr, in dem die Lehre von der Kirchengliedschaft ihre letzte Ausformung vor dem 2. Vatikanum erhalten hatte, also 1943, der berühmte Aufsatz von Hertling über die *communio*-Verfassung der frühen Kirche erschien, der dann später so entscheidend für die Wiederentdeckung der *communio*-Verfassung der Kirche war⁹.

Die durch "*Mystici Corporis Christi*" in Gang gesetzte lebhafte Diskussion um das kirchliche Gliedschaftsrecht bestimmte anfangs noch die Beratungen des Konzils.

In einer immer wieder zitierten Bestandsaufnahme am Vorabend der Konzilsberatungen stellte Heribert Schaaf drei Auffassungen einander gegenüber¹⁰. Die erste ist die am Text von "*Mystici Corporis Christi*" ausgerichtete Lehre, die aufgrund von zwei positiven und zwei negativen Voraussetzungen nach dem Schema "alles oder nichts" Kirchengliedschaft bestimmt. Die zweite beruht auf

der Unterscheidung von konstitutioneller und tätiger Mitgliedschaft, wie sie von Mörsdorf aufgrund der Formulierung des c. 87 CIC 1917 aufgestellt wurde. Es war dies der bedeutsamste Versuch gewesen, noch im Rahmen der *societas*-Lehre das starre entweder-oder-Schema des traditionellen Mitgliedschaftsdenkens zu überwinden. Die dritte Auffassung wurde von Schauf folgendermaßen umschrieben: Kirchengliedschaft ist gestuft und kommt gestuft vor ... echte Glieder, wenn auch minderen Ranges, sind alle Getauften, wenigstens solange sie den übernatürlichen Glauben besitzen und bekennen.

Soweit also die dem Konzil vorliegenden Auffassungen. Die Schemata von 1962 und 1963 blieben zunächst den Formulierungen von "Mystici Corporis Christi" verhaftet und entsprachen der ersten von Schauf zitierten Lehre. 1964 kam es dann zum entscheidenden Durchbruch der *communio*-Ekklesiologie am Konzil¹¹. Der Endtext der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* vermeidet den Begriff *membrum* zur Darstellung der Kirchenzugehörigkeit. An die Stelle des mißverständlichen *reapse incorporantur* des Schemas von 1962 trat das *plene incorporantur*, und als weiteres Element wurde der Beschreibung der Kirchenzugehörigkeit das "Spiritus Christi habentes" hinzugefügt, woran sich später eine kanonistische Kontroverse knüpfte, die uns noch kurz beschäftigen wird. Damit war der Weg frei für eine neue Sicht des Verhältnisses zu den getrennten Christen, vor allem aber auch zu den Gemeinschaften, in denen sie leben.

Der für die neuzeitliche Ekklesiologie typische Zusammenhang von Kirchenbegriff und Kirchenzugehörigkeit wird auch durch das 2. Vatikanum aufrechterhalten. Das Aufgeben des gliedschaftsrechtlichen Denkens zugunsten des Modells der gestuften *communio* findet seine Absicherung durch das vielzitierte Abgehen von der totalen Identifizierung der katholischen Kirche mit der Kirche Christi in der Formulierung: "Haec Ecclesia subsistit in Ecclesia Catholica" anstatt des ursprünglich vorgesehenen "... est Ecclesia Catholica".

Die in Art.14 *Lumen Gentium* angesprochene *plena communio* läßt nun Raum für eine Vielfalt von Abstufungen und für die damit verbundene Dynamik im Verhältnis zu den anderen Kirchen. Art. 15 *Lumen Gentium* beginnt dementsprechend auch mit den Worten: "Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden" und weiters "... ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente (sc. als die Taufe) in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften."

Darauf aufbauend konkretisiert das Ökumenismus-Dekret drei allgemeine Stufen der *communio*:

- 1) Der Glaube an Christus

- 2) Der Glaube an die Erlösung im menschengewordenen Gottessohn, an die Dreifaltigkeit und an die kommende erlöste Welt

- 3) Der Glaube an die kirchenstiftende Kraft des Wortes Gottes.

Weitere Differenzierungen erfolgen dann in Hinblick auf bestimmte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Wie bekannt hat das Konzil in diesem Zusammenhang an vielen Stellen die besondere Nähe zu den orthodoxen Kirchen festgestellt. Im dritten Kapitel des Ökumenismus-Dekrets Nr.14 bis 19 wird eine ausführliche "besondere Betrachtung der orientalischen Kirchen" gepflogen. Herausgehoben ist dabei, daß diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis

heute mit der katholischen Kirche verbunden sind. Weiters erklärt das Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Es wird damit für die orientalischen Christen in besonderer Weise herausgestellt, daß sie in einer dann auch vom katholischen Kirchenrecht zu berücksichtigenden Weise Mitglieder ihrer Kirchen sind.

Die besondere Betrachtung der orientalischen Kirchen schließt das Ökumenismus-Dekret mit dem schönen Bild des Konzils von Florenz ab: Das Heilige Konzil hofft, daß die Wand, die die abendländische und die orientalische Kirche trennt, einmal hinweggenommen werde und schließlich nur eine einzige Wohnung sei, deren fester Eckstein Jesus Christus ist, der aus beiden eines machen wird."

Halten wir also fest: Mit der Anerkennung ekklesialer Qualität in den anderen Kirchen und der damit verbundenen Aufgabe der totalen Identifikation der Kirche Christi mit der katholischen Kirche wurde seitens des Konzils die entscheidende Grundlage für die Weiterentwicklung der Ökumene von katholischer Seite gelegt.

Für unseren Zusammenhang ist jedoch ein weiterer Aspekt der *communio*-Ekklesiologie wichtig, und zwar die Partikularkirchen-Ekklesiologie. Die Formel "in quibus et ex quibus" von Lumen Gentium 23,1 schuf die Grundlage für das Verständnis der Kirche als "*communio ecclesiarum*". Das Verständnis der Kirche als "*communio ecclesiarum*" und die sich daraus ergebende Stellung der Partikularkirchen wurde auch im Rahmen der Arbeiten der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen und in dieser Zeitschrift schon mehrfach besprochen¹².

So unbestritten die ekklesiologische Bedeutung dieser Aussagen ist, ist doch ist noch auf eine terminologische Schwierigkeit zu verweisen. Es findet sich in den Konzilsdekreten sowohl der Begriff "*Ecclesia particularis*"¹³ als auch "*Ecclesia localis*"¹⁴, im Ökumenismus-Dekret sogar durch ein "*seu*" verbunden. In der deutschen Übersetzung des CIC wird "*ecclesia particularis*" mit "Teilkirche" wiedergegeben, in den Übersetzungen der Konzilsdekrete findet man für "*ecclesia particularis*" sowohl Partikularkirche als auch Teilkirche.

Da die Übersetzung "Teilkirche" bei der Anwendung auf den ökumenischen Bereich zu Mißverständnissen Anlaß gibt, möchte ich in der Folge - und ohne mich weiter auf die terminologischen Unebenheiten der Konzilsdekrete weiter einzulassen - die Begriffe "Partikularkirche" bzw. "Ortskirche" verwenden, um deutlich zu machen, daß hier zwei Dimensionen *einer* ekklesiologischen Realität angesprochen sind, "in quibus et ex quibus" die Kirche besteht.

Es kann hier auf die Vielschichtigkeit der mit der Partikularkirchen-Ekklesiologie verbundenen Probleme nicht eingegangen werden. Es sei zunächst nur darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Kirche als *communio ecclesiarum* und die zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen bestehende *communio interecclesialis* nicht beziehungslos nebeneinandergestellt werden können. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage: *Wie ist das Kirche-Sein der anderen Kirchen im Rahmen der Relation Universalkirche - Partikularkirche einzuordnen?*

Soweit ein kurzer Überblick über die durch das Konzil geschaffenen Grundlagen der *communio-Ekklesiologie*. Sie wurde durch die Lehre sehr schnell rezipiert, wobei sich drei Betrachtungsebenen als bedeutsam herausstellten. Die Ebene der *communio fidelium*, auf der in unserem Zusammenhang die Frage der Kirchenzugehörigkeit zu relevieren ist. Zweitens die Ebene der *communio ecclesiarum*, auf der die Partikularkirchenverfassung unter der Einbeziehung der nichtkatholischen Kirchen zu überlegen ist. Und drittens die *communio hierarchica*, wo es v.a. darum geht, die Beziehung zu den nichtkatholischen Bischöfen zu klären.

a) Rechtliche Auswirkungen der *Communio-Ekklesiologie* bei W.Bertrams

Alle drei genannten Bereiche der *communio* haben also für unsere Fragestellung ihre Bedeutung. Der erste, der dem Thema der verschiedenen Grade der *communio* einen eigenen Beitrag widmete, war Wilhelm Bertrams im Jahre 1966¹⁵. Diese bis heute grundlegende Arbeit stellt zwei sich aus den Konzilsausagen über die *communio non plena* ergebende Fragen: Genießen nun getaufte Nichtkatholiken allgemeine Rechte in der Kirche? und: Üben akatholische Bischöfe wirksam *potestas sacra* aus?

Ausgehend von der durch den damals noch geltenden CIC 1917 gegebenen Rechtslage stellt Bertrams zunächst fest, daß der Genuß der Grundrechte der Getauften von der Erfüllung der Grundpflichten abhängt. Daran habe auch das Konzil nichts geändert, es habe jedoch eine Reihe von Elementen aufgezeigt, die die akatholischen Christen mit der katholischen Kirche gemeinsam haben. Soweit diese Elemente den Glauben und die - wenn auch nicht volle - Einheit der Kirche betreffen, soweit erfüllen die Betreffenden auch Grundpflichten. Und soweit sie diese Grundpflichten erfüllen, können sie als Träger von Grundrechten angesehen werden.

Dies gelte unbeschadet der Verpflichtung aller Getauften zum Bekenntnis des Glaubens und zur Einheit mit der katholischen Kirche. Nach dem Hinweis auf die Arbeit von Hertling, der nachgewiesen hatte, daß eine Abstufung der *communio* bereits der frühen Kirche bekannt war, schließt Bertrams mit folgender *conclusio* als Beantwortung der ersten von ihm gestellten Frage: Das 2.Vatikanum hat eine *communio* mit den akatholischen Christen anerkannt, zwar nicht *plena und perfecta*, sondern eine *communio*, die verschiedene Grade haben kann, und zwar so, daß die *communio* betreffend die übernatürlichen Güter jenes Ausmaß hat, wie das Glaubensbekenntnis und der Grad der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bei jenen bzw. bei ihren Glaubensgemeinschaften vorhanden ist¹⁶.

Die Beantwortung der zweiten Frage schließt Bertrams an diese Überlegungen an. Er geht dabei von der Einheit der *potestas episcopalis* aus, die drei Funktionen hat, das *munus sanctificandi*, *docendi* und *regendi*. Diese Fähigkeiten werden durch die Bischofskonsekration übertragen. Aus den Bestimmungen über die *communicatio in sacris* mit den getrennten Ostkirchen leitet er das Bestehen einer - wenn auch nicht vollen - *communio hierarchica* mit den Bischöfen dieser Kirchen ab. Die Einheit der bischöflichen Gewalt bringe es aber mit sich, daß diese *communio* nicht auf den liturgischen Bereich und die Verwaltung der

Sakramente beschränkt bleiben könne, diese unvollkommene Gemeinschaft schlosse daher auch die Leitung dieser Kirchen ein¹⁷.

Bertrams weist zwar dann darauf hin, daß er - in Anschluß an die *nota praevia* zu *Lumen Gentium* - auf die kanonistische Seite der Frage in Hinblick auf die Erlaubtheit und Gültigkeit der Ausübung der *potestas jurisdictionis* seitens der orthodoxen Bischöfe nicht eingehen wolle, aber er hat damit einen wichtigen Ansatz zur Beantwortung aufgezeigt.

Auf die Bewertung der nichtkatholischen Kirchen im Rahmen der Partikularkirchen-Ekklesiologie kommt Bertrams - soweit ich sehe - nicht ausdrücklich zu sprechen.

b) Die gegenwärtige Situation

In der Folgezeit waren es mehrere Vorgänge, die die weitere Entwicklung der *Communio*-Ekklesiologie und damit der Lehre von der *communio non plena* bestimmten. Da wäre zuerst die zunehmende rechtstheologische Reflexion zu nennen, die seit dem Beginn der Siebzigerjahre die Sensibilität für kanonistische Grundlagenforschung deutlich erhöhte und die - was zu hoffen ist - auch nach dem Inkrafttreten des neuen Kodex weiter vorangetrieben wird.

Ich möchte aber im folgenden zwei weitere Vorgänge herausheben, die - verlangsamen und beschleunigen - in verschiedener Weise auf die Entwicklung der *communio interecclesialis* eingewirkt haben. Daran anknüpfend seien einige Vorschläge gemacht, wie etwa eine auf der *communio*-Ekklesiologie basierende Kanonistik bei der Lösung anstehender Probleme Hilfestellung bieten könnte.

3. *Communio*-Ekklesiologie und Rechtskodifikation

Die mit dem Ende des Konzils einsetzende Arbeit an der Neukodifikation des Kirchenrechts brachte das Problem der Übersetzung der *communio*-Ekklesiologie in die kanonistische Sprache. Wie bereits eingangs erwähnt, stellte sich dabei heraus, daß eine einheitlich an der *communio*-Ekklesiologie ausgerichtete Kodifikation nicht bzw. noch nicht möglich war, zu sehr war und ist die herkömmliche Kirchenrechtstheorie mit den Strukturen der *societas*-Lehre verwoben¹⁸.

Hier mag auch die Diskussion um die verunglückte *Lex Ecclesiae Fundamentalis* eine Rolle spielen. Viele gewannen im Zuge der Erörterung der diversen Entwürfe die Überzeugung, daß das Problem einer rechtlich befriedigenden Kodifikation der *communio*-Ekklesiologie in all ihren Bereichen der Quadratur des Kreises gleichkomme. Der Weg der Diskussion bis zum CIC 1983 kann im einzelnen nicht weiter verfolgt werden. Die Tatsache, daß etwa im ersten Buch, aber auch teilweise im zweiten Buch des neuen Kodex die alte *societas*-Lehre zugrundegelegt ist, hat natürlich auch für unsere Fragestellung Konsequenzen.

An zwei Beispielen kann dies deutlich gemacht werden:

1) Die Interpretationsbestimmungen des neuen Kodex¹⁹ sind praktisch unverändert vom alten Kodex übernommen worden in der Meinung, es handle sich hierbei um zeitlos gültige rechtstheoretische Aussagen. Es wäre nun Aufgabe der Kanonistik aufzuzeigen, daß ein Auslegungskriterium wie etwa der *eigentliche Wortsinn* schon aus sprachtheoretischen Gründen nicht im Sinne eines normativ

vorgegebenen Kriteriums verstanden werden kann, sondern daß es notwendig ist, den Hintergrund jedes Auslegungsverfahrens durch die Darstellung der Vielfalt von Konkretisierungselementen, die sonst verdeckt und unreflektiert bleiben, hermeneutisch aufzuhellen.

Wenn der Papst den neuen Kodex mit dem Auftrag an das Kirchenrecht verbindet, an der Vervollkommnung der Kirche im Geist des Konzils zu arbeiten, dann bedeutet dies wohl folgendes: Der normative Gehalt der Bestimmungen des Kodex ist unter Zugrundelegung der Konzilsaussagen je zu bestimmen; nur so kann der Dynamik, die der Auftrag zur Vervollkommnung enthält, entsprochen werden.

Die Kanonistik könnte hier durch das Erstellen entsprechender Argumentationsregeln der Praxis bei der Gewinnung konkreter Auslegungskriterien behilflich sein. Auf unser Thema bezogen könnten solche Regeln verkürzt folgendermaßen lauten:

Jedes Gesetz ist in Hinblick auf die zukünftige Einheit der Kirchen zu interpretieren. Das heißt: Wer gegen eine Auslegung spricht, die zu einer Entfaltung der ökumenischen Beziehungen führt, trägt die Argumentationslast.

Als Beispiele für die Anwendung dieser Regel seien die Frage der Mitgliedschaft von Nichtkatholiken in katholischen kirchlichen Vereinigungen²⁰ und das Mischehenrecht²¹ genannt. Nach mehreren Veränderungen in den Entwürfen findet sich im Kodex keine diesbezügliche Regelung mehr, was in der Kanonistik in zweierlei Hinsicht (Mitgliedschaft bzw. Gaststatus) interpretiert wurde, wobei beide Interpretationen - soweit ich sehe - historisch-genetisch vorgehen. Das Ergebnis einer Anwendung der genannten ökumenischen Auslegungsregel wäre nun, daß die Möglichkeit der Mitgliedschaft gegeben ist, soweit nicht durch Partikularrecht, Statuten oder durch auf den konkreten Einzelfall sich beziehende Argumentation sich etwas anderes ergibt.

Gegenüber einer Auslegung, die zu dieser Entfaltung führt, kann man sich nicht auf Präjudizien berufen. Mit anderen Worten: Der Verweis auf die ständige Rechtsprechung darf nicht dazu führen, daß ökumenische Entwicklungen behindert werden.

Was immer für Rechte Angehörigen einer bestimmten Kirche, die sich noch nicht in plena communio mit der katholischen Kirche befindet, eingeräumt werden, sind auch auf die Angehörigen jener Kirchen auszudehnen, die im gleichen Grad der communio zur katholischen Kirche stehen. Wie eine derartige "Ökumenische Meistbegünstigungsklausel" aussehen könnte, zeigt c.844 § 3 CIC, der eine solche Lösung bereits für die Spendung der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung vorsieht, wo die Regelung für die orthodoxen Kirchen auf jene ausgedehnt wird, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles in der gleichen Lage sind wie diese.

2) Ein vieldiskutierter Komplex, in dem sowohl die alte *societas*-Lehre als auch die *communio*-Ekklesiologie ihren Niederschlag gefunden haben, sind die Grundpflichten und Grundrechte der Gläubigen. Obwohl entscheidende Verbesserungen festzustellen sind, ist die Begründung von Grundrechten in der Kirche immer noch von der *societas*-Lehre geprägt²².

Es wird das Grundrechtskonzept der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zum Ausgangspunkt genommen, das in den Grundrechten Garantien eines vorstaatlichen Freiheitsraumes gesehen und diese daher einseitig individualistisch überzogen hat. Aus der Unübertragbarkeit eines derartigen Grundrechtsverständnisses auf die Kirche wird für diese eine Vorrangigkeit der Grundpflichten abgeleitet. D.h. Grundrechte genießt nur der, der auch Grundpflichten erfüllt, da es keine vorkirchlichen Rechte des Gläubigen geben kann.

Nun sieht aber sowohl die ursprüngliche als auch die gegenwärtige Konzeption der Grundrechte anders aus. Ich möchte das hier nicht weiter ausführen, denn Paul Hinder hat in seinem ausgezeichneten Buch über die Grundrechte in der Kirche bereits dieses andere Grundrechtsverständnis auf die Kirche übertragen. Ich zitiere: "Grundrechte in der Kirche sind als rechtlich relevante institutionelle Ordnung zu verstehen, welche die grundlegenden ekklesialen Beziehungen kerygmatischer, sakramentaler und apostolischer Art so regelt, daß die *communio* und ihre Glieder die kirchlichen Grundvollzüge in Freiheit ausüben können."²³

Welche Folgerungen hätte ein auf der *communio*-Ekklesiologie beruhendes Grundrechtskonzept dieser Art für unsere Fragestellung?

Es würde bedeuten, daß nicht etwa - wie es noch Bertrams formulierte²⁴ - der Genuß der Grundrechte von der Erfüllung der Grundpflichten bestimmt wird. Daß in weiterer Konsequenz die verschiedenen Grade der *communio* mit den Angehörigen anderer Kirchen nicht so zu erklären sind, daß sie nur insofern als Träger von Grundrechten angesehen werden können, als sie die Grundpflichten zum Bekenntnis des Glaubens und zur Einheit mit der katholischen Kirche erfüllen.

Positiv formuliert bedeutet dies vielmehr, daß mit der Taufe für sie die Teilhabe an den drei *munera* und am Missionsauftrag der Kirche genauso gegeben ist wie ein Grundrecht auf brüderliche Begegnung, das in einem weiteren Grundrecht auf Partizipation konkretisiert wird. Nicht von der mangelnden Pflichterfüllung her sollte die Beschränkung der vollen - auch rechtlichen - Partizipation gesehen werden, sondern vom Grad der bereits bestehenden Gemeinschaft.

Es ist mehr als nur eine Frage der Perspektive, wenn man die Relation so sieht, daß mit der Taufe ein Grundrecht auf Partizipation entsteht, das dann notwendig - u.a. - die Verpflichtung zur Folge hat, daran mitzuwirken, daß das Maß der Einheit in der *communio* immer mehr zunimmt.

Dies bedeutet zunächst eine Einbeziehung der nichtkatholischen Christen in die Grundsatzbestimmung des c. 204 § 1, dann aber auch in die sich aus c. 96 ergebende Trägerschaft von Rechten und Pflichten dem jeweiligen Grad der *communio* entsprechend und damit auch prinzipiell in den Kreis der Adressaten der Grundrechte und Grundpflichten²⁵.

Wie man sich eine praktische Konsequenz dieser Überlegung vorstellen kann, zeigt sich am Beispiel der Reform des Mischehenrechtes, hier v.a. mit dem Übergang von der auf ein Ehehindernis bezogenen Dispens zur *licitia*. Zutreffend formuliert H. Heinemann: "Die konfessionsverschiedene Ehe ist damit nicht nur ein rechtliches, sondern im Entscheidenden ein theologisches Problem; in ihr zeigt sich die "*communio*", aber zugleich auch das Fehlen der "*plena communio*". Dies ist bei allen rechtlichen Aussagen und Folgerungen mitzudenken"²⁶. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings fraglich, ob die Normierung des c. 1125: "Eine solche Erlaubnis kann der Ordinarius gewähren, wenn ein gerechter

und vernünftiger Grund vorliegt" nicht noch zu sehr an der "Hindernis"-Struktur festhält und ob nicht eine Verlagerung der Argumentationslast vom Dispenswerber auf das für die Erteilung der *licentia* zuständige Organ eine adäquatere Lösung gewesen wäre.

Gerade für die Grundrechte hat zu gelten, was Remigiusz Sobanski generell als eine zentrale Funktion des Rechts bezeichnet, nämlich Faktor der Aktivierung der Gemeinschaft zu sein, in unserem Fall also der Aktivierung einer noch unvollkommenen Gemeinschaft, sei es im "großen" ekklesiologischen Rahmen, sei es in Hinblick auf die Ehe.

Es geht also um eine positive Bestimmung der nichtkatholischen Christen auf der Ebene der Christenrechte. Wie bereits oben erwähnt, wurde in *Lumen Gentium* den traditionellen Elementen der Kirchenzugehörigkeit die Wendung "*Spiritus Christi habentes*" vorangestellt. Im Zuge der Übersetzung der Konzilsaussagen in die kanonistische Sprache wurde diese Partizipialkonstruktion weggelassen (c. 205).

Der Hauptgrund dafür scheint mir zu sein, daß die Kodifikatoren hier so in den gliedschaftsrechtlichen Kategorien der *societas*-Ekklesiologie verfangen waren, daß sie sich nicht zu einer Positivierung - etwa in der von Hubert Müller vorgeschlagenen Weise²⁷ - aufraffen konnten.

Dies hat aber auch sein Gutes. Zu Recht weist Peter Krämer darauf hin, daß nach Ökumenismus-Dekret Art.2 die Wirksamkeit des Heiligen Geistes und damit auch der Geistbesitz als Voraussetzung in allen Graden der *communio* gegeben ist. Eine lineare Hinzufügung des "*Spiritus Christi habentes*" hätte in Hinblick auf die *communio non plena* zu mißverständlichen Interpretationen führen können²⁸.

Wenn also jemand in der Taufe wiedergeboren, im Besitz des Geistes Christi durch die Bande des Glaubensbekenntnisses und der Sakramente mit der katholischen Kirche verbunden ist, dann ist er primär als Träger von jenen Rechten anzusehen, die durch c. 204 § 1 angesprochen sind und nicht primär als jemand, der seine Pflichten nicht voll erfüllt.

Nur so kann die zentrale Aufgabe einer auf der *communio*-Ekklesiologie beruhenden kirchlichen Rechtsordnung erfüllt werden, die darin besteht - jetzt zitierte ich Dietrich Pirson -, "institutionelle Vorkehrungen zu treffen, damit *communio* als Wirkung des Heiligen Geistes entstehen kann."²⁹ Insoweit hat das Kirchenrecht seinen Anteil *ad aedificationem Ecclesiae*.

4. Ökumenischer Dialog und Kirchenrecht

Der zweite nachkonziliare Prozeß, der unmittelbar das Problem der *communio non plena* betroffen hat, zeigt sich in der Vielzahl der ökumenischen Dokumente, die als Ergebnis der Arbeiten zwischenkirchlicher Kommissionen vorliegen bzw. anläßlich der Begegnungen der Päpste v.a. mit den Häuptern der orthodoxen Kirchen, aber auch der anglikanischen Kirche veröffentlicht wurden.

Diese Kontakte, ihre Ergebnisse und deren kanonistische Konsequenzen sind Gegenstand einiger Beiträge in diesem Band. Ich möchte hier nur allgemein auf Probleme, die sich aufgrund dieser intensiven ökumenischen Arbeit auf den Ebenen der *communio hierarchica* und der *communio ecclesiarum* ergeben, eingehen.

Ich habe auf die grundlegende Bedeutung der Partikularkirchen (= Ortskirchen) - Ekklesiologie für die nachkonziliare Kirche und den neuen lateinischen

Kodex bereits hingewiesen. Die Partikularkirchen-Ekklesiologie wurde jedoch nur sehr spät und zögernd mit den in nicht voller Gemeinschaft stehenden Kirchen in Verbindung gebracht. Der Anlaß dafür war die sich aus den Dialogen mit den anderen Kirchen ergebende Notwendigkeit ekklesiologisch konkret zu werden.

Dies wird sehr schön deutlich an einem Bericht von Kardinal Ratzinger über Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, veröffentlicht in der internationalen katholischen Zeitschrift "Communio" 1983²⁰.

Ratzinger setzt sich dabei unter anderem kritisch mit einer Formulierung des Konsensdokumentes *Authority in the Church* auseinander, wo es heißt, das 2. Vatikanische Konzil erlaube die Aussage, daß einer außerhalb der Kommunion mit Rom stehenden Partikularkirche vom Standpunkt Roms aus nichts an ihrem Kirche-Sein fehle außer der Zugehörigkeit zur sichtbaren Manifestation der vollen christlichen communio.

Eine solche Behauptung berufe sich, so Ratzinger, zu Unrecht auf das Konzil, damit würde die Kircheneinheit zu einer entbehrlichen, wenn auch wünschenswerten Äußerlichkeit degradiert und der Charakter der Universalkirche zu einer bloß äußeren Darstellung abgewertet, die für die Konstitution des Eklesialen unerheblich ist.

Halten wir also zunächst fest, daß unbestritten davon ausgegangen werden kann, daß die Partikularkirchenverfassung auch die nicht in plena communio mit Rom stehenden Kirchen umfaßt. Die sich daran anschließende Frage, was die nichtkatholischen Kirchen in ihrer Qualität als Ortskirchen von den katholischen Partikularkirchen unterscheidet, scheint in der Lehre derzeit noch offen zu sein, denn es fehlt - so eine Formulierung Eugenio Coreccos - "eine klare Antwort auf folgende Frage: Kennzeichnen die Kategorien Universalkirche - Partikularkirche die Existenz zweier material unterschiedlicher kirchlicher Realitäten, die sich gegenseitig durchdringen (dies ist wohl die vom Konzil bewußt oder unbebewußt getroffene Lösung), oder sind sie vielmehr nur als zwei notwendige formale Dimensionen der einen Kirche Christi zu betrachten."²¹

Die Richtung, die Corecco in der Folge für einen "korrekten ekklesiologischen Annäherungsversuch" angibt, scheint mir richtig zu sein. Er postuliert eine "Ekklesiologie, die ihren einheitlichen Wurzelgrund in der einen Kirche Christi hat, welche sich gemäß der dialektischen, universal-partikularen Perspektive und - aus ökumenischer Sicht - gemäß dem je unterschiedlichen Grad der communio verwirklicht."²²

Meines Erachtens sollte dieser Ansatz - v.a. in Hinblick auf die orthodoxen Kirchen als die in quasi plena communio stehenden Schwesterkirchen - doch in die Richtung weiter verfolgt werden, ob in ihnen auch aus katholischer Sicht nicht die eine Kirche Christi in partikular-ortskirchlicher Perspektive verwirklicht ist. Hier ist ein offenes Feld für den zwischenkirchlichen Dialog, denn - so weit ich sehe - fehlt es derzeit an einer Verknüpfung dieser beiden ekklesiologischen Strukturen, der Partikular-bzw. Ortskirchen-Ekklesiologie einerseits und der spezifischen "Schwesterkirchen-Ekklesiologie" andererseits, wie sie v.a. in den Dialog-Dokumenten zu finden ist²³.

Wenn auch ekklesiologisch gesehen hier noch einiges offen ist, so sind zweifellos bereits jetzt wichtige kirchenrechtliche Konsequenzen sichtbar.

Dazu gleich ein Beispiel: Wenn man in den orthodoxen Kirchen als in quasi plena communio stehenden Kirchen eine Verwirklichung der einen Kirche Christi in ortskirchlich-schwesterkirchlicher Dimension sieht, dann hat das ent-

sprechende Konsequenzen für die Ausübung des *munus regendi* durch die in ihnen wirkenden Bischöfe. Auch hier wird man über den Ansatz von Bertrams hinausgehen können und die Zuständigkeit dieser Bischöfe für ihre Kirchen primär nicht von der Einheit der *potestas episcopalis* her zu begründen haben, sondern primär von der ortskirchlichen Qualität ihrer Kirchen her. In diesem Zusammenhang möchte ich auch an den Vortrag Hubert Müllers über das Verhältnis Partikularkirche - Bischof auf unserem letzten Kongreß in Freiburg erinnern. Er wies darauf hin, daß im Kodex 1983 in Konkretisierung der Ekklesiologie des 2. Vatikanums der "thematisch einschlägige Titel die signifikante Überschrift trägt: *De ecclesiis particularibus et de auctoritate in iisdem constituta*". Es wird damit - so weiter Müller - dem Bischof "von vornherein sein ekklesiologischer und rechtlicher Ort *innerhalb* der Gemeinschaft des Gottesvolkes zugewiesen." Damit wird die sakramentale Dimension des Bischofsamtes durch eine ekklesiologische ergänzt, m.a.W. "*ubi episcopus ibi ecclesia*" wird ergänzt durch "*ubi ecclesia ibi episcopus*"³⁴.

Was bedeuten diese Überlegungen nun für die Frage der *Ausübung von potestas regiminis durch orthodoxe Bischöfe*. Grundsätzlich läßt sich folgendes sagen: Soweit die *communio ecclesiarum* der Partikularkirchen reicht, soweit reicht die *communio hierarchica* ihrer Bischöfe. Mit anderen Worten: Die vom Konzil festgestellte und in der Folge auch in rechtlichen Normierungen konkretisierte Erlaubtheit bzw. Gültigkeit des Handelns orthodoxer Bischöfe wurzelt primär nicht in der sakramental vermittelten *communio hierarchica*. Die hauptsächlichste Begründung liegt vielmehr darin, daß sie an der Spitze von - wenn auch nicht in perfekter Weise - der *communio ecclesiarum* angehörenden Partikular-(Orts)kirchen stehen, in denen - wenn auch nicht vollkommen - die eine Kirche Christi verwirklicht ist.

Jedenfalls ist festzuhalten: *Die Relevanz der Ausübung von potestas regiminis seitens orthodoxer Bischöfe beruht aus der Sicht der katholischen Kirche auf der Erkenntnis des Kirche-Seins ihrer Ortskirchen und ist kein wie immer geartetes Zugeständnis durch die katholische Kirche.*

Der hier bestehende Vorbehalt bezieht sich aus katholischer Sicht auf die universalkirchliche Dimension, die auszuloten Sache des ökumenischen Dialoges ist³⁵.

Zum Abschluß meiner Überlegungen möchte ich mich des bereits erwähnten Bildes des Ökumenismus-Dekretes bedienen. Die Kirche Christi ist verwirklicht in der Katholischen Kirche, d.h. eine Wohnung im Hause, dessen Fundament Jesus Christus ist, wird durch die katholische Kirche bewohnt. Das Dekret weist zwar darauf hin, daß wir glauben, daß die ganze Fülle der Heilmittel einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, anvertraut wurde. Aber das sollte uns nicht dazu verführen, darüber zu richten, wer in welcher Wohnung dieses Hauses sonst noch wohnt bzw. wohnen darf. Wichtiger sollte es auch für uns Katholiken sein, alles zu tun, daß wir und alle Getauften in einer Wohnung zusammenkommen.

Es ist zumindestens mit der brüderlichen Liebe gegenüber den anderen Christen und ihren Gemeinschaften nicht vereinbar, sie in einen Warteraum dieses Hauses zu verbannen und zu meinen, wir besäßen exklusiv den Wohnraum und damit das Recht zu normieren, unter welchen Bedingungen andere dort eintreten und leben dürfen.

Im Sinne der Partikular(Orts)kirchenekklesiologie sollten wir davon sprechen, daß es Räume in diesem Haus gibt, die miteinander verbunden sind, und solche, wo Hindernisse und Mauern bestehen. Besonders für uns als katholische Kanonisten sollte es nicht das Problem sein, das Wohnrecht der anderen in Frage zu stellen, sondern mitzuhelfen, diese Hindernisse und Mauern zu beseitigen.

Anmerkungen

1 *D.Pirson*, *Communio* als kirchenrechtliches Leitprinzip, in: *ZevKR* 29 (1984), S.35 ff.

2 *O.Saier*, "Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, *MTST* 32, III.Kan.Abt. 32, München 1973 (bes.113 ff.).

3 Wenn ich in der Folge allgemein von nichtkatholischen Kirchen spreche, so sind immer auch die kirchlichen Gemeinschaften im Sinne des 2. Vatikanums mitgemeint.

4 *H.Müller*, *Communio* als kirchenrechtliches Prinzip im *Codex Iuris Canonici* von 1983? in: *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott*; FS *W.Breuning*, Düsseldorf 1985.

5 *R.Castillo Lara*, *La Communio Ecclesiale dans le Nouveau Code de Droit canon*, in: *Communicationes* 15 (1984), S.242 ff.

6 Vgl. dazu: *K.Mörsdorf*, *Persona in Ecclesia Christi*, in: *AfkKR* 131 (1962), S.345 ff. (bes. S.350, Anm.8); *K.Rahner*, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII "Mystici Corporis Christi", in: *ZkTh* 69 (1947), S.129 ff.; *M.Kaiser*, Zugehörigkeit zur Kirche, in: *IKZ Communio* 5 (1976), S.196 ff.; *H.Müller*, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts, in: *ÖAKR* 28 (1977), S.81 ff.

7 *Mörsdorf*, a.a.O.(6).

8 *A.Bea*, *La Comunione Interecclesiale e l'Ecumenismo*, in: *Comunione Interecclesiale: Collegialità - Primato - Ecumenismo*, hrsg. v. *I.D'Ercole* und *A.M.Stickler*, *Communio* 13, Rom 1972, S.1003 ff.

9 *L.Hertling*, *Communio und Primat*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 7 (1943), S.1 ff.

10 *H.Schauf*, Zur Frage der Kirchengliedschaft, in: *ThRev* 58 (1962) S.217-224.

11 *LThK²* - Konzilskommentar, Bd.I, S.199 f.

12 Vgl.: *K.Mörsdorf*, Die Autonomie der Teilkirchen und der Teilkirchenverbände nach dem 2.Vatikanischen Konzil, in: *Kanon* 5 (1981), S.7 ff.; *H.Müller*, Die Leitung der Partikularkirche nach dem neuen lateinischen Kirchenrecht, in: *Kanon* 7 (1985), S.54 ff.

13 Der Begriff "Ecclesiae particulares" wird in der deutschen Übersetzung des CIC mit "Teilkirchen" wiedergegeben. Da diese Übersetzung bei der Anwendung auf den ökumenischen Bereich zu Mißverständnissen Anlaß gibt, wird in diesem Aufsatz nur der Begriff "Partikularkirche" verwendet.

14 So in LG 26, 28; UR 14.

15 *W.Bertrams*, De gradibus "Communions" in doctrina Concilii Vaticani I., in: *Gregorianum* 47 (1966), S.286 ff.

16 *Bertrams*, a.a.O.(15), S.295.

17 *Bertrams*, a.a.O.(15), S.303.

18 *R.Potz*, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983, in: *Concilium* 22 (1986), S.173 ff.

19 *R.Potz*, Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre, in: *ÖAKR* 35 (1985), S.62 ff.

20 *H.Müller*, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts, in: *ÖAKR* 28 (1977), S.81 ff.

21 Siehe unten Anm. 26.

22 *G.Luf*, Grundrechte im CIC/1983, in: ÖAKR 35 (1985), S.107 ff.; *Potz*, a.a.O.(18).

23 *P.Hinder*, Die Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Freiburg/Schweiz 1977.

24 Vgl. dazu *Bertrams*, a.a.O.(15), S.291.

25 Zu dieser Fragestellung vgl. *H.Reinhardt*, Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC/1983, in: FS Heinemann, Essen 1985, S.107 ff.

26 Zu dieser Fragestellung vgl. *H.Heinemann*, "Mischehe" oder bekenntnisverschiedene Ehe? Eine theologische, rechtliche und pastorale Untersuchung, Canonistica Bd.7, Trier 1982, S.31.

27 *Müller*, a.a.O.(6), S.81 f.

28 *P.Krämer*, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HdbKathKR, Regensburg 1983, S.126 ff.

29 *Pirson*, a.a.O.(1), S.35 ff.

30 *J.Ratzinger*, Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, in: IKZ Communio 12 (1983), S.244.

31 *E.Corecco*, Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC, in: AfkKR 152 (1983), S.3 ff., besonders S.20/21.

32 *Corecco*, a.a.O.(31).

33 Vgl. dazu den Beitrag von *E.Eid* in diesem Band, oben S.85 ff.

34 *Müller*, a.a.O.(12), S.54 ff.

35 Vgl. *Eid*, a.a.O.(33).

LA PROBLEMATIQUE
DE LA COMMUNAUTE ECCLESIASTIQUE - COMMUNIO:
APPROCHE DU POINT DE VUE CATHOLIQUE ROMAIN

Marian Aleksander Żurowski, Varsovie

I. La notion primaire de la communauté ecclésiastique et ses modifications

La réalité de la communauté ecclésiastique semble apparemment être quelque chose de parfaitement compréhensible mais, compte tenu de son plein contenu, elle constitue quelque chose de très profond et riche. La notion de la communauté ecclésiastique a été souvent rendue en latin par le mot *communio* et, en grec, par le mot *koinônia*. Cependant aucune de ces expressions ne réduit sa signification uniquement aux liens, même à ceux de la plus intime amitié. Il n'y a pas de doute que les deux se rapportent à une liaison réciproque et très proche de personnes entre elles¹. Ainsi donc, lors de l'explication de leur contenu fondamental, on se sert souvent de notions philosophiques et sociologiques connues, de celles surtout qui se rapportent à la solidarité entre plusieurs personnes appartenant à un groupement ou à un groupe donné².

On parle aussi de liens interpersonnels multiples et à aspects multiples dans la sphère intellectuelle et volitive³, voire d'une certaine forme de solidarité sociale. Cette notion permet une explication plus complète de la réalité de *communio*, mais comme telle elle n'est pas capable de rendre le plein contenu de ce mot. Les auteurs se réfèrent très volontiers à ces définitions pour rapprocher la compréhension du caractère de la vie communautaire qui existait au sein des premières communautés chrétiennes. Cette vie différait toutefois des formes diverses de la vie communautaire, typique pour l'époque précédant la création de ces communautés aux-quelles certains auteurs se référaient volontiers.

1. Les notions apparemment rapprochées

La recherche de l'influence des communautés judaïques ou grecques sur l'organisation de l'Eglise semblait tout à fait justifiée vu que la liturgie primitive des communes chrétiennes renfermait certains éléments du judaïsme hellénique. On ne peut pas non plus éliminer l'influence grecque sur les formes sociales judaïques. Car les fidèles ne se limitaient pas aux réunions au temple mais, suivant l'exemple de nombreuses synagogues helléniques à Jérusalem, se rassemblaient dans des maisons privées pour prier ensemble. Le caractère de ces réunions différait cependant de celles, typiquement judaïques, grecques en général ou pittaïques en particulier. Ces réunions étaient liées avec l'acte de "rompre le Pain" et avec des repas communs. Le sacrifice eucharistique et l'influence qu'il avait sur les personnes qui y participaient faisaient dès le début distinguer les réunions des communautés chrétiennes des réunions semblables des autres communautés de l'époque⁴.

Certains auteurs voulant souligner la grande intimité et les liens très étroits qui unissaient les chrétiens ajoutaient à l'explication de la notion d'une telle communauté des éléments pris de la vie familiale, par exemple les éléments

d'étrange fraternité ou les liens de parenté⁵. Même aujourd'hui les pères du Concile Vatican II ont présenté des modifications dans lesquelles les liens qui existent entre les frères séparés ont été définis comme parenté imparfaite. On a cependant reconnu qu'une telle formulation ne suffit pas car la *vera communio* est quelque chose de plus qu'*affinitas-parenté*⁶. Le fait de se référer au liens de sang ne devrait pas non plus étonner car ces liens constituent quelque chose de naturel. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* se sert souvent d'une telle définition. On considérait Israël comme une grande famille, comme des frères appartenant à la même famille commune, liés en plus les uns aux autres parce que ce fut le peuple choisi par Dieu, destiné par Lui à jouer un rôle important dans l'histoire du salut. Israël est une famille avec laquelle le Seigneur a conclu son accord⁷. C'est de cette famille que devait sortir le Christ rédempteur unissant l'humanité tout entière. Cette idée revient plus tard dans l'Eglise comme continuation d'Israël. L'unité de l'Eglise a un lien étroit avec l'unité de Dieu unique dans la Sainte Trinité⁸. L'idée de communauté panhumaine n'est pas étrangère non plus au dernier concile que se sert plusieurs fois de ce mot dans le sens le plus général⁹. Mais ce n'est pas d'elle qu'il s'agit dans ce cas. Car *communio* voire communauté ecclésiastique constitue une réalité qui conduit seulement à l'unité panhumaine. Cette première justement, doit être mieux définie.

2. La communauté renouvelée du peuple élu

On peut souvent observer dans l'histoire de l'humanité un profond désir qui se répète d'ailleurs, et notamment celui de coexister en accord et en harmonie. Mais l'humanité ne peut pas vivre dans l'unité car - suivant l'enseignement du Nouveau Testament - l'éloignement de Dieu a enfermé chaque personne dans son égoïsme, l'a rendu incapable de véritable - suivant la conception divine - amour et a créé en même temps des barrières entre elle et l'autre. Ce que Saint Paul disait de la haine qui séparait les Juifs des païens (cfr. Ep 2,14) conserve son actualité par rapport à chaque personne. Nous ne sommes pas en mesure de sortir nous-mêmes de cette situation. Cependant ce qui a été impossible pour l'homme, Dieu l'a fait (Rm 8,3) en nous envoyant son Fils. Par sa mort et par sa résurrection, il a détruit en lui notre chair du péché (Rm 8,3) et il est devenu le premier-né de la nouvelle création, un nouvel homme. Cette nouveauté de vie, Il peut maintenant la donner - car c'est Lui le Seigneur, car c'est Lui l'Esprit donnant la nouvelle vie - à ceux qui croieront en Son Nom, c'est-à-dire en Sa puissance. Cette perspective splendide se manifeste dans la conscience de chaque homme dans la prédiction de l'Evangile. Celui qui croira en elle éprouvera la puissance du Seigneur ressuscité qui réalise en lui l'oracle d'Ezechiel (36,26-28) sur le cœur nouveau et sur l'esprit de Yahve qui inscrira la Loi de Dieu dans le cœur de l'homme. Cette intervention de Dieu dans le cœur de l'homme le rendant capable d'amour véritable, comme celui avec lequel le Christ nous a aimé (Jn 14,12) détruit les barrières qui séparent les hommes et les rend capables de vivre en unité. Les Eglises primitives étaient des communautés d'hommes qui ont cru à l'Evangile et y ayant cru ont subi une transformation de cœur; et c'est pourquoi ils ont vécu dans l'unité ("regardez comme ils s'aiment", disaient les païens)¹⁰.

Tout cela était déjà prévu depuis longtemps dans les plans divins. La conception de lier Israël et ses devoirs avec la jeune Eglise et sa mission intéresse tout particulièrement L. Cerfaux. Il se réfère à Saint Jean Chrysostome qui

prouve que l'histoire des Apôtres parle de l'accomplissement du présage reconnaissant dans la communauté du vrai Israël la continuation de la communauté dans le désert. Les premières communautés de l'Eglise constituaient donc l'étape suivante de la réalisation du plan divin dans ce domaine¹⁰. Accéder à la communauté sous l'influence du Saint-Esprit¹¹ demande - avec le baptême en même temps - un changement intérieur, une volonté sincère de réaliser avec l'aide de Dieu sa vie intérieure suivant les indications de l'Evangile¹², donc une adoption positive de l'ensemble du dépôt de la Révélation avec toutes les conséquences qui en résultent. Cela demande donc un engagement total et l'acceptation de la nouvelle réalité.

La communauté des premiers chrétiens est ouverte à tous sans égard à la race, à la culture, etc. L'accès de l'individu provoque la création de liens entre lui et la communauté qui elle non plus n'est pas isolée mais forme un tout avec d'autres groupes semblables. Donc, l'appartenance à droits égaux à une communauté ecclésiastique concrète fait accéder aussi à la communauté des communautés et à des dimensions et des expressions diverses¹³. Ce genre d'égalité de droits résultait de la liaison spirituelle¹⁴ que les membres essayaient de souligner en remettant à la disposition d'une communauté chrétienne donnée leurs biens individuels. Les *Actes des Apôtres* disent que "la multitude des croyants n'avait qu'un coeur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun" (Ac 4,32-37)¹⁵. Il ne s'agissait donc pas ici de l'unité dans le sens d'amitié ou de groupement communautaire mais l'appartenance à l'Eglise locale autorisait de fait à participer à tous les moyens dont disposait la communauté. Ce furent surtout les biens spirituels et en premier lieu la participation aux sacrements et en particulier à l'Eucharistie.

Il est caractéristique que dans les descriptions qui se trouvent dans le Nouveau Testament les manifestations fondamentales de l'unité consistaient le plus souvent à la participation commune au Saint Sacrifice, à écouter la parole divine ou bien à prendre des décisions au sujet du groupe en question. Il faut cependant insister le plus particulièrement sur les recontres pendant lesquelles on participait au Saint Sacrifice car elles expliquent bien le sens et la base de l'unité intérieure venant de Dieu. C'est ici que l'idée de l'incorporation de nombreux dans l'Un trouve, dirait-on, sa justification. Saint Paul en parle très nettement dans la première *Epître aux Corinthiens* (10,16-17): "La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps car tous nous avons part à ce pain unique." C'est ici aussi que se vérifient les paroles de cette même Epître (1 Co 1,9): "Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils, Jésus Christ, notre Seigneur." Le Christ - dit Saint Paul dans l'*Epître aux Ephésiens* (Ep 2,15) - veut réconcilier les hommes et les adopter de nouveau par la Croix.

Saint Jean ne voit pas autrement l'unité de l'Eglise que dans l'unité du Fils avec le Père¹⁶. Dans la première Epître (1,3) il dit: "Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ." Ce texte est très caractéristique car il parle de l'idée développée aussi très souvent par Saint Paul et à cette idée nous devons encore revenir. La définition donc la plus parfaite de la communauté dans le Christ c'est le Corps du Christ, communauté vivante, construite organiquement, en même temps spirituelle

et exteriorisée, ce qui résulte clairement des Epîtres de Saint Paul¹⁷, et en particulier de la première Epître aux Corinthiens (12,12-27).

3. L'unité communautaire - don et grâce

Saint Paul voit souvent la raison causale de cette unité dans l'action du Saint-Esprit et dans d'autres passages de ses Epîtres il l'attribue au Christ. Cependant, à la lumière de l'ensemble de l'enseignement de Saint Paul, les trois Personnes divines ont leur part dans sa création¹⁸. On ne peut pas oublier non plus que, comme à la source de l'appartenance au peuple de Dieu se trouve le choix non mérité fait par le Créateur (Rm 9,13-16), aussi l'unité dans cet organisme vivant de l'Eglise est un don de grâce. Saint Paul le dit très nettement (2 Co 13,13): "La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous!"¹⁹. On ne peut pas cependant tirer de ces paroles une conclusion extrême, et notamment celle que le fait de l'existence et de l'activité ainsi que de l'unité de cet organique Corps Mystique du Christ a été dû uniquement à l'action de Dieu par les sacrements, par la parole ou par toute autre forme. Cette communauté a un caractère dynamique et la participation de ses membres et des groupements dans leur ensemble devrait être la plus active possible. Ainsi donc nous trouverons l'emploi multiple du mot *koinonia* aussi bien dans le sens de coopération que de co-participation²⁰. On parle de "coopération" par rapport aux bonnes actions, à la proclamation de la parole de Dieu, etc. Tout ceci cependant est étroitement lié et résulte de la "participation" aux mystères de Dieu ce que nous présente par exemple Saint Paul dans les passages mentionnés ci-dessous.

Dans l'Epître aux Romains, par exemple (Rm 15,26-28), Saint Paul loue les chrétiens de la Macedoine et de l'Achaïe car ils ont bien voulu prendre part aux besoins des frères de Jérusalem, c'est-à-dire qu'ils sont venus à leur aide. Dans l'Epître aux Hébreux (13,16), il les encourage à ne pas oublier la bienfaisance et la mise en commun des ressources car c'est à des tels sacrifices que Dieu prend plaisir. Dans la deuxième Epître aux Corinthiens (9,13), il constate que ceux qui font la collecte pour les pauvres, glorifient Dieu, obéissent à la profession de l'Evangile et par la simplicité constituent une entité avec eux et avec tous les autres. Dans cette même Epître (2 Co 8,4), il insiste demandant la faveur de participer à ce service en faveur des saints. Il passe de la coopération dans l'accomplissement des actes de miséricorde à l'aide dans la propagation de l'Evangile. Il le mentionne dans l'Epître aux Philippiciens (1,5) et exprime sa joie du fait qu'ils aient pris part à l'Evangile depuis le premier jour. Dans l'Epître à Philémon (6), nous retrouvons le souhait que sa participation à la foi s'avère créatrice dans une plus profonde connaissance de tout bon acte.

Dans l'Epître aux Philippiciens (3,10), il parle de la participation aux souffrances du Christ, de l'espoir qu'en s'identifiant à sa mort nous parviendrons à ressusciter d'entre les morts. Il mentionne aussi (Ph 2,1) la puissance persuasive de l'amour, de la communion dans l'Esprit et de la possession des mêmes aspirations garantissant la joie. Car Dieu nous a appelé à la communion de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur (1 Co 1,9). Dans cette même Epître aux Corinthiens (10,16), il parle de la communion au sang du Christ, à la bénédiction de la Coupe et au Corps du Christ quand on rompt le Pain.

Ainsi par la communion aux besoins des autres, au service, aux actes de miséricorde et à la prédication de la parole, conformément au plan de Dieu et sous

Son influence, le Saint-Esprit par sa grâce et ses dons - mène à une communion de plus en plus profonde avec les affaires divines ainsi qu'à l'union en Lui et avec Lui.

Il faut donc distinguer dans un raisonnement abstrait les éléments de communauté ecclésiastique (*communio*) qui sont un don de la grâce et créent au fait une réalité unique, incomparable aux autres, visant à approfondir et à perfectionner l'unité concrète, imparfaite de la communauté ecclésiastique. Cela s'effectue par la coopération des hommes sous l'influence de la parole et du sacrement. Il faut aussi distinguer la réalité finale (utilisant le langage humain) que représente la communauté de l'Eglise triomphante, en pleine unité avec Dieu.

4. L'unité intérieure et extérieure

Ainsi donc les fidèles par la vie relevant de la foi, grâce aux sacrements, sont incorporés au Corps du Christ. Ils deviennent ainsi comme un être nouveau entrant en communauté avec le Christ et par Lui avec la Sainte Trinité. Bien que la liaison principale avec le Christ et la Sainte Trinité soit spirituelle, invisible, cependant grâce au fait qu'elle se réalise par le Christ parmi les hommes elle obient en même temps un caractère intérieur et extérieur²¹ - elle devient aussi une communauté visible.

Et c'est ici que nous trouvons le sens plus profond de la formule si souvent et si volontiers utilisée par Saint Paul: "Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus" (Ga 3,26-28)²². On peut donc parler de l'Eglise comme du sacrement visible dans sa structure organique. Rien d'étonnant aussi que la pleine réalité de la communauté ecclésiastique ne peut pas être totalement exprimée même dans le langage théologique et il est encore plus impossible de la concevoir en notion juridique. Ce n'est que petit à petit, pendant des siècles, que cette réalité a été de plus en plus enseignée et approfondie bien que son contenu fondamental eût déjà transmis dans les sources de la Révélation divine.

Les premiers chrétiens ne précisaient pas le plus souvent les notions du contenu que renfermait la foi. Et dans la vie de l'Eglise ils attachaient une plus grande importance à la réalisation de ce contenu. Cependant avec le temps une réflexion plus profonde devenait nécessaire, réflexion basée sur les sources de la Révélation aussi bien à cause du danger que contenaient en elles les hérésies qu'à cause des besoins de la communauté ecclésiastique même.

La condition indispensable pour unir les fidèles dans le Christ et le fondement en même temps de leur unité mutuelle dès les premiers moments de la création de la communauté ecclésiastique ont été la foi et le baptême (Ga 3,26; cfr. Co 2,12; Ep 4,5)²³. C'est au sein de cette communauté que l'homme nouveau se développe²⁴. La communauté s'exprime le plus pleinement par l'Eucharistie²⁵. Elle est donc un sacrement rendant réel²⁶ et exprimant au plus haut degré l'unité²⁷. Les fidèles s'unissent en outre par la prière, les bonnes oeuvres, les souffrances, donc - comme cela a déjà été dit plus haut - par la coopération dans le bon et par la coparticipation aux affaires divines. La multitude des nations et la diversité des modes de penser ne gênent en rien ce lien fondamental. De même la diversité des charismes, des fonctions ou des devoirs accomplis ne l'affaiblit pas²⁸. La société ecclésiastique est donc un organisme vivant que Saint

Paul appelle si volontiers Corps du Christ²⁹. La jeune Eglise se caractérise par l'universalisme³⁰. Car la communauté de l'Eglise se développe malgré les différences de nationalité, de race, de langue et de couleur de ses membres. Tous les peuples entrent avec leur acquis humain, avec leurs traditions et s'efforcent de trouver leur place au sein de cette communauté³¹. L'inobservation de cet universalisme dans le sens approprié mène souvent aux malentendus, et bien qu'elle résulte souvent du fait de vouloir forcer sa position, même dans les meilleurs intentions, elle peut être outrageante pour les autres fidèles.

Bien que les membres de l'ancienne Eglise fussent originaires de diverses nations. Ils savaient qu'ils forment "la communauté des saints" et qu'ils étaient exclus du monde païen et séparés des pécheurs (1 Co 6,12)³². On se servait de nombreux tableaux du Nouveau Testament exprimant l'unité qui existait entre eux. Sur les tableaux de l'époque qui se sont conservés jusqu'aujourd'hui, nous pouvons voir par exemple le vrai cep de la vigne (Jn 15,6) ou le bon Pasteur avec son troupeau (Jn 10,1-16), etc. La communauté des fidèles était aussi présentée à l'aide des symboles³³, par exemple le geste de se tendre la main mentionné plus haut³⁴, les repas commun, la mise à la disposition de la commune donnée de ses biens, etc. Nous connaissons aussi des premiers siècles du christianisme les synonymes utilisés pour définir la communauté fondamentale de la foi des sacrements et de la discipline à ne citer que de tels mots comme *koinonia*, *eirene*, *pax*, *homopsychia*, *homophonia*, *caritas*, *concordia*, *unitas*, etc.

5. Les modifications des notions

La signification primaire du mot *koinonia* avait un double caractère: tout d'abord ce fut la définition d'un groupe qui participe au moment donné au repas eucharistique et ensuite la définition de la réalité de la communauté des fidèles³⁵ organiquement liés au Christ. Cette deuxième signification était plus fondamentale et profonde et constituait en même temps une justification ontique et une explication théologique de la base fondamentale de cette société. Ainsi donc le terme "la communauté des saints" ne définissait pas seulement l'unité eucharistique mais aussi le groupe des fidèles.

A partir de l'époque de persécutions, le sens de l'expression *communio sanctorum* a changé surtout dans le mode latin. Le mot "saint" a été réservé aux défunts considérés comme saints et surtout aux martyrs. Les fidèles se sentent pécheurs bien qu'ils aient conservés la foi et participent aux sacrements. C'est pourquoi *communio sanctorum* était entendu comme un lien avec l'Eglise triomphante³⁶ et *communio*, l'ancien mot *koinonia*, signifiait dans le monde latin uniquement - communauté des fidèles³⁷ acquérant petit à petit une signification ecclésiastico-juridique.

Malgré le changement de la signification du mot *communio*, il existe toujours l'actuelle notion de *communio sanctorum* comme celle de l'Eglise qui vit de la foi transmise par les Apôtres, imprégnée du même esprit, étant le Corps du Christ et réalisant sa mission sur la terre³⁸. Le maintien de cette signification nous pouvons l'observer beaucoup mieux dans les régions orientale où souvent la notion de la communauté ecclésiastique était identifiée avec la notion de l'Eglise même. C'est à cette conception de *communio* que le Concile Vatican II se réfère bien qu'il ne se serve pas toujours d'une terminologie équivalente.

Le développement de la théologie eucharistique en Occident différent du développement oriental a contribué peut-être aussi à ce changement notionnel

mentionné. L'évêque était considéré comme "un autre Christ" - *alter Christus* - et la messe était plutôt entendue comme un sacrifice de conciliation étroitement lié au pouvoir de nouer et de dénouer³⁹. On faisait donc distinction entre les membres orthodoxes avec l'évêque et les hérétiques. Il est compréhensible que la notion de *communio* en tant que communauté des fidèles commence sur ce territoire à être prise dans le sens disciplinaire et canonique. A cette époque donc - en particulier en Occident - le mot *communio* est considéré comme un synonyme de *pax catholica* utilisé par les Pères⁴⁰.

Cette notion limitée de *communio* - communauté ecclésiastique visible -, souvent utilisée dans le sens canonique, a survécu pendant des siècles et a été surtout actuelle à l'époque où l'on recourait souvent à l'excommunication. On s'en servait depuis le Moyen âge jusqu'aux temps de Pie XI et de Pie XII lorsqu'un nouveau litige sur la solution théorique de l'appartenance à l'Eglise apparut entre les théologiens et les canonistes.

La deuxième notion de *communio*, plus primitive, se rapportant aux participants à un sacrifice eucharistique donné, ne disparaîtra pas tout à fait, mais surtout dans l'Eglise latine sera, dirait-on, voilée, un peu oubliée et écartée jusqu'à la période précédant le Concile Vatican II.

Une difficulté supplémentaire pour maintenir une notion plus complète de la communauté ecclésiastique - *communio* - présentent diverses manifestations de l'irénisme observées après la période de la Réforme, manifestations qui effacent toute différence entre diverses confessions surtout plus tard lorsque le modernisme a introduit dans une certaine mesure le relativisme ou le spiritualisme extrême dans l'approche de l'Eglise.

Une évolution de la notion *communio* - communauté - *koinonia* s'est effectuée non seulement dans l'Eglise latine, occidentale, mais aussi dans l'Eglise orientale, surtout chez les orthodoxes. Chez les théologiens du XIXe siècle - non sans influence des tendances philosophiques du XVIIIe siècle - apparaît, comme résultat de l'évolution, l'idée de *sobornost* (surtout dans les oeuvres de Chomiakov). Sa source primaire est beaucoup plus ancienne et remonte à la traduction du mot grec *catholike* par *sobornaya* en gréco-slave⁴².

Le désir de revenir aux sources pour mieux approfondir l'idée de l'unité de l'Eglise a été noté aussi en Occident déjà avant le concile et relativement tôt. Ainsi par exemple dans les encycliques, nous trouvons souvent la constatation que l'Eglise catholique est unie à Jésus-Christ par un lien invisible. Cette vérité, en tant que fondamentale, doit être considérée comme un lien commun de la foi⁴³. Léon XIII encourage à chercher et à créer une telle unité que nous a commandé Jésus-Christ⁴⁴. Tandis que Pie XI ordonne de chercher dans la personnalité du Christ qui constitue une unité, le modèle pour l'unité de la communauté chrétienne⁴⁵. D'après l'enseignement de Pie XII l'unité de l'Eglise catholique se traduit par un même baptême, la profession d'une même foi et l'observation de la communauté ecclésiastique. L'encyclique *Mystici corporis* l'exprime très clairement. D'après elle on peut considérer comme membres de l'Eglise uniquement ceux qui ont été renouvelés par l'eau du baptême, ceux qui professent la vraie foi et qui ne se sont pas détachés ou n'ont pas été exclus de la communauté des fidèles: "Corporis compage"⁴⁶. Cette dernière formulation de l'encyclique y compris le contenu du c.87 du Code de droit canonique de 1917 ont provoqué une vive discussion entre les théologiens et les canonistes, discussion portant sur le problème de l'appartenance à l'Eglise. Cette discussion s'est poursuivie depuis le moment de la publication de l'encyclique *Mystici corporis* presque jus-

qu'au Concile. Mais elle a permis de préparer beaucoup de problèmes qui plus tard ont été développés pendant les débats du Concile Vatican II. Il faut en particulier réter notre attention au problème du peuple de Dieu. On s'est alors référé à la notion du peuple élu dont la communauté renouvelée dans Jésus-Christ, profesant Sa foi et constituant Son Corps Mystique, est la continuation.

II. La notion de la communauté ecclésiastique - communionis - après le Concile

Tous les hommes sont convoqués à s'unir avec le Christ (Eccl 3) car Dieu appelle l'homme à s'associer à Lui par toute sa nature dans la participation éternelle de la vie irréprochable (pure) de Dieu (CPE 18,2). Il a plu à Dieu de convoquer les hommes à participer à sa vie non pas seulement comme individus excluant tout lien réciproque mais pour former un peuple où ses enfants dispersés se sont assemblés créant une entité (DM 2,2).

La réalité donc de la communauté ecclésiastique résulte de la vocation⁴⁷, du fait de suivre le Christ et de réaliser avec lui l'oeuvre du salut.

La réalité de cette communauté est et doit être quelque chose de typique pour les liens de coexistence et de coopération interpersonnelles. Elle ne peut pas se limiter uniquement aux relations intentionnelles et volitives interpersonnelles car nous avons ici à faire aussi à l'union de personnes divines et humaines⁴⁸. Les fidèles forment une étroite unité dans le Christ. Cela s'exprime par l'institution communautaire où l'activité spéciale du Saint-Esprit renforce ce lien spirituel par l'unité de la foi, de l'espoir et de l'amour et par le fait que tous ont reçu le même baptême⁴⁹.

La communauté des fidèles se forme sur l'initiative du Christ pour que soit réalisée Sa mission (missio) de salut et de perfectionnement des hommes⁵⁰. Son développement ultérieur s'accomplit par l'action de la parole et du sacrement⁵¹, à quoi les fidèles prennent part. Ces éléments jouent donc un rôle important et fondamental dans la création et dans le développement de la communauté ecclésiastique. C'est donc une communauté dont les membres aspirent au même objectif (Eccl 50) et professent la même foi (Un 2). Bien que les liens qui les unissent ne se limitent pas aux liens interpersonnels d'amitié, c'est dans une certaine mesure cependant une communauté fraternelle (Eccl 43) de personnes profitant des bien spirituels communs (Eccl 13), restant dans la communauté du culte et dans un ordre harmonieux⁵².

Cela est possible grâce à l'activité spéciale du Saint-Esprit que l'Ecriture Sainte du Nouveau Testament mentionne très souvent, sans cependant perdre les éléments typiquement humains. De même que dans l'Eglise primitive le mot *koinonia* signifiait une totale co-propriété, la possession en commun des biens, la participation à quelque chose, aujourd'hui aussi la communauté ecclésiastique ne se fonde pas uniquement sur des liens entre les membres respectifs mais c'est aussi une activité avec le Christ et par Lui avec le Père et le Saint-Esprit car la communauté ecclésiastique c'est le Corps Mystique de la seconde Personne de la Sainte Trinité⁵³. Les fidèles prennent part réciproquement à la solution de leurs besoins, mènent une activité qui leur répond dans la réalisation de la mission de l'Eglise, contribuent à l'unité par la communauté de la prière, par les bonnes oeuvres, par les souffrances et surtout par le sacrifice de la Sainte Messe⁵⁴. C'est pourquoi aussi l'unité des personnes entre elles et Dieu qui s'effectue à l'Eglise n'est pas statique mais se manifeste aussi par l'action - elle a un caractère dynamique⁵⁵.

La volonté du Christ c'est le perfectionnement des hommes au sein de la communauté et par elle (Un 2). Dans une telle union organique les éléments spirituels s'unissent à la fonction orientée à servir les confrères et tout le monde⁵⁶. On postulait encore avant le Concile la nécessité de préciser avec plus de clarté cette tendance continue à l'unification, à la coopération dans la mise en oeuvre des objectifs postulés par le Christ (*missio*) à l'Eglise⁵⁷. C'était caractéristique pour les Eglises primitives et en particulier pour celles fondées par Saint Paul. Aujourd'hui aussi cela est réalisé dans la vie de la société ecclésiastique dans laquelle les éléments individuels restent inséparablement liés aux éléments communautaires du peuple de Dieu⁵⁸.

De même que le Christ, modèle de l'unité, possède la nature divino-humaine. La communauté ecclésiastique⁵⁹ qu'il a initiée et réalisée se compose non seulement d'éléments totalement humains, individuels et sociaux mais aussi d'éléments divins qui lui sont accessibles et adéquats en s'unissant avec Lui⁶⁰.

Le problème de la communauté, semblerait-il si clair, demande cependant une explication encore plus profonde et meilleure, plus de précision dans la mesure des possibilités humaines. Les postulats présentés au Concile en témoignent - aussi bien les généraux, présentant le savoir sur l'unité⁶¹ que ceux plus détaillés présentant l'unité de l'Eglise conformément à la volonté du Christ comme organique et surnaturelle⁶² ou expliquant l'unité de l'Eglise dépassant tout partage naturel ou interecclésiastique⁶³ ou bien aussi la définissant comme un don surnaturel particulier⁶⁴. On demandait aussi l'explication du problème comment dans les intentions divines l'Eglise doit-elle contribuer à l'unification de l'humanité tout entière⁶⁵.

Répondant aux problèmes posés, le Concile attire l'attention sur les liens particuliers unissant les hommes les uns aux autres et à Dieu dans le sens général⁶⁶ mais souligne en premier lieu l'unité de l'ensemble de la communauté ecclésiastique. Il revient à cette question en expliquant de nouveau les conséquences des sacrements, en éclairant le problème de la collégialité, de l'oecuménisme, de l'attitude de l'Eglise envers le monde, etc. Ainsi, par exemple, dans la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* nous trouvons les paroles que le Saint-Esprit conduisant l'Eglise vers la vérité tout entière (cfr. Jn 16,13), l'unissant dans la communauté (*in communione*) et dans le service, la dote de divers dons hiérarchiques et charismatiques et par ces dons la dirige et la pare et ses fruits, ainsi l'Eglise tout entière s'avère comme le peuple uni par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Dans cette même Constitution (Eccl 7,2) nous trouvons l'explication de l'unité de l'Eglise considérée comme le Corps Mystique du Christ et de Sa Fiancée. Cela a en particulier lieu lors de l'explication des effets des sacrements: baptême, confirmation, mettant un accent particulier sur l'Eucharistie: En rompan le Pain Eucharistique, participant de façon évidente au Corps du Seigneur, nous nous élevons à la communauté (*communio*) avec Lui et des uns avec les autres puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique (1 Co 10,17). Ainsi nous devenons tous membres de ce Corps (cfr. 1 Co 12,27) et, chacun pour sa part, membres les uns des autres (Rm 12,5). On pourrait trouver une formulation semblable dans de nombreux autres passages de la Constitution dogmatique sur l'Eglise.

Dans le Décret sur l'oecuménisme (no.2), le Concile explique ce problème de façon semblable: Et le Seigneur Jésus, crucifié et adoré, a versé l'Esprit promis par lequel le peuple de la Nouvelle Alliance, étant l'Eglise a appelé et ras-

semblé dans l'unité de la foi, de l'espoir de l'amour comme l'Apôtre l'enseigne: "Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême" (Ep 4,4-5). Car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (Ga 3,27-28). Le Saint-Esprit qui habite les croyants et remplit toute l'Eglise et la dirige est auteur de cette merveilleuse communauté des fidèles, unissant tous dans le Christ, et par cela dans l'Eglise. C'est lui qui distribue les grâces et les services enrichissant l'Eglise de Jésus-Christ en dons divers organisant ainsi les saints pour l'oeuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ (Ep 4,12). Il existe ainsi un lien entre tous les fidèles même dispersés de par le monde comme le dit le Décret sur l'oecuménisme (no.13,2): Car tous les fidèles dispersés dans le monde ont le même lien entre eux dans le Saint-Esprit et ainsi l'habitant de Rome sait que les Hindous sont membres du même organisme que lui.

Vu la motion d'avant le Concile demandant d'accentuer l'unité comme coopération avec la grâce - suivant ce que dit le texte de saint Paul cité ci-dessus sur le don du Saint-Esprit - le Décret sur l'oecuménisme mentionne clairement le "don de l'unité" offert dès le début par le Christ à son Eglise l'encourage à coopérer par la prière, la parole et les oeuvres dictées par la grâce du Saint-Esprit pour affermir l'unité au sein de l'Eglise tout entière et la restituer parmi tous les croyants au Christ (cfr. Ap 4).

La réponse aux motions déposées avant le Concile et portant sur le rôle de l'Eglise dans la tendance à l'unification de l'humanité, nous la trouvons dans la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* (no.9,2) ainsi que dans la *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps* (no.92). La première motion parle du peuple messianique qui a pour Tête le Christ. Ce peuple a pour part la dignité et la liberté des fils de Dieu et a pour droit le commandement d'aimer et pour objectif le Royaume de Dieu entamé sur terre par Dieu lui-même et devant constamment être développé. Ce peuple de Dieu bien qu'il s'avère souvent n'être qu'un petit troupeau constitue le noyau de l'unité, de l'espoir et du salut pour tout le genre humain. Car l'Eglise, dans l'esprit du texte de cette même Constitution, devant se répandre sur tous les pays, entre dans l'histoire de l'humanité dépassant aussi le temps et les frontières de peuples. Car Dieu a appelé l'assemblée de ceux qui regardent avec foi Jésus, auteur du salut eu source de la paix et de l'unité (cfr. Eccl 9).

La *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps* (no.92) encourage à la coopération fraternelle, au ministère au service de la famille humaine qui est appelée dans le Christ à la famille des enfants de Dieu. Car Dieu est le début et le but de tous les hommes. Nous avons été appelés pour être frères et vu cette vocation humaine et celle de Dieu nous pouvons et même nous devons coopérer les uns avec les autres ayant en vue le but approprié (no. 92,3 et 5).

La source de l'unité et les facteurs qui la créent

Parmi tous les facteurs qui influent sur la création de la communauté ecclésiastique, il importe de citer en premier lieu la foi. Car c'est elle qui est le premier lien qui unit les hommes avec Dieu et les hommes entre eux⁶⁷. La foi est - comme on l'a signalé ci-dessus - une grâce mais en même temps elle constitue aussi une réponse de l'homme à l'appel de Dieu qui vient vers l'homme sous des

formes diverses en professant la Bonne Nouvelle⁶⁸. Par la parole salutaire naît la foi dans les coeurs des incroyants, et se développe dans les coeurs des croyants; grâce à elle, la communauté des fidèles se forme et se développe suivant les paroles de l'Apôtre: Ainsi la foi naît de la prédication et de cette prédication la Parole du Christ est instrument (Rm 10,17; Presb 4,1). Pour pouvoir manifester une telle foi, il faut avoir la grâce de Dieu prévenante et vivifiante ainsi que l'aide intérieure du Saint-Esprit qui animerait les coeurs et orienterait vers Dieu, ouvrirait les yeux de la raison et donnerait à tous la douceur dans la reconnaissance et l'octroi de la foi à la vérité. Pour que la compréhension de la Révélation soit de plus en plus profonde, ce même Saint-Esprit sans cette perfectionne la foi par ses dons (Rev 5).

En même temps - suivant l'enseignement de Saint Paul - la foi en Christ est la première condition pour que les fidèles s'unissent avec Lui et entre eux⁶⁹. L'unité des membres de l'Eglise et des communautés qu'ils créent est bâtie sur le fondement de la foi⁷⁰.

Dès le début donc nous rencontrons d'une part l'initiative de Dieu et de l'autre, la réponse de l'homme. Grâce à elle s'ouvrent des possibilités permettant de profiter des dons de Dieu, de plus en plus grands et extraordinaires, influant créativement sur la formation de l'ensemble de la communauté ecclésastique dans laquelle l'homme obtient plus qu'il ne pourrait espérer. Toutefois sans un engagement personnel de l'homme, comme cela résultera du développement ultérieur de la pensée et de la constatation des faits, sa pleine participation à cette communauté n'est pas acquise. De cette coopération aussi dépend entre autres une plus ou moins pleine participation à la communauté ainsi qu'une plus ou moins grande activité dans l'oeuvre qu'elle entreprend⁷¹. Car tous les facteurs influant sur la création d'une telle unité sont les plus unis les uns aux autres; ils s'enchaînent étroitement ou se supposent mutuellement. Mais lors d'une dissertation théorique il faut souvent recourir à l'abstraction, analysant un élément indépendamment de l'autre pour mieux et humainement comprendre leur interrelation.

La communauté ecclésastique, suivant la pensée de la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* (no.11), s'actualise par les sacrements et par les vertus. Car les biens spirituels sont transmis aux hommes de façon qui leur est propre, permettant leur juste réception ou utilisation⁷².

La deuxième condition indispensable pour l'unification des fidèles avec le Christ et base en même temps de leur unité mutuelle en Lui c'est le baptême⁷³. Dans la supposition de l'existence de la foi pour un individu concret, le baptême constitue un moment fondamental d'accès à la communauté ecclésastique dont le point culminant devrait être atteint par l'Eucharistie⁷⁴; les fidèles incorporés à l'Eglise par le baptême grâce à la marque ainsi obtenue sont destinés à participer au culte de la religion chrétienne et revivifiés comme fils de Dieu, ils sont engagés à professer devant les hommes la foi qu'ils ont obtenu de Dieu par l'intermédiaire de l'Eglise (Eccl 11,1).

Le problème du rôle du baptême, sacrement formant la communauté, est traité aussi dans le *Décret sur l'oecuménisme*: Par le sacrement du baptême, chaque fois qu' on le donne d'une façon appropriée, comme le Seigneur l'a établi, et qu'une âme disposée adéquatement l'accepte, l'homme devient incorporé au Christ crucifié et adoré, et revivifié pour la participation à la vie de Dieu. Le baptême constitue par conséquent un lien sacramental de l'unité qui existe entre tous ceux qui ont été revivifiés par lui. Toutefois le baptême tel quel n'est que la

première origine vu qu'il tend à atteindre la plénitude de la vie dans le Christ. Le baptême donc doit mener à une profession totale de la foi, à une totale incorporation à l'institution du salut conforme à la volonté du Christ et enfin à un total accès à la communauté eucharistique (Un 22, 1-2). Le baptême crée donc un fondement consécrationnaire et la vie de la foi et le maintien de l'unité des liens entamés par ce sacrement témoignent de la vie intense de l'individu donné qui opte à la plénitude à laquelle il est appelé.

Il faut ici souligner très fortement que la réalité des liens interpersonnels que créent la foi et le baptême aussi bien avec Dieu qu'avec les autres membres de la communauté confessant la même foi et recevant le même baptême n'est pas seulement conséquence d'une activité humaine intentionnelle, mais que Dieu, par l'activité de la parole et des sacrements accordés individuellement, donne en même temps une orientation à la communauté⁷⁵. Il n'y a pas de doute que les liens intellectuels et volitifs, interpersonnels, typiques pour toutes les autres unions humaines interviennent ici aussi. Par l'effet cependant de l'activité des sacrements, ils se fondent en une entité avec tout ce que Dieu donne pour la création, le développement et le perfectionnement de la vie communautaire afin de réaliser l'oeuvre de salut.

Le sacrement suivant qui a une influence créatrice sur la formation de la communauté ecclésiastique est le sacrement de la confirmation. La *Constitution dogmatique sur l'Eglise* dit: Par le sacrement de confirmation ils s'unissent encore plus étroitement avec l'Eglise, obtiennent une force particulière venant du Saint-Esprit et deviennent ainsi encore plus engagés comme véritables témoins au Christ de propager la foi la parole et l'acte ainsi qu'à la défendre (Eccl 11,1).

Ces deux sacrements influent donc non seulement activement sur la création de la communauté mais donnent en plus un fondement pour le renforcement de la vie de ses membres par la vie de Dieu. Ils sont en même temps quelque chose d'engageant, de dynamisant et posant des exigences. Ils constituent donc avec les facteurs naturels la source fondamentale des droits et des devoirs individuels à l'Eglise. La communauté ecclésiastique conformément à l'intention du Christ doit être une réalisation active de tout ce qui a été transmis et orienté dynamiquement à l'origine.

Le caractère communautaire des effets du baptême et de la confirmation se manifeste particulièrement dans le sacerdoce commun. La *Constitution dogmatique sur l'Eglise* en parle: Car les baptisés sont consacrés par la revivification et par l'onction par le Saint-Esprit comme maison spirituelle et saint sacerdoce pour offrir par tous les actes appropriés au chrétien des sacrifices spirituels et prôner la puissance de celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière (cfr. 1 P 2,4; Eccl 10). Le *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* le précise encore mieux: Le Seigneur Jésus fait participant de l'onction du Saint-Esprit par lequel il a été oint, tout son Corps Mystique car en Lui tous les fidèles deviennent saint et royal sacerdoce, offrent à Dieu des sacrifices spirituels par Jésus Christ (Presb 2,1). En d'autres termes ce même fait est souligné dans le *Décret sur l'apostolat des laïcs*. Les laïcs devenus participants aux fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ ont leur apport dans la mission du peuple de Dieu dans l'Eglise et dans le monde (Ap 2,2).

Ce sacerdoce cependant à caractère typiquement commun diffère du sacerdoce hiérarchique par son essence et non pas seulement par son degré (Eccl 10,2). Ce dernier participe autrement au sacerdoce du Christ. Car on célèbre

alors le sacrifice eucharistique au nom du Christ (*in persona Christi*), ce qui n'est pas dépourvu de rapport avec la communauté.

C'est ici qu'est marquée le sens profond et la raison de l'établissement de la communauté. Le prêtre sert au nom du Christ (*in persona Christi*) ses frères dans ce à quoi ils ont droit et d'autre part justement se fondant sur le fait que son sacerdoce est sacrement, il remplit les fonctions qui lui sont confiées par la mission ecclésiastique ou mission canonique. Car dans le sacerdoce sacramental accordé pleinement par le sacre épiscopal et à niveau inférieur par les ordinations presbytérales est aussi transmise la participation aux devoirs "ontiques" de sanctification, de l'enseignement et de la gestion. C'est ce sacerdoce avec la mission ecclésiastique qui forme la fonction de ministère dans la communauté ecclésiastique⁷⁶. Grâce à cela les évêques, les prêtres et les diacres jouent un rôle approprié, indispensable et irremplaçable dans le processus de la réalisation constante de l'Eglise et par cela de la coopération dans l'unification à dimensions multiples des fidèles.

Tous les fidèles vivant dans le mariage contribuent de façon particulière à l'unité de l'Eglise. Car ils expriment non seulement le lien de l'amour fécond qui existe entre le Christ et l'Eglise et y participent mais possèdent un don personnel au sein du peuple de Dieu. Ils créent dans leur propre Eglise familiale la plus petite cellule du grand organisme qu'est l'Eglise (cfr. Eccl 11,2). On en parlera plus loin.

Les sacrements de pénitence et de l'onction des malades ne restent pas non plus sans influence sur le maintien et l'affermissement du lien d'unité au sein de la communauté ecclésiastique. Car par le sacrement de pénitence les fidèles obtiennent de la miséricorde de Dieu le pardon ces insultes faites à Dieu et accèdent en même temps à la réconciliation avec l'Eglise qu'ils ont blessée en commettant des péchés et qui contribue à leur conversion par l'amour, l'exemple et la prière (Eccl 11,2). Donc au moment où l'équilibre de l'unité est touché par la faiblesse et par la péché, le sacrement de pénitence contribue à la re-constituer et à cicatriser les plaies. Le sacrement d'onction des malades témoigne du soucis de l'Eglise pour soulever et renforcer ses membres qui souffrent et pour leur enseigner comment ils doivent profiter de ces moments difficiles: Par la sainte onction des malades et la prière des prêtres l'Eglise tout entière recommande les malades au Seigneur souffrant et admiré pour qu'il les relève et les sauve (cfr. Jc 5,14-16) et en outre les encourage à ce qu'en s'unissant volontairement à la Passion et à la mort du Christ (cfr. Rm 8,17; 1 Co 1,24; 2 Tm 2,1-12; 1 P 4,13) accroissent le lien au peuple de Dieu (Eccl 11,2).

Analysant l'unité de l'Eglise, il est difficile de ne pas accentuer de façon spéciale le sacrement de l'Eucharistie qui est aussi bien source qu'apogée de cette unité. Les motions déposées avant le Concile ont attiré l'attention sur ce problème. On en a donc tenu compte dans le schéma⁷⁷. Le Concile a essayé de façon diverse d'expliquer les liens importants qui interviennent entre la communauté ecclésiastique et l'Eucharistie et de souligner ce grand mystère. Il se servait de définitions diverses: l'acte de rompre le Pain, le sacrifice eucharistique, l'Eucharistie, le sacrement de miséricorde, le signe de l'unité, le noeud de l'amour, la Sainte Communion, le Corps du Seigneur, le Repas du Seigneur, le Pain du Corps du Christ, la participation au Corps et au Sang du seigneur, etc.⁷⁸.

De même qu'on se sert de divers mots pour définir l'Eucharistie, la détermination de la réalité créée par le fait de participer à ce mystère de Dieu est di-

verse. La *Constitution sur la liturgie* dit: Le Rédempteur a confié à l'Eglise le souvenir de sa Passion et de sa Résurrection: le sacrement de miséricorde, signe de l'unité, noeud de l'amour (Lit 47). La *Constitution sur l'Eglise* renferme les mots suivants: Chaque fois que sur l'autel on célèbre le sacrifice de la Croix, l'oeuvre de notre Rédemption s'effectue en même temps dans le sacrement du Pain eucharistique, se réalise et s'effectue l'unité des fidèles qui constituent un Corps unique dans le Christ (cfr. 1 Co 10,17; Eccl,3). Cette même Constitution (no. 7,2) dit: En rompant le Pain eucharistique nous participons de façon réelle au Corps du Seigneur, nous nous élevons à la communauté (*communio*) avec Lui et les uns avec les autres puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps car tous nous avons part à ce pain unique (1 Co 10,17). Ainsi donc nous devenons tous membres de ce Corps (cfr. 1 Co 12,27) et chacun pour sa part nous sommes membres les uns des autres (Rm 12,5; Eccl. 7,2). Plus loin elle ajoute (no. 11,1): Participant au Sacrifice eucharistique, à cette source et à cette apogée en même temps de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu le sacrifice divin et avec lui eux-mêmes. fortifiés par la sainte Communion au Corps du Christ, représentent concrètement l'unité du peuple de Dieu au sein duquel le signe approprié et la cause miraculeuse est ce Sacrement le plus saint (Eccl,11,1).

Le *Décret sur l'oecuménisme* renferme une idée analogique: Le Fils de Dieu avant de se sacrifier à l'autel de la croix en tant qu'hostie immaculée, pria le Père pour les croyants disant "Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé (Jn 17,21) et il a établi dans son Eglise le merveilleux sacrement de l'Eucharistie qui signifie et provoque l'unité de l'Eglise (Un 2,1), etc.

Les auteurs analysant les effets de l'Eucharistie sur la création et la formation de l'unité de la communauté ecclésiastique, essayent sous forme diverse d'exprimer cette réalité impénétrable. Ainsi par exemple se référant à l'enseignement de Pie XII dans l'encyclique *Mystici corporis*, ils disent que pendant la Messe le Christ sacrifie non seulement sa personne mais aussi les membres de son Corps Mystique⁷⁹. Pendant ce sacrifice un lien étroit se forme entre le Christ et ses membres, lien que l'on ne peut comparer à aucun autre lien humain⁸⁰. L'unité qui se crée à l'Eglise par l'Eucharistie trouve en elle son fondement ontologique⁸¹. Le discours de Christ archiprêtre nous mène au sens de l'action de cette Eucharistie⁸². Les auteurs mentionnés se réfèrent aussi aux anciennes formulations de Concile de Trente. Ils rappellent que grâce à l'Eucharistie tous les sacrements acquièrent un sens complet. Elle provoque donc la liaison de la communauté ecclésiastique, elle est sa source et son signe⁸⁴. De façon visible, elle montre une multitude unifiée de personnes⁸⁵. Conformément aux anciens la Didachè et Saint Cyprien essayent de rapprocher la compréhension de cette réalité par analogie. Car comme le pain est un bien qui se compose de beaucoup de graines et le vin renferme nombre de grappes, de même l'union étroite assemble tous les membres du Corps mystique⁸⁶.

L'élément créateur fondamental - non seulement au cours de l'étape, si l'on peut le dire, initiale - ce qui a déjà été examiné dans les dissertations précédentes mais aussi pendant le développement constant de la communauté ecclésiastique, c'est la parole divine. Elle ne se limite pas au facteur naturel mais possède une puissance engageante, illuminante et transformante de l'homme. Dieu veut que nous poursuivions sa mission⁸⁷, *missio* dans le sens large de cet terme. La mission typiquement ecclésiastique, la mission canonique, a aussi son

fondement dans la parole de Dieu. Elle constitue la continuation du message que le Christ a adressé aux Apôtres et à leurs successeurs. Elle est réalisée par ceux qui exercent de façon compétente les fonctions qui leur sont appropriées dans la société du peuple de Dieu. Ce message renferme des éléments connus d'ailleurs, socio-humains, unis dans la société ecclésiastique avec ce qui est conséquence directe de la parole du Christ, créatrice et engageante en même temps.

La *Constitution dogmatique sur l'Eglise* parle de la puissance créatrice de la parole de Dieu: La puissance de l'Evangile maintient l'Eglise en jeunesse perpétuelle, la renouvelle constamment et mène à une unification parfaite avec le Fiancé (Eccl 4). Une idée semblable, plus développée, nous est donnée par la *Constitution dogmatique sur la Révélation* divine. La puissance et la force sont si grandes dans la parole de Dieu qu'elle est pour l'Eglise un soutien et une force vitale et pour les fils de l'Eglise la confirmation de la foi, la nourriture de l'âme et une source constante de la vie spirituelle. C'est pourquoi reste toujours actuelle la constatation suivante à propos de l'Ecriture Sainte: Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive (He 4,12) qui a la force de bâtir et de donner l'héritage à tous les sanctifiés (Ac 20,32; Th 2,13; Rev 21). En prônant la parole de Dieu à l'Eglise les fidèles apprennent les voies du salut et peuvent agir suivant les indications de Dieu. C'est pourquoi la parole de Dieu est aussi le fondement de l'unité^{aa}.

Souvent aussi l'Ecriture Sainte mentionne l'activité constant du Saint-Esprit à l'Eglise: Cette question est plus largement expliquée par le Concile Vatican II, par exemple dans la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* (no. 71): Car donnant son Esprit, ses frères, appelés de toutes les nations, il les a établis mystiquement comme son Corps. Le *Décret sur l'oecuménisme* en parle aussi (no. 2): Et le Seigneur Jésus crucifié et adoré a donné l'Esprit promis par lequel il a appelé et rassemblé dans l'unité de la foi, de l'espoir et de l'amour le peuple de la Nouvelle Alliance, étant l'Eglise, comme l'enseigne l'Apôtre: Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême (Ep 4,4-5). Car Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (Ga 3,27-28). Le Saint-Esprit qui habite les croyants et remplit l'Eglise tout entière et la dirige est auteur de cette merveilleuse communauté de fidèles et associe tous si profondément dans le Christ qui est le principe de l'unité de l'Eglise. C'est lui qui distribue les grâces et les ministères enrichissant l'Eglise de Jésus-Christ en don divers, organisant ainsi les saints pour l'oeuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ (Ep 4,12).

De la distribution des grâces par le Saint-Esprit mentionnée ci-dessus, parle la *Constitution dogmatique sur l'Eglise*: En outre ce même Saint-Esprit non seulement par les sacrements et les ministères sanctifie et mène le peuple de Dieu et par les vertus le décore mais distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend (1 Co 12,11), il donne aux fidèles de tout état aussi des grâces particulières par lesquelles il les fait capables et prêts à entreprendre diverses oeuvres et fonctions ayant pour objectif le renouveau et le développement ultérieur utile de l'Eglise, suivant les paroles: "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun" (1 Co 12,17). Et puisque ces charismes aussi bien les plus éminents que les plus communs et plus généralement propagés sont très appropriés et utiles pour l'Eglise (Eccl 12,2).

Entre le charisme au sens de don spécial du Saint-Esprit et l'accomplissement de la fonction hiérarchique il ne peut pas avoir, comme certains voulaient le démontrer, de contradictions ni de rivalité car l'un et l'autre provient du même Saint-Esprit ce qui résulte des nombreux fragments du Nouveau Testament et en particulier de l'Evangile et des Epîtres de Saint Paul, Paul VI^o le rappelle se référant à *Lumen gentium* (no.7). La Constitution dit que le Saint-Esprit les a donnés pour le bien commun mais à cause des défauts humains ils peuvent être mélangés avec les idées propres pas toujours ordonnées. Il peut en résulter un chaos dans la société des fidèles⁹⁰ et leur opposition aux fonctions respectives (*muneribus*).

Les facteurs créateurs de cette unique communauté - *communio* - sont donc multiples et constituent par cela la source de droits et de devoirs individuels et communautaires aussi bien fondamentaux que spéciaux.

Notes

Le présent texte constitue l'introduction à notre ouvrage, *Współuczestniczenie Kościelne* (La co-participation ecclésiastique), Cracovie 1985.

1 J. Dupont, La koinonia des premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres, dans: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo: Acta Conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium Ecclesiarum, Romae 1967, vol. I, Romae 1972, p.50.*

2 G. Castellano, La religione come base della *communio* nell'antica civiltà mesopotamica, dans: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo, op.cit. (1), p.8.*

3 G. Gurvitch, Problèmes de sociologie générale, t.1, dans: *Traité de sociologie, Paris 1958, p.172.* Nous considérons que les composantes les plus élémentaires de la réalité sociale sont constituées par les multiples manières d'être liées par le tout et dans le tout, ou manifestations de la sociabilité qui, à différentes degrés d'actualité et de virtualité, se combattent et se combinent dans tout groupe, toute classe, toute société globale. Ces univers sont des unités collectives réelles.

4 Cfr. L. Cerfaux, La première communauté chrétienne à Jérusalem, dans: *Ephemerides theologicae Lovanienses 19, (1939), p.29.*

5 M. Delespesse, Cette communauté qu'on appelle Eglise, Paris 1968, p.15. La communauté est un groupement fraternel, organique et stable de personnes réalisant la prise en charge mutuelle et le partage de ce qu'elles sont et de ce qu'elles ont, en vue du rassemblement des hommes dans l'unité.

6 Modi a patribus conciliaribus propositi a Secretariatu ad Christianorum unitatem fovendam examinati, I, Proemium et cap. I de catholicis oecumenismi principiis, Civitate Vaticana 1964, p.23.

7 J.P.M. Van Ploeg, Rapport avec Dieu et rapports humains d'Israël, dans: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo, op.cit.(1), p.36.*

8 H. Schlier, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, dans: *Catholica 14 (1960), p.162.*

9a O. Saier, "Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973, p.2.

9b Cfr. A. Cholewiński, Warunki skutecznego głoszenia Ewangelii w świecie dzisiejszym (Les conditions de prêcher l'Evangile dans le monde contemporain), dans: *Ateneum Kapłanskie 93 (1979), pp.424-425ss, 272ss.*

10 Cfr. Cerfaux, op.cit.(4), p.28; cfr. G. Baum, L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII, Paris 1961, p.13.

11 Cfr. *Baum*, op.cit.(10), pp.27-28; cfr. aussi *C.D'Ercole*, *Presentazione e premesse*, dans: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, op.cit.(1), p.XXIV.

12 Cfr. *P.Y.Emery*, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, Taizé 1962, p.11.

13 *Dupont*, op.cit.(1), p.41.

14 Ibid., p.46.

15 *Cerfaux*, op.cit.(4), p.29.

16 *Schlier*, op.cit.(8), p.162.

17 Cfr. *J.Stepień*, *Eklezjologia swietego Pawla* (L'ecclésiologie de Saint Paul), Poznań 1972, pp.83-84.

18 Ibid., p.87.

19 *J.Hamer*, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962, p.175.

20 Ibid., p.174.

21 *W.Bertrams*, *De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum*, dans: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60 (1971), p.373.

22 Cfr. *Stepień*, op.cit.(17), p.48.

23 Ibid., p.60.

24 *Delespesse*, op.cit.(5), pp.39 et 41.

25 *H.Rondet*, *Un seul Corps, un seul esprit: la communion des saints*, Paris 1952, p.9.

26 *J.D.Zizioulas*, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise*, dans: *Istina* 14 (1969), p.69.

27 *E.Zogby*, *Unità e diversità della Chiesa*, dans: *La Chiesa del Vaticano II*, Roma 1965, p.527.

28 Cfr. *Stepień*, op.cit.(17), pp.85 et 63.

29 1 Co 6,15; Rm 12,4; Ep 2,11-18; 4,11-16; 5,29; Col 1,8-24. Cfr. aussi *Delespesse*, op.cit.(5), p.16; *Stepień*, op.cit.(17), p.89.

30 Cfr. *Stepień*, op.cit.(17), pp.214-215.

31 *Zogby*, op.cit.(27), p.528.

32 *Rondet*, op.cit.(25), p.13.

33 *D.Stanley*, *Koinonia as symbol and reality in the primitive Church*, dans: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, op.cit.(1), p.98.

34 Et reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colones, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion: nous irions, nous aux païens, eux à la Circonsion; nous devons seulement songer aux pauvres, ce que précisément j'ai eu à coeur de faire. (Ga 2,9-10); cfr. *Hamer*, op.cit.(19), p.175.

35 "Die Kirche ist nicht wie ein Verein durch den Zusammenschluß ihrer Glieder konstituiert, sondern primär und grundlegend ist das gemeinsame Teilhaben am eucharistischen Mahl. Darin hat alle Gemeinschaft und Einheit der Kirche ihren ontologischen Grund. Vielleicht hat diese Doppelbedeutung von koinonia, wie Elert mit guten Gründen vermutet, sogar im Apostolischen Glaubensbekenntnis einen theologiegeschichtlich interessanten Ausdruck gefunden" (*P.Bläser*, *Eucharistie und Einheit der Kirche*, dans: *Theologie und Glaube* 50 (1960), p.428).

36 *Rondet*, op.cit.(25), p.15.

37 "Wenn dort nämlich im Anschluß an das Bekenntnis zur ecclesia catholica die communio sanctorum als Gegenstand des Glaubens genannt wird (wir sind gewohnt, es zu übersetzen mit "Gemeinschaft der Heiligen") und zwar vor dem Glaubensbekenntnis an die Vergebung der Sünden, dann ist damit, so meint Elert, nach griechischem Sprachgebrauch sicher die Teilhabe an den beiden eucharistischen Elementen gemeint, während später in der lateinischen Übersetzung und im lateinischen Sprachbereich communio sanctorum als Gemeinschaft der Heiligen, d.h. der Gläubigen, verstanden wurde" (*Bläser*, op.cit.(35), p.428).

38 "Cela n'est pas exclusif. L'autre point de vue demeure. L'un des plus vieux témoins de la formule Communion des Saints, l'Evêque Nicéas, de Remesiana en Dacie (dans les Balkans) commente ainsi vers la fin du quatrième siècle 81

le symbole de son église: Après avoir affirmé ta foi dans la Sainte Trinité, tu dis croire à la Sainte Eglise catholique. Qu'est-ce que l'Eglise, sinon l'assemblée des saints? Depuis le commencement du monde, tous, prophètes, apôtres et martyrs et aussi tous les justes qui furent, qui sont ou qui seront forment une église unique, sanctifiée en effet par la même foi et la même vie commune, marqués du sceau du même Esprit, ils sont devenus un seul corps, dont le Christ est la tête. Mais il faut dire plus, les anges eux-mêmes, les Vertus et les Puissances d'en-haut forment une unique confédération dans cette unique Eglise. L'apôtre nous enseigne en effet que dans le Christ toutes choses ont été reconciliées non seulement sur la terre, mais encore dans le ciel.' Vers la même époque, défendant contre un novateur le droit qu'ont les chrétiens d'invoquer les saints, Saint Jérôme donne cet argument: "Si les apôtres et les martyrs, tandis qu'ils étaient encore dans la chair, pouvaient prier les uns pour les autres, parce qu'ils avaient alors besoin les uns des autres, combien plus maintenant, victorieux et triomphants, sont-ils capables d'intercéder? ... Moïse obtient de Dieu le pardon de six cent mille hommes, Etienne prie pour ses bourreaux; leurs prières seraient-elles moins efficaces qu'ils sont avec le Christ?" Ces deux textes, auxquels on pourrait bien ajouter d'autres, montrent qu'entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante, il n'y a pas solution de continuité. L'une et l'autre font partie du même corps du Christ" (*Rondet*, op.cit.(25), pp.15-16).

39 G.D'Ercole, *Communio, collegialità, primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai vangeli a Constantino*, Roma 1964, p.9.

40 L.Hertling, *Communio und Primat*, dans: *Miscellanea historiae pontificiae*, vol.VII, Romae 1943, pp.1-48. Nous voudrions tirer profit de des recherches. Pour Saint Augustin, la *communio* n'est rien d'autre que l'Eglise (*De unitate Ecclesiae contra Donatistas*, 20,56, dans: PL, t.43, col.434; *Contra Cresconium*, III,35,39, in: PL, t.43,col.517). Chez les Pères, la *communio sanctorum* désigne fréquemment l'Eglise visible. Si au point de départ, le mot *communio* signifie plutôt une attitude et un comportement, dans l'usage de l'Eglise ancienne il est devenu un terme précis pour exprimer le lien que fait l'unité sociale de la communauté chrétienne sur la terre entière. Cette évolution du vocabulaire peut être perçue également à propos d'autres mots. "Paix" est devenu un équivalent de "communio", avec le même sens. Dans une lettre à Saint Jérôme, Saint Augustin écrit: "Voici que vient à moi un jeune homme pieux, *catholica pace frater*". La *pax catholica* désigne exactement l'appartenance à l'Eglise catholique. Dans nombre de passages, les mots *concordia*, *irênê* et *agapê* ont le même sens de communauté d'Eglise (cfr. *Hamer*, op.cit.(19), p.179.)

41 Cfr. *Enchiridion Symbolorum*, 32e éd., Romae 1963, nos 3879-3880; cfr. Irenik, Irenismus, dans: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.5, Freiburg i.Br. 1960, col.749.

42 Cfr. *Zizioulas*, op.cit.(26), p.67.

43 *Baum*, op.cit.(10), p.11.

44 *Ibid.*, p.24.

45 Pie XI donne comme modèle de l'unité la personnalité du Christ qui devrait être modèle de l'unité de la société chrétienne dans son encyclique *Lux veritatis*, AAS 23 (1931), p.510: "Nam si personalis Christi unitas arcanum existit exemplar, ad quod ipsemet unam christiane societatis compagem conformare voluit, id perfectio non ex commenticia quadam oriri posse multorum inter se discordium coniunctione, sed ex una solummodo hierarchia, ex uno summoque magisterio, ex una credendi lege, unaque christianorum fide nemo cordatus non videat" (AAS 23 (1931), p.510.).

46 Pie XII dans *Mystici corporis*: "In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seuncti sunt" (AAS 35 (1943), p.202.)

47 *Paul VI*, Allocution dans la Basilique de Saint Pierre sur les tâches de la hiérarchie, dans: *Communicationes* 3 (1971), p.131.

48 Cfr. *Paul VI*, Allocution au congrès des canonistes le 17.IX.1973, dans: *SS.DD.Pauli VI, Allocutiones de iure canonico*, Romae 1974, p.106.

49 Ibid., p.110; cfr. aussi Schema decreti de oecumenismo, Civitate Vaticana 1963, 22/4, cap.1,1, p.15-20; cfr. Schema decreti de Ecclesiis Orientalibus, Civitate Vaticana 1963, p.16.

50 *Bertrams*, op.cit.(21), p.375; cfr. *Dupont*, op.cit.(1), p.43.

51 *Bertrams*, op.cit.(21), p.374; cfr. *Paul VI.*, Allocution aux auditeurs et aux travailleurs de la Rote Romaine, Rome 8.II.1973, dans: Allocutiones, op.cit.(48), p.90.

52 *Saier*, op.cit.(9a), p.10.

53 *D'Ercole*, op.cit.(39), p.9; cfr. *Hamer*, op.cit.(19), p.176.

54 *Rondet*, op.cit.(25), p.9; cfr. *Emery*, op.cit.(12), p.12; cfr. *W.Gruber*, *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Lichte der Konstitution über die Kirche*, dans: *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70.Geburtstag*, München-Paderborn-Wien 1967, Bd.II., p.1543.

55 *Hamer*, op.cit.(19), p.202.

56 *Saier*, op.cit.(9a), p.7.

57 *Relatio super Schema de Ecclesiis Orientalibus*, Civitate Vaticana 1964, p.13.

58 *Stepień*, op.cit.(17), p.109.

59 Cfr. *Baum*, op.cit.(10), p.47.

60 *Stepień*, op.cit.(17), p.48.

61 *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepreparatoria), appendix voluminis II, analiticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt, pars II, Civita Vaticana 1961, no.13, p.651 (Antepreparatoria - Anal.consp.).

62 *Antepreparatoria*, Anal.consp., pars I, p.66., no.4.

63 Ibid., p.66, no.5.

64 Ibid., pars II, p.651., no.14.

65 Ibid., pars I, p.41., no.33.

66 "Communio zwischen Gott und Menschen in allgemeiner Sinnbedeutung: In einer Verwendungsweise, die zwar nicht ohne weiteres die ekklesiologische, sehr wohl aber die allgemein-theologische Qualität erkennen läßt, erhält "communio" die Bedeutung: "Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen". In diesem Sinne findet sich "communio" einmal in dem Missionsdekret: "communio Secum" (sc.cum Deo) und viermal in der Konstitution "Gaudium et Spes": "vitae divinae communio", "vocatio hominis ad communionem cum Deo", "Dei communio" (Genetivus objectivus). Es ist auffallend, daß nur die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" - abgesehen von der einmaligen Ausnahme in dem Missionsdekret - "communio" in dem allgemeinen theologischen Sinn von "Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen" verwendet. Die Worte "communitas" und "societas" werden nicht in dem eben genannten Sinn gebraucht" (*Saier*, op.cit.(9a), p.4).

67 *Baum*, op.cit.(10), p.23.

68 *G.Siegwald*, *Unité et confession de foi*, dans: *Oecumenica*, 4, 1969, p.280.

69 Cfr. *Stepień*, op.cit.(17), p.57.

70 *Baum*, op.cit.(10), p.36.

71 *T.Sartory*, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Augsburg 1955, p.106.

72 *Bertrams*, op.cit.(21), p.365.

73 *Stepień*, op.cit.(17), p.60; cfr. l'étude approfondie de *R.Sobanski*, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła* (Le baptême en tant que fondement de l'unité de l'Eglise), Varsovie 1971.

74 *Saier*, op.cit.(9a), p.85.

75 Cfr. *Delespesse*, op.cit.(5), p.39.

76 Cfr. Note explicative préliminaire, no. 2.

77 *Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II*, *Quaestiones Theologicae praeparatoria: Schema constitutionis de Ecclesia*, pars II, *De Ecclesiae militantis natura*, Civitate Vaticana 1962, cap.11, nota 5.

78 Cfr. Eccl 7,2; Eccl 11,1; C.dit.47,1; etc.; cfr. *Saier*, op.cit.(9a), p.5.

79 *Rondet*, op.cit.(25), p.23.

80 Ibid., p.24.

81 Bläser, op.cit.(35), p.428.

82 Ibid., p.432.

83 Saier, op.cit.(9a), p.86.

84 Ibid., pp.86 et 87.

85 Gruber, op.cit.(54), p.1551.

86 Emery, op.cit.(12), p.201.

87 Saier, op.cit.(9a), p.54.

88 Bertrams, op.cit.(21), p.374.

89 "Lo Spirito Santo ha posto gli Apostoli a reggere la Chiesa di Dio (cfr. Act.20,28; Jo 16,13): il carisma non può essere contrapposto al "munus" nella Chiesa, perché è lo stesso Spirito che opera, in primo luogo, in e mediante il "munus". Per tal ragione tutti i membri della Chiesa sono tenuti a riconoscere in essa l'esigenza di un ordinamento; se questo mancasse, la "communio" in Christo non potrebbe essere socialmente attuata né potrebbe efficacemente operare. Lo stesso San Paolo lega l'esercizio dei carismi all'ordinamento esistente nella Chiesa (cfr. 1 Cor. 14,37-40). E infatti lo Spirito Santo non può contraddire se stesso: in quanto conferisce i carismi, in tanto questi sono subordinati alla sua operazione mediante il "munus". Come bene ha detto il Concilio, "uno è lo Spirito, il quale distribuisce per l'unità della Chiesa la varietà dei suoi doni" (Lumen gentium, 7). Perciò tutti gli elementi istituzionali e giuridici sono sacri e spirituali, perché vivificati dallo Spirito. In realtà, lo "Spirito" e il "Diritto" nella loro stessa fonte formano un'unione, in cui l'elemento spirituale è determinante della Chiesa del "diritto" e la Chiesa della "carità" sono una sola realtà, della cui vita interna è segno esteriore la forma giuridica" (Paul VI., Allocution du 17 septembre 1973, op.cit.(48), p.111).

90 "Ma è anche vero che i carismi sono per utilità della comunità, che non tutti hanno gli stessi carismi e che per la debolezza umana i carismi possono essere confusi con le proprie idee ed inclinazioni, non sempre ordinate. E pertanto necessario giudicare e distinguere i carismi per controllarne l'autenticità, per coordinarli con criteri desunti dalla dottrina del Signore e secondo l'ordine che deve essere osservato nella comunità ecclesiale. Tale ufficio spetta alla sacra gerarchia, costituita anch'essa con carisma signolare, tanto che San Paolo non riconosce valido alcun carisma che non obbedisca al suo ufficio apostolico" (Paul VI., "Allocution du 28 janvier 1971 aux auditeurs et aux travailleurs de la Rote romaine, op.cit.(51), p.67.)

LES RECENTES RENCONTRES ENTRE LES EGLISES
ET LEUR SIGNIFICATION CANONIQUE -
POINT DE VUE CATHOLIQUE

+ Emile Eid, Rome

Vice-Président de la Commission Pontificale pour la Révision du Code de Droit
Canonique Oriental

Introduction

Toute *rencontre d'Eglise* se vérifie en Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant (Mt 16,16), et avec lui présent dans son Eglise, son Corps mystique. Elle tend naturellement à l'unité des chrétiens pour réaliser la volonté de Jésus que ses disciples soient un comme lui est un avec son Père: "Afin qu'ils soient un comme nous sommes un; moi en toi et toi en moi pour qu'ils soient parfaits dans l'unité" (Jn 17,22-23).

C'est, par conséquent, dans le cadre de l'action *oecuménique* pour l'union des chrétiens, qu'il s'agit de considérer les rencontres entre les Eglises et d'interpréter leur signification canonique.

L'étude se limite aux relations entre l'Eglise catholique et les *Eglises orientales non catholiques* pour mieux s'harmoniser avec les travaux de ce Congrès International du Droit des Eglises Orientales, et aussi parce que le dialogue de l'Eglise catholique avec ces Eglises s'est établi, dès le début, au niveau des Eglises en tant que telles, tandis que les contacts avec les Eglises ou Communautés ecclésiales de la Réforme ont commencé et se poursuivent au niveau des théologiens et des experts.

Ces relations oecuméniques se sont récemment développées surtout à partir du deuxième Concile oecuménique du Vatican qui a été ainsi comme le point de départ des rencontres inter-ecclésiales qui se sont succédées par la suite. Le concile reste le plus marquant jalon de référence des relations qui continuent et progressent entre les Eglises. Cela explique aussi la place et l'attention qui lui sont réservées dans cette étude.

C'est de l'observatoire catholique, en parfait esprit de compréhension et de charité pour les Frères orientaux non catholiques, que seront envisagées les différentes étapes du dialogue engagé avec leurs Eglises, et que sera évalué, à grands traits, sur les points les plus saillants et à la lumière de la mission pastorale de l'Eglise, le bilan des relations inter-ecclésiales avec leurs implications canoniques. Ainsi peut donc se développer l'exposé:

I. Les récentes rencontres entre les Eglises

II. Signification canonique de ces rencontres

1. Les récentes rencontres entre les Eglises

Les rencontres entre les Eglises s'insèrent dans le vaste mouvement oecuménique qui comporte toutes les activités, les initiatives et les relations mises en acte ou sont en cours de développement pour unir les chrétiens et réaliser la vo-

lonté du Christ que tous les croyants en lui forment une *Eglise unique*, "un seul troupeau et un seul Pasteur" (Jn 10,16)¹.

1. Eglises dans l'Eglise

Avant de passer en revue les différentes rencontres, il convient de signaler qu'il s'agit des relations entre l'Eglise catholique et les Eglises orientales non catholiques, qu'il importe de présenter sommairement dans le cadre de leurs hiérarchies respectives.

A. L'Eglise catholique

Au sein de l'Eglise catholique, l'Eglise d'Occident coïncide avec l'*Eglise latine*.

En Orient, autour des cinq rites originels, alexandrin, antiochien, constantinopolitain ou byzantin, arménien et chaldéen, se groupent actuellement les vingt-et-une *Eglises orientales catholiques caractère romain non italique*.

Rite alexandrin: Eglises Copte (patriarcat) et Ethiopienne.

Rite antiochien: Eglises Malankare, Maronite (patriarcat) et Syrienne (patriarcat).

Rite constantinopolitain ou byzantin: Eglises Albanaise, Biélorusse, Bulgare, Grecque, Hongroise, Italo-Albanaise, Melkite (patriarcat), Roumaine, Russe, Ruthène, Slovaque, Ukrainienne, Yougoslave.

Rite arménien: Eglise Arménienne (patriarcat)

Rite chaldéen: Eglises Chaldéenne (patriarcat) et Malabare².

Ces différentes Eglises orientales, indiquées par la Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen gentium*, comme "Eglises locales" (no.23), et par le Décret sur les Eglises orientales, *Orientalium Ecclesiarum*, comme "Eglises particulières ou Rites" (nn.2-6), se distinguent entre elles, même au sein d'un même rite liturgique, en partie par une discipline propre, et, principalement et fondamentalement, par leurs propres hiérarchies. Chacune d'elles, en principe de droit, est une Eglise particulière ou Eglise *sui juris* dans le sens de partie de l'Eglise universelle, pareillement à l'Eglise latine, avec ses institutions et ses règles propres. "C'est pourquoi (le Concile) déclare solennellement que les Eglises d'Orient, comme aussi d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières"³.

Toutes ces Eglises sont en pleine communion hiérarchique avec le Siège Apostolique de Rome.

B. Les Eglises orientales non catholiques

Les dix-neuf Eglises orientales non catholiques sont réparties en deux grands groupes distincts: les *anciennes Eglises orientales* et les *Eglises orthodoxes* de tradition byzantine.

Les Eglises du premier groupe, appelées aussi pré-chalcédoniennes ou anti-chalcédoniennes, se sont successivement séparées à cause des définitions christologiques. Ce sont l'Eglise Assyrienne chaldéenne d'Orient, l'Eglise arménienne orthodoxe (répartie par la suite en quatre Patriarcats autonomes), l'Eglise syrienne orthodoxe, l'Eglise copte orthodoxe et l'Eglise orthodoxe l'Ethiopie.

Les quatorze Eglises orthodoxes autonomes ou autocéphales, de tradition byzantine, sont: Le Patriarcat oecuménique de Constantinople, les Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Moscou, de Belgrade, de Bucarest et de Sofia, les Eglises de Chypre, de Grèce, de Pologne, de Géorgie, de Tchécoslovaquie et de Finlande*.

2. Rencontres entre les Eglises

Après des siècles de séparation, plus ou moins nombreux selon les Eglises, les contacts officiels, à niveau d'Eglises, ont repris, à l'occasion du deuxième *Concile oecuménique du Vatican*, entre l'Eglise catholique et la plupart des Eglises orientales non catholiques, qui y ont bien volontiers envoyé de nombreux *Observateurs-Délégués*.*

Le Concile lui-même a créé une atmosphère favorable au développement du dialogue oecuménique au plus haut niveau par les rencontres entre les Chefs d'Eglises et par les relations ecclésiales qui les ont accompagnées ou suivies.

1. Les Chefs de différentes *Eglises pré-chalcédoniennes* ont rendu visite au Pape, à Rome:

Le Catholicos arménien de Cilicie, Khoren I^{er}, en 1967; visite qui a été réitérée par son successeur Karekin II Sarkissian, en avril 1983;

Le Catholicos de l'Eglise apostolique arménienne, Vasken I^{er}, en 1970;

Le Patriarche Siro-Orthodoxe, Mar Jacob III, en 1971; visite qui a été réitérée par son successeur Zakka I^{er} Iwas, en juin 1984;

Le Patriarche de l'Eglise copte, Shenouda III, en 1973;

Le Patriarche de l'Eglise orthodoxe d'Ethiopie, Abouna Tekle Haimanot, en 1981;

Le Catholicos de l'Eglise siro-orthodoxe de l'Inde, Mar Baselios Marthoma Mathews I^{er}, en juin 1983;

Le Patriarche de l'Eglise assyrienne d'Orient, Mar Denkha IV, en 1984.

A ces Chefs d'Eglise la visite a été rendue, au nom du Pape, par le Président du Secrétariat pour l'Union des chrétiens.

Avec ces Eglises, les relations, surtout doctrinales, ont connu un développement notable. Le dialogue a dissipé certains malentendus de fond relatifs à la doctrine sur l'Incarnation et qui étaient à l'origine de la séparation survenue au V^{ème} siècle. Il se serait agi alors, de la part de ces Eglises, d'un désaccord terminologique sur les expressions de "nature" et "personne" usées par le concile de Chalcédoine, plutôt que d'une erreur sur la doctrine de l'Incarnation.

Ainsi, le Patriarche copte orthodoxe d'Alexandrie, Shenouda III, lors de sa visite à Rome, a contresigné avec le Pape Paul VI une déclaration commune contenant une profession de foi sur l'Incarnation, formulée avec les termes du concile de Nicée*.

D'une façon analogue a été signée et publiée à Rome une déclaration commune du Pape Jean Paul II et du Patriarche Syrien orthodoxe Zakka I^{er} Iwas*.

Sur d'autres plans des relations inter-ecclésiales, le dialogue se poursuit par des commissions internationales ou locales, par exemple avec l'Eglise copte orthodoxe, pour réduire les divergences héritées de quinze siècles de séparation. Dans un climat de compréhension mutuelle, la collaboration est favorisée de diverses façons et à tous les niveaux, bien qu'elle soit conditionnée par les situa-

tions spéciales, historico-religieuses, sociales et même politiques des différentes Eglises.

2. Avec les Chefs des *Eglises orthodoxes* de tradition byzantine les relations se sont développées encore davantage, en commençant par l'échange des *visites*.

a) Le dialogue oecuménique entre les Eglises au niveau de leurs Chefs respectifs prit un nouvel essor avec la rencontre qui a eu lieu à Jérusalem, le 5-6 janvier 1964, entre le pape Paul VI, pèlerin en Terre Sainte, et le Patriarche oecuménique de Constantinople, Athénagoras I^{er}.

A la même occasion, Paul VI a également échangé des visites avec le Patriarche grec orthodoxe de Jérusalem et avec le Patriarche arménien de Jérusalem, Yéghishé Derdérian.

En juillet 1967, Paul VI est allé à Constantinople visiter Athénagoras I^{er}, qui lui a rendu la visite à Rome en octobre de la même année. Les échanges de visites, répétées d'autres fois par délégations, sont devenus annuels à partir de 1978, à l'occasion des célébrations annuelles des fêtes des Saints Patrons: Pierre et Paul à Rome, Saint André à Constantinople.

En novembre 1979, le Pape Jean Paul II visitait à Constantinople le Patriarche oecuménique Dimitrios I^{er}, qui, ne pouvant pas "réaliser (son) grand désir" de "venir personnellement" à Rome, a envoyé une délégation de son Eglise à l'occasion de la fête des Apôtres Pierre et Paul, le 29 juin 1983^a.

Des rencontres ont eu lieu aussi avec l'Eglise orthodoxe russe, par échange de visites, et, à partir de 1967, par des conversations théologico-pastorales bien distinctes du dialogue théologique en cours avec l'ensemble des Eglises orthodoxes.

A signaler également la visite officielle faite à Rome, en mai 1983, par le Patriarche grec-orthodoxe d'Antioche, Ignace IV Hazim.

b) Ces rencontres ont suivi, occasionné ou déterminé des actes significatifs, des *déclarations* ou des prises de position marquantes, ou bien des *relations* spéciales, qu'il convient de présenter avec une certaine ampleur, parce que toutes ces approches contiennent déjà d'importantes directives de droit, ou comportent de vraies implications canoniques. Il convient de les considérer dans leur cadre réel.

A. Les relations entre *Paul VI* et *Athénagoras I^{er}*, par échange de visites ou par correspondance, ont comporté certains actes particulièrement significatifs et de grande portée pastorale et oecuménique.

A signaler, en premier lieu, *l'abrogation des excommunications* de 1054, ou la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople. Par une déclaration commune, Paul VI et Athénagoras I^{er} ont exprimé leur décision "d'enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunication" de l'année 1054, c'est-à-dire celle "portée contre le Patriarche Michel Cérulaire et deux autres personnalités par les légats du siège romain, conduits par le Cardinal Humbert, légats qui furent eux-mêmes ensuite l'objet d'une sentence analogue de la part du patriarche et du synode constantinopolitain"^a. Cette déclaration a été lue, le 7 décembre 1965, au cours de la session solennelle du Concile du Vatican II, et, en même temps, par le secrétaire du Saint-Synode constantinopolitain, dans la

cathédrale du Phanar, en présence du Patriarche Athénagoras I^{er} et du Cardinal Shehan, représentant du Pape Paul VI.

Un nouveau pas en avant sur la voie de la réconciliation a été encore fait par la visite de Paul VI à Athénagoras à Istanbul, et par le Bref "*Anno Ineunte*" qu'il lui a remis le 25 juillet 1967 et où il développe la théologie des "*Eglises-soeurs*" qui sont déjà "en communion ... bien qu'imparfaite. Voici quelques extraits de cet important message.

"Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir *Eglises-soeurs*, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous. Dans la lumière du Christ, nous voyons combien est urgente la nécessité de surmonter ces obstacles pour arriver à amener à sa plénitude et à sa perfection la *communion* déjà si riche qui existe entre nous.

"Puisque de part et d'autre nous professons "les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne ..." et puisque nous avons en commun des vrais sacrements et un *sacerdoce hiérarchique*, il faut en premier lieu qu'au service de notre sainte foi nous travaillions fraternellement à trouver ensemble les formes adaptées et progressives pour développer et actualiser, dans la vie de nos Eglises, la communion qui, bien qu'imparfaite existe déjà ... Il s'agit, par un loyal *dialogue* théologique, rendu possible par la charité fraternelle, de se connaître et de se respecter dans la *diversité légitime* des traditions liturgiques, spirituelles, disciplinaires et théologiques¹¹, pour arriver à s'accorder dans la confession sincère de toute vérité révélée. Pour rétablir et pour garder la communion et l'unité, il faut prendre garde en effet de ne "*rien imposer qui ne soit nécessaire*"¹².

Lors de la visite rendue par Athénagoras I^{er} à Paul VI, à Rome, le Pape, dans son allocution du 26 octobre 1967, revient sur le thème de la collaboration fraternelle pour réaliser "la plénitude de cette *communion* si riche déjà, mais encore *incomplète*, qui nous unit dans le mystère de l'Eglise"¹³.

La déclaration commune du 28 octobre 1967, reprenant la théologie des *Eglises-soeurs*, aborde les questions des rapports entre les *pasteurs* propres des Eglises, du respect mutuel excluant le prosélytisme, des mariages mixtes. A cet égard, Paul VI et Athénagoras I^{er} "reconnaissent que le véritable dialogue de la charité qui doit être à la base de toutes leurs relations entre eux-mêmes et entre leurs Eglises doit être enraciné dans une *fidélité totale à l'unique Seigneur Jésus-Christ et dans un respect mutuel de leurs propres traditions, dans un respect mutuel de la fidélité* des uns et des autres à leurs propres Eglises. Ils souhaitent que des contacts réguliers et profonds puissent se faire entre pasteurs catholique et pasteurs orthodoxes. L'Eglise catholique romaine et le Patriarcat oecuménique sont prêts à étudier les manières concrètes de résoudre les problèmes pastoraux surtout en ce qui concerne les mariages entre catholiques et orthodoxes"¹⁴.

Une correspondance suivie entre Paul VI et Athénagoras I^{er} démontre le vif désir commun d'une "collaboration toujours plus étroite pour trouver ensemble les voies les plus adaptées pour arriver à ce but" de "*la pleine communion*" scellée par la *concélébration*, qui en serait le signe efface, le gage et la consécration.

Paul VI, en effet, écrivait, le 10 janvier 1969, à Athénagoras I^{er}: "Nous tenons à vous dire combien nous désirons nous aussi *concélébrer* avec Votre Sainteté cette divine liturgie. Nous supplions instamment le Seigneur d'accorder à son Eglise ce don radieux ... Nous tenons à vous redire que nous sommes très désireux d'explorer en commun avec Votre Sainteté les voies qui pourraient

nous amener à ce grand jour qui sera celui de la *concélébration* de nos Eglises dans la *communio*n pleinement retrouvée"¹⁵.

Dans une autre lettre, du 8 février 1971, au Patriarche Athénagoras sur le développement des relations inter-ecclésiales, Paul VI rappelait "qu'entre notre Eglise et les vénérables Eglises orthodoxes existait déjà une communion presque totale bien qu'elle ne soit pas encore parfaite, résultant de notre commune participation au mystère du Christ et de son Eglise ... L'Esprit met en nos coeurs une ferme volonté de faire tout ce qui est possible pour hâter le jour tant désiré où, au terme d'une *concélébration*, nous pourrions communier ensemble au même calice du Seigneur"¹⁶.

L'aspiration commune à rétablir la pleine communion entre les Eglises dans l'unité de l'Eglise est la toile de fond de toutes leurs relations. Le désir de la concélébration est au coeur de cette aspiration tendue à trouver ensemble les voies pour y arriver. Riche héritage légué à l'Eglise par le Souverain Pontife et le Patriarche Oecuménique. Aussitôt après la mort d'Athénagoras I^{er}, Paul VI s'exprimait ainsi en parlant de lui à l'Angélus du 9 juillet 1972: "Toujours il résumait ses sentiments en une seule et suprême espérance: celle de pouvoir avec nous boire au même Calice, c'est-à-dire célébrer ensemble le sacrifice eucharistique, synthèse et couronnement de notre commune identification ecclésiale avec le Christ. Cela, nous l'avons aussi tant désiré! Maintenant ce désir irréalisé doit demeurer notre héritage et notre engagement"¹⁷.

B. La visite du Pape Jean Paul II au Patriarche oecuménique Dimitrios I^{er}, le 29-30 novembre 1979, s'est située dans la ligne des rencontres entre Paul VI et Athénagoras I^{er}, qui ont établi le *dialogue de la charité*. Elle a marqué un progrès notable dans les relations oecuméniques, en déterminant l'ouverture officielle du *dialogue théologique* catholique-orthodoxe, en vue de la *pleine communion* dans l'*Eucharistie* selon des relations inter-ecclésiales régies par un ordre commun de règles canoniques.

Au cours de la messe que Jean Paul II a célébrée dans l'Eglise catholique du Saint-Esprit, à Istanbul, en présence du Patriarche Dimitrios et du Patriarche arménien Kalustian, il a rappelé, dans son homélie, que "les contacts toujours plus intenses de ces dernières années ont fait redécouvrir la fraternité entre nos deux Eglises et la réalité d'une *communio*n entre elles, même si elle n'est pas parfaite ... Nous sommes à la veille de l'ouverture du dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe dans son ensemble. Il s'agit d'une autre phase importante du processus vers l'unité. Ce dialogue sera appelé, en partant de ce que nous avons en commun, à identifier, affronter et résoudre toutes les difficultés qui nous interdisent encore la pleine unité. La communion dans la prière nous conduira à la pleine communion dans l'Eucharistie. J'ose espérer que ce jour est proche. Personnellement je le souhaiterais très proche. N'avons-nous pas déjà en commun la même foi eucharistique et les véritables sacrements, en vertu de la *successio*n apostolique? Souhaitons que la communion totale dans la foi, notamment dans le domaine ecclésiologique, permettra bientôt cette pleine "*communicatio in sacris*..."

"Suppliez-le (le Saint-Esprit), a demandé le Pape aux fidèles, pour que nous mêmes, *pasteurs* des Eglises-soeurs, nous soyons les meilleurs instruments en cette heure de l'Histoire, pour *régir* ces Eglises, c'est-à-dire pour les servir comme le veut le Seigneur, et servir ainsi l'unique Eglise qui est son Corps"¹⁸.

Dans la rencontre solennelle au Phanar avec Dimitrios I^{er}, Jean Paul II prononce une allocution où il souligne l'importance et indique la tâche du *dialogue théologique*. "Sur le plan concret, la visite d'aujourd'hui montre aussi l'importance que l'Eglise catholique attache au dialogue théologique qui va commencer avec l'Eglise orthodoxe. Avec réalisme et sagesse, conformément au souhait du Siège apostolique de Rome et aussi au désir des Conférences pan-orthodoxes, il avait été décidé de renouer entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes des relations et des contacts qui permettraient de *se reconnaître* et de créer l'atmosphère nécessaire à un fructueux dialogue théologique. Il fallait refaire le contexte avant d'essayer de refaire ensemble les textes. Cette période a été justement appelée le dialogue de la charité. Ce dialogue a permis de reprendre conscience de la profonde communion qui nous unit déjà et fait que nous pouvons nous regarder et nous traiter comme *Eglises-soeurs* ... Il faut tirer les conséquences de cette redécouverte théologique réciproque, partout où catholiques et orthodoxes vivent ensemble. Il faut surmonter les habitudes d'isolement pour *collaborer* dans tous les domaines de *l'action pastorale* où une telle collaboration est rendue possible par la *communion presque totale* qui existe déjà entre nous. Il ne faut pas avoir peur de *réconsidérer* de part et d'autre, et en consultation les uns avec les autres, des règles canoniques établies alors que la conscience de notre communion - désormais étroite même si elle est encore incomplète - était encore obscurcie, règles qui ne correspondent peut-être plus aux résultats du dialogue de la charité et aux possibilités qu'ils ont ouvertes.

"Ce dialogue théologique qui va maintenant commencer aura pour tâche de surmonter les malentendus et les désaccords qui existent encore entre nous, sinon au niveau de la foi, du moins au niveau de la *formulation théologique*. Il devrait se dérouler non seulement dans l'atmosphère du dialogue de la charité qui doit se développer et s'intensifier, mais aussi dans une atmosphère d'adoration et de disponibilité.

"C'est seulement dans l'adoration, avec un sens aigu de la transcendance du mystère indicible "qui surpasse toute connaissance" (Ep 3,19), que l'on pourra situer nos divergences et "*ne rien imposer qui ne soit nécessaire*" (Ac 15,28) pour rétablir la communion"¹⁹.

Après les entretiens entre Jean Paul II et Dimitrios I^{er}, a été publiée une déclaration commune dans laquelle est annoncée l'ouverture du dialogue théologique catholique-orthodoxe. "Les progrès accomplis dans l'étape préparatoire nous permettent d'annoncer que le *dialogue théologique va commencer* et de rendre publique la liste des *membres* de la *Commission mixte catholique-orthodoxe* qui en sera chargée.

"Le dialogue théologique a pour *but* non seulement de progresser vers le rétablissement de la pleine communion entre les Eglises-soeurs catholique et orthodoxe, mais encore de contribuer aux dialogues multiples qui se développent dans le monde chrétien à la recherche de son unité.

"Le dialogue de la charité (cfr. Jn 13,34; Ep 4,1-7), enraciné dans une fidélité complète à l'unique Seigneur Jésus-Christ et à sa volonté sur son Eglise (cfr. Jn 17,21), a ouvert la voie à une meilleure compréhension des positions théologiques réciproques et, de là, à de nouvelles approches du travail théologique et à une nouvelle attitude vis-à-vis du passé commun de nos Eglises ... Ce dialogue de la charité doit continuer et s'intensifier dans la situation complexe que nous avons héritée du passé et qui constitue la réalité dans laquelle doit se dérouler aujourd'hui notre effort"²⁰.

C. La composition de la Commission internationale mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique reflète elle-même l'esprit de collaboration dans lequel s'établit le dialogue. La Commission comprend vingt-huit membres orthodoxes: deux pour chacune des quatorze Eglises orthodoxes qui ont dans le Patriarcat oecuménique de Constantinople leur centre spirituel et qui, pour la première fois dans l'histoire, se trouvent être toutes engagées ensemble dans le dialogue; et vingt-huit membres catholiques, cardinaux, évêques et experts dans diverses disciplines, appartenant à l'Eglise latine et à différentes Eglises orientales catholiques²¹.

a. Cette Commission, instituée en décembre 1979, a tenu en mai-juin 1980, à Patmos puis à Rhodes, sa première session où fut établi le plan général du dialogue. Le thème choisi pour la première phase des travaux a été "le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité". Trois sous-commissions ont étudié ce thème, et, une commission de coordination en a élaboré la synthèse à Venise, en mai 1981. Le document, mis au point par la Commission mixte dans sa deuxième session plénière réunie à Munich du 30 juin au 6 juillet 1982, a été adopté à l'unanimité et communiqué aux Eglises pour les en informer et demander leur avis.

Ce document comprend trois parties, brèves mais denses.

La première partie aborde le mystère du Christ et étudie, plus précisément, l'Eucharistie comme sacrement du Christ et la relation entre l'Eucharistie et l'Eglise dans une perspective qu'on peut appeler *ecclésiologie eucharistique*. "Ainsi, d'une part, l'Eglise célèbre l'Eucharistie comme expression, en ce temps-ci, de la liturgie céleste. Mais, d'autre part, l'Eucharistie édifie l'Eglise, en ce sens que par elle l'Esprit du Christ ressuscité façonne l'Eglise en Corps du Christ. C'est pourquoi l'Eucharistie est en vérité le sacrement de l'Eglise à la fois comme sacrement du don total que le Seigneur fait lui-même aux siens et comme manifestation et croissance du Corps du Christ, l'Eglise"²².

La deuxième partie traite le mystère de l'Eglise, envisageant l'Eucharistie célébrée autour de l'Evêque dans l'Eglise locale et ses implications ecclésiologiques. "L'Eglise 'qui est en' tel lieu se manifeste comme telle lorsqu'elle est 'assemblée'. Cette assemblée elle-même ... est pleinement telle lorsqu'elle est synaxe eucharistique. En effet, quand l'Eglise locale célèbre l'Eucharistie, l'événement advenu "une fois pour toutes" est actualisé et manifesté"²³.

L'Eucharistie, Corps vivant du Christ, actualise dans l'Eglise, son Corps mystique, la communion ("la Koinônia") trinitaire, et réalise l'unité de l'Eglise locale autour de son Evêque qui, grâce à la succession apostolique reçue par le sacrement de la consécration épiscopale, l'établit en communion avec l'Eglise des Apôtres et, *hic et nunc*, avec l'Eglise universelle.

L'Evêque figure "comme ministre du Christ faisant l'unité de son corps, créant la communion par son corps. L'union de la communauté avec lui est d'abord de l'ordre du *Mystère*, non primordialement de l'ordre *juridique*. C'est cette union exprimée dans l'Eucharistie qui se prolonge et s'actualise dans l'ensemble des relations "pastorales" du *magistère*, *gouvernement*, *vie sacramentelle*. La communauté ecclésiale est ainsi appelée à être l'ébauche d'une communauté humaine renouvelée"²⁴.

La troisième partie considère l'Eglise comme communion d'Eglises et traite les rapports entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle en relation avec la célé-

bration de l'Eucharistie.

La communion n'exclut pas la diversité sur la pluralité des Eglises locales. Mais "deux conditions surtout doivent être réalisées pour que l'Eglise locale, qui célèbre l'Eucharistie, soit en vérité dans la communauté ecclésiale:

a) En effet, l'identité du mystère de l'Eglise vécu dans l'Eglise locale avec le mystère de l'Eglise vécu par l'Eglise primitive-catholicité dans le temps - est fondamentale ...

b) La reconnaissance mutuelle, aujourd'hui, entre cette Eglise et les autres Eglises, est elle aussi capitale ²⁵.

La communion se situe à différents niveaux: celui de l'Eglise locale comme communion de communauté eucharistique présidée par l'évêque, sur le plan régional et sur le plan universel. "La communion dans un même patriarcat ou dans quelque autre forme d'unité régionale est d'abord une manifestation de la vie de l'Esprit dans une même culture ou de mêmes conditions historiques ... Cette communion à l'intérieur d'une même région doit se dépasser dans la communion entre Eglises-soeurs", "dans la *symphonie universelle des Eglises* et leur fidélité commune à la tradition apostolique"²⁶.

Le document retrouve dans le Nouveau Testament "les liens de communion" suivants entre les Eglises: "communion dans la foi, l'espérance et l'amour, communion dans les sacrements, communion dans la diversité des charismes, communion dans la réconciliation, communion dans le ministère"²⁷.

Cette communion dans le ministère s'actualise et se manifeste par l'exercice de l'épiscopat (fonction, ministère de l'épiscopus ou évêque) des Eglises. "L'épiscopat de l'Eglise universelle se trouve confié, par l'Esprit, à l'ensemble des évêques locaux, en communion les uns avec les autres. Cette communion s'exprime traditionnellement dans la pratique conciliaire"²⁸.

Le document se conclut renvoyant à un examen ultérieur "la manière dont celle-ci (la pratique conciliaire) est conçue et réalisée".

b. A la même assemblée plénière de la Commission mixte, au mois de juin 1982, à Munich, a été fixé le thème de la deuxième phase d'étude: "Foi, sacrements et unité de l'Eglise". Ce thème comprend deux parties: "Foi et communion dans les sacrements", et "Introduction à la vie chrétienne et les sacrements du baptême, de la chrismation (confirmation) et de l'Eucharistie, leur relation et l'unité de l'Eglise".

La Commission, réunie du 30 mai au 8 juin 1984, à Crète, n'a pas pu approuver un document commun définitif sur ce thème-là, par manque de temps et à cause de quelques difficultés, et elle a renvoyé le document élaboré au Comité de coordination de la Commission. Celle-ci a annoncé quand même que la prochaine réunion plénière aura lieu à Bari (Italie), en été 1986, et elle a fixé le nouveau thème à étudier: "Le sacrement de l'ordre (ordination) dans la structure sacramentelle de l'Eglise, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu"²⁹.

D. L'importance du dialogue théologique entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes a été plus d'une fois soulignée par le Pape, comme aussi par les Chefs de différentes Eglises orthodoxes.

A l'audience générale du 30 mai 1984, alors que s'ouvrait, le même jour, à Crète, la troisième session plénière de la Commission mixte, Jean Paul II invitait à la prière pour ce dialogue et concluait: "Puisse l'étude commune, la prière de 93

tous, et le dialogue franc et loyal, faire surmonter toutes les difficultés qui existent encore, pour rétablir la *pleine unité*, et finalement *célébrer ensemble l'Eucharistie du Seigneur*³¹.

II. Signification canonique des récentes rencontres entre les Eglises

Toutes les rencontres entre les Eglises tendent, en définitive, à réaliser la *pleine communion* de vie ecclésiale, consacrée et manifestée par la *concélébration eucharistique*, et actualisée et concrétisée dans un ordre commun de *droit* qui régit l'ensemble des relations inter-ecclésiales et pastorales du magistère, de vie sacramentelle et de gouvernement. A cet égard, quel est le sens, la valeur et la portée canonique de ces rencontres?

Pour mieux déterminer la signification canonique de ces rencontres, il convient tout d'abord de bien préciser la perspective du *droit canon* impliqué dans les *relations inter-ecclésiales*.

Il faudrait ensuite aborder les principales *questions* de *droit canon* liées à ces rencontres et les traiter dans le cadre général de la mission *pastorale* de l'Eglise avec sa triple fonction d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Les normes du droit qui en découlent devraient concerner toutes les *Eglises* en communion dans l'Eglise *une et unique* de Jésus-Christ.

1. Droit canon et relations inter-ecclésiales

L'Eglise de Jésus-Christ, société parfaite dans son ordre, a son droit propre qui organise et règle sa vie dans l'ordre et l'unité. C'est le droit canon qui encadre et anime l'organisation et la vie de l'Eglise. Il constitue un système complet d'institutions et de règles communes ou propres aux Eglises particulières sui juris d'Orient et d'Occident au sein de l'Eglise universelle.

A. Valeur normative du droit

Les notes distinctives du droit sont "l'autorité des sources, l'impératif des règles. Un grand nombre d'auteurs ajoutent le rapport entre sujets, et la sanction"³².

Or l'autorité des sources et l'impératif des règles dépendent de leur *valeur normative* qui détermine leur caractère obligatoire. L'aspect normatif concerne aussi bien les *institutions* que la *discipline* qui en règle le fonctionnement et la vie. Ainsi le droit devient expression et norme de vie de la société qu'il régit et comprend à la fois son ordre constitutionnel et fonctionnel.

B. Dimension théologique du Droit canon

Il existe cependant une différence distinctive de qualité entre le droit canon et le droit civil, quant à l'origine, au législateur et à la portée.

Le droit civil est d'origine humaine, fait par l'autorité civile et concerne surtout l'ordre extérieur de la société humaine.

Le droit *canon* a surtout en plus une *dimension spirituelle et théologique* qui le fonde en Dieu comme la source de son existence et de sa valeur normative et comme sa fin ultime. La doctrine canonique elle-même est basée principalement en théologie. Le droit canon est donc fondé radicalement dans le cœur de

l'homme et dans la mission et la vie du Fils de Dieu fait Homme, Jésus-Christ, continué dans l'Eglise, son Corps mystique. Comme son Père l'a envoyé, Jésus envoie ses apôtres pour enseigner l'Evangile, baptiser et faire des disciples de toutes les nations, restant avec eux pour toujours jusqu'à la fin du monde (Mt 28,19-20). C'est là toute la mission de l'Eglise unie au Christ: enseigner, sanctifier, gouverner; c'est aussi le fondement de son droit canon, expression et règle de sa vie et de sa mission. Ainsi donc l'Eglise, comme société organisée de l'ordre qui conduit à Dieu, édifie par ses institutions et sa discipline la cité des hommes en vue de la Cité de Dieu.

L'économie de la Rédemption intègre et parfait l'oeuvre de la création. L'Auteur de la nature est lui-même Auteur de la grâce. La loi de l'Incarnation domine tout le mystère du salut des hommes et constitue le fondement concret de tout l'ordre ecclésial: "Salus animarum suprema lex." Ainsi, à la double source de droit divin, naturel et positif, prolongé par la tradition apostolique et l'autorité légitime dans l'Eglise, le droit canon puise toute son efficacité et sa valeur normative³².

C. Dimension du sacré dans le Droit canon

L'ordre ecclésial se réalise et se concentre dans l'Eglise comme réalité sacramentelle qui incarne et prolonge la présence vivante de Jésus-Christ dans son Corps eucharistique et mystique à la fois. Dans cette réalité vivante du divin se fonde la double fonction d'ordre et de juridiction dans l'Eglise, qui s'actualise et s'exerce pleinement dans la parfaite communion ecclésiale consacrée et manifestée par la complète "communicatio in sacris". Sans verser dans le formalisme juridique, l'ordre et la juridiction sont à comprendre d'une façon inclusive et organique selon la loi de l'Incarnation, comme le Christ lui-même les a communiqués: "Comme mon Père m'a envoyé je suis envoyé." "Recevez le Saint-Esprit". "Allez donc ... Enseignez ... Baptisez ..."

Le pouvoir d'ordre porte directement sur la sanctification interne des hommes, qui est la fin prochaine de l'Eglise, et la procure par la grâce des sacrements institués par le Christ à cet effet. Il est basé sur le caractère sacramental indélébile du sacerdoce. Celui-ci communique au ministre sacré, qui devient un "alter Christus", un pouvoir sur le Corps eucharistique et mystique de Jésus-Christ, avec la faculté, en vertu de l'Esprit Saint, de lier et de délier. Dans le sacrement de l'ordre prend racine aussi le pouvoir de juridiction.

Le pouvoir de juridiction, lui aussi véhicule de la grâce, régit l'exercice et notamment l'acquisition du pouvoir de l'ordre; il est directement ordonné au gouvernement de l'Eglise en tant que société. Il est une relation morale, d'ordre surnaturel, entre celui qui gouverne et celui qui est gouverné. Son effet est aussi la sanctification des hommes; mais, au lieu d'être lié directement au caractère immuable d'un sacrement, il s'appuie sur une relation de volontés. La juridiction est un ministère de service, à l'exemple et au nom de Jésus-Christ qui, obéissant jusqu'à la mort sur la Croix, est venu pour servir et faire la volonté de son Père en gardant ses commandements et demeurant en son amour (cfr. Mt 20, 27-28; Jn 15,10). La juridiction est donc une fonction de communion de volontés dans l'amour. L'Eglise "qui préside à la charité, qui porte la loi du Christ"³³, a aussi le primat de juridiction comme ministère de service dans l'ordre de la communion inter-ecclésiale.

Le lien est étroit et profond entre l'ordre sacramentel et la juridiction, le sacrement et la *communio ecclésiastique* fondée sur lui. Dans cette perspective il faut envisager la doctrine de la *sacramentalité* et de la *collégialité épiscopale*.

Le collège épiscopal succède au collège apostolique des Douze, dont la structure et l'autorité doivent être déduites de la Révélation du Nouveau Testament. Or "on devient *membre du collège* en vertu de la *consécration* épiscopale et par la *communio hiérarchique* avec le chef du collège et ses membres"³⁵.

La consécration confère en sa totalité la triple fonction ou charge (*munera*) sacrée, mais les pouvoirs d'enseigner et de gouverner, "de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres"³⁶, comprise, plutôt que comme cause, comme condition de l'exercice du pouvoir radicalement contenu dans la fonction mais pas tout prêt à passer à l'acte. C'est l'autorité hiérarchique supérieure qui règle l'exercice du pouvoir dans l'ordre et l'unité de la communion instituée par le Seigneur pour son Eglise d'après un schème hiérarchique.

Cette communion n'est pas un vague sentiment de solidarité, mais une "réalité *organique*, qui exige une forme *juridique* et est animée en même temps par la charité"³⁷. C'est pourquoi elle est la fin ultime du droit de l'Eglise, qui est à la fois une société structurée et un corps animé par l'esprit d'amour. La communion est, en effet, la modalité spécifique par laquelle, dans la communauté ecclésiastique, deviennent juridiquement engageants, soit les rapports intersubjectifs, soit les rapports qui existent, à un niveau plus structurel, entre les Eglises locales ou particulières sui juris et l'Eglise universelle. Par conséquent, la notion de la *communio* peut être considérée comme le *principe formel* du droit canon, c'est-à-dire de la loi évangélique qui doit informer toutes les institutions canoniques.

Par ailleurs, la communion, étant fondamentalement un rapport de volontés dans l'ordre du droit et de l'amour, peut comporter différents degrés d'adhésion au niveau des fidèles aussi bien que des Eglises qui peuvent être reliées à l'Eglise catholique avec plus ou moins d'intensité et de cohésion dans le cadre de la communion ecclésiastique. Ainsi, celle-ci peut être "pleine", "parfaite", ou bien "imparfaite", "non totale", bien que vraie et réelle.

Et comme l'Eglise, une et indivise, est le sacrement total du Christ et que l'Eucharistie est le sacrement par excellence où tous les autres sacrements convergent et puisent leur valeur, la *concélébration eucharistique* entre les ministres sacrés des Eglises se fait seulement dans la *pleine communion* hiérarchique retrouvée dans l'unité de l'unique Eglise de Jésus-Christ.

2. Implications canoniques des récentes rencontres entre les Eglises

C'est surtout à partir et à la lumière du Concile du Vatican II, vingt-et-unième concile oecuménique, que l'on peut voir clairement se succéder et s'intensifier les rencontres entre les Eglises et se développer leurs relations inter-ecclésiastiques. La contribution doctrinale, spirituelle et pastorale du concile constitue l'un des importants facteurs déterminants du vrai progrès réalisé dans les relations oecuméniques. En effet, de nombreux Observateurs Délégués de leurs Eglises non catholiques en ont suivi les travaux; l'important acte oecuménique de rencontre ecclésiastique par la levée des anathèmes entre Rome et Constan-

tinople a eu lieu au cours de la session conciliaire solennelle de 7 décembre 1965; les différents messages des Papes à l'adresse des Chefs des Eglises non catholiques se réfèrent constamment à la doctrine du concile avec de nombreuses citations de ses documents; de nombreuses approches oecuméniques des dernières années sur le plan théologique (réalité sacramentelle commune aux Eglises, notion d'Eglises-soeurs) et pastoral (partielle "communicatio in sacris", mariages mixtes) trouvent leurs points de repère clairs et sûrs dans les documents du concile.

C'est aussi dans ce contexte que l'on voudrait essayer d'analyser et d'évaluer les implications canoniques des rencontres inter-ecclésiales. A cet égard, ont une importance primordiale surtout trois documents conciliaires promulgués le même jour du 21 novembre 1964: la Constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen gentium*) et les deux Décrets sur les Eglises orientales catholiques (*Orientalium Ecclesiarum*) et sur l'Oecuménisme (*Unitatis redintegratio*).

Ce dernier document débute ainsi son préambule: "Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des buts principaux du saint Concile oecuménique de Vatican II. Une seule et unique Eglise a été instituée par le Christ Seigneur"³⁸.

Le Pape Jean Paul II, dans la ligne de Paul VI³⁹, confirme que "l'engagement de l'Eglise dans l'oecuménisme dérive d'une décision irrévocable" et qu'il faisait déjà partie des principes directeurs de la préparation du concile". En effet, le 5 juin 1960, alors jour de Pentecôte, Jean XXIII instituait, par le Motu proprio *Supremo Dei Nutus*, les onze Commissions qui devaient préparer le Concile et, en même temps avec elles, un Secrétariat pour promouvoir l'unité chrétienne. Le Pape avait ainsi trouvé le moyen d'assurer, dans la préparation du Concile et durant son déroulement la présence permanente de la sollicitude de restaurer l'unité chrétienne; d'associer à cette préoccupation et à cet engagement les représentants des autres Eglises et Communautés ecclésiales et de faire de sorte que le Concile devînt, dans une certaine mesure un événement pour l'édification et la joie de tout le peuple chrétien"⁴⁰.

Le désir de l'unité de tous les chrétiens qui devrait se réaliser par la pleine communion entre les Eglises dans l'unique Eglise du Christ, domine toutes les rencontres. La communion s'actualise dans la vie de l'Eglise à travers sa mission pastorale entière, articulée dans l'exercice de sa triple fonction, que le droit canon organise dans l'ordre par ses institutions et ses règles. C'est dans ce cadre de l'unité de l'Eglise et des fonctions de son ministère pastoral que seront considérées les questions canoniques impliquées dans les rencontres inter-ecclésiales.

A. Rencontres des Eglises vers l'unité dans l'Eglise

1) Par unité de l'Eglise il faut comprendre à la fois son unicité et son unité. L'Eglise est unique et une parce qu'elle est fondée par Jésus-Christ unique Médiateur entre Dieu et les hommes (He 9,15; 12,24), grâce à l'action de l'unique Esprit qui est l'Esprit de Dieu et de Jésus-Christ. L'unité de l'Eglise se manifeste dans l'unité de foi, de sacrements et de ministère confié par le Christ, et confirmé et consacré par son Esprit, à Pierre et aux autres Apôtres et transmis à leurs successeurs.

La Constitution *Lumen gentium* décrit ainsi l'Eglise à la fois visible et spirituelle: "Le Christ unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre comme un tout visible, son Eglise sainte ... Cette société organisée hiérar-

chiquement d'une part et le *corps mystique* d'autre part ..., constituent une seule réalité complexe, faite d'un double élément, humain et divin ... C'est l'unique Eglise du Christ dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, cette Eglise que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (Jean 21,17), qu'il lui confia, à lui et autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cfr. Math 28,18 etc.) et dont il a fait pour toujours la "colonne et le fondement de la vérité" (I Tim 3,15). Cette Eglise comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Eglise catholique qu'elle subsiste ("subsistit in"), gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Eglise du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique⁴¹.

Ce texte, si dense et significatif, s'en tient à une totale objectivité, fondement vrai d'un oecuménisme authentique. Il ne dit pas que l'Eglise du Christ est la communauté catholique. Il omet l'adjectif "romaine" que porte la profession de foi tridentine, pour ne relever que ce qui est fondamental, surtout la succession à partir de Pierre et des autres apôtres.

La division des chrétiens, même réunis en "Eglises", est un désordre du péché, qui doit être réparé par un retour aux critères originels de l'unité voulue par Jésus-Christ à son Eglise. Il s'agit là de la division des chrétiens, non point de l'Eglise, qui est, de par la volonté de son divin Fondateur, une et reste unique et indivise. Elle subsiste fondamentalement et s'incarne dans sa plénitude dans la société gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui. Il ne peut être question de dichotomie et de complémentarité originelle d'Eglises comme parties essentielles du Corps mystique du Christ, dont la ré-union seulement constituerait l'Eglise une et indivise. Car, dans cette perspective de complémentarité ecclésiale nécessaire, on ne voit pas comment pourrait subsister en réalité et concrètement, au moins depuis le temps des séparations et tant que n'aurait pas eu lieu la susdite ré-union de toutes les Eglises séparées, l'Eglise une et unique de Jésus-Christ, qui lui a pourtant garanti la pé + rennité. D'autre part, si cette même Eglise, une et indivise, ne subsistait pas fondamentalement et concrètement dans l'Eglise catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, l'union de deux ou plusieurs Eglises complémentaires, dont l'une ne serait pas "la colonne et le fondement de la vérité", ne pourrait pas, par leur ré-union, constituer l'unique et indivise Eglise de Jésus-Christ.

2) Les Eglises orientales catholiques sont parties intégrantes de "l'Eglise catholique (qui) tient en grande estime les institutions, les rites liturgiques, les traditions ecclésiales et la discipline de vie chrétienne des Eglises orientales"⁴². Toutes ces Eglises, aussi bien que l'Eglise latine, "sont toutes confiées de la même façon au gouvernement pastoral du Pontife romain qui, de par la volonté divine, succède à Saint Pierre dans la primauté sur l'Eglise universelle. Elles sont donc égales en dignité"⁴³. Bien plus, ces Eglises, à la fois orientales et catholiques, ont une fonction oecuménique importante. Le Concile les avertit qu'elles "ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières"⁴⁴ afin "qu'elles soient florissantes et accomplissent avec une vigueur apostolique renouvelée la mission qui leur incombe"⁴⁵, car leur "appartient à titre particulier la charge de promouvoir l'unité de tous les chrétiens"⁴⁶.

En outre, "le *patrimoine* ecclésiastique et spirituel" de ces Eglises orientales est "considéré fermement (par le Concile) comme le patrimoine de toute l'Eglise du Christ"⁴⁷. Et qui a vécu de l'intérieur le Concile, peut témoigner combien y a été précieuse la contribution des Hiérarchies catholiques orientales: "Les Orientaux unis au Siège de Rome ont, malgré leur petit nombre, joué un rôle important au Concile. Ils y ont vraiment témoigné pour tout l'Orient. Pas seulement par des discours, mais selon le génie propre de l'Orient, par leur sainte et magnifique liturgie. Ceux qui ont reçu ce témoignage au cours de trois sessions déjà, commencent à soupçonner ce que la réconciliation de l'Orient et de l'Occident chrétiens pourrait apporter à la catholicité de l'Eglise, déjà assurée grâce au petit nombre d'Orientaux unis à Rome"⁴⁸.

Il convient de relever, en perspective oecuménique, que les Eglises orientales catholiques ne figurent *pas* comme un facteur de *prosélytisme*, ni comme un modèle ecclésiastique d'unité à imposer aux Eglises orientales non catholiques. Cependant, comme toute expression d'Eglise, elles ont, dans l'Eglise, leur place légitime qui satisfait à la fois le respect de leurs propres traditions ecclésiales et l'exigence de l'unité de la foi et de la pleine communion dans l'Eglise catholique. Elles sont particulièrement appelées à promouvoir l'unité des chrétiens aux frontières internes de la sphère catholique "jusqu'à ce que l'Eglise catholique et les Eglises orientales séparées s'unissent dans la *plénitude de la communion*"⁴⁹.

3) *Les Eglises orientales non catholiques* "ont de vrais sacrements, - principalement, en vertu de la succession apostolique: le sacerdoce et l'Eucharistie, - qui les *unissent intimement* à nous"⁵⁰, et qui "portent par eux-mêmes à l'*unité catholique*"⁵¹.

Cette union intime de ces Eglises avec l'Eglise catholique, par la foi les sacrements, constitue une communion vraie et réelle, presque totale, pas encore parfaite. Le développement des relations avec ces Eglises vers une communion de plus en plus étroite est marqué par un *progrès* notable de rapports multiformes à implications *canoniques* significatives qu'il importe de relever.

a. Tout d'abord, il y a eu une *reprise de conscience* de la *réalité sacramentelle* commune entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes. Le Pape Paul VI, deux mois après son élection, écrivait, le 20 septembre 1963, au Patriarche Athénagoras I^{er}: " Nous avons été saisis par Lui (Le Seigneur) par le don du même baptême, du même sacerdoce, par le don de l'Evangile du salut, célébrant la même Eucharistie, l'unique sacrifice de l'unique Seigneur de l'Eglise"⁵². Cette doctrine sera approfondie et développée par le décret conciliaire sur l'Oecuménisme⁵³ et se cristallisera dans la théologie des Eglises-soeurs, déjà ébauchée dans ce même décret et exprimée ensuite en propres termes dans le message *Anno Ineunte* que Paul VI a remis à Athénagoras I^{er}, le 25 juillet 1967, au Phanar⁵⁴. Elle est devenue courante par la suite, se substituant à la notion contenue dans les expressions: "Eglises séparées", "Frères séparés". En perspective ecclésiale et oecuménique, et aussi de droit, on considère, plutôt que ce qui divise, ce qui unit en vue d'une collaboration fraternelle et pastorale plus étroite dans la marche vers la pleine communion.

b. Par conséquent, les rapports entre l'Eglise catholique et les chrétiens d'Orient non catholiques sont considérés comme des *rapports entre Eglises* qui ont leur réalité ecclésiale distincte avec leur propre physionomie historique, spi-

rituelle, liturgique et disciplinaire⁵⁵ et leurs *hiérarchies propres*⁵⁶. Paul VI et Athénagoras I^{er} l'ont rappelé dans leur déclaration commune du 28 octobre 1967, à Rome, "en souhaitant que des contacts réguliers et profonds puissent se faire entre pasteurs catholiques et pasteurs orthodoxes pour le bien de leurs fidèles"⁵⁷. Jean Paul II l'a aussi déclaré durant sa visite à Dimitrios I^{er}, 29-30 novembre 1979, en parlant des "pasteurs des Eglises-soeurs" appelés à "régir ces Eglises" et servir "l'unique Eglise qui est le Corps" du Seigneur⁵⁸. Aussi bien, est-ce au niveau d'Eglises que les relations ont repris et que le dialogue a été établi et continue.

Bien plus, l'Eglise catholique a adopté le point de vue des Conférences panorthodoxes de considérer, avec le dialogue théologique, les Eglises orthodoxes, bien qu'autonomes, dans leur *unité* basée sur la même foi et une discipline fondamentale commune, et de conduire le dialogue dans cette perspective⁵⁹. Ce qui n'empêche pas que chaque Eglise orthodoxe puisse avoir, en son nom propre, des relations directes avec l'Eglise catholique.

c. L'acte ecclésiale symbolique de *l'abrogation des excommunications* de 1054 entre les représentants de Rome et de Constantinople, accompli solennellement et en même temps au Phanar, à Istanbul, et à Rome au cours de la session conciliaire publique du 7 décembre 1965, a *enlevé un obstacle formel* sur la voie de la réconciliation entre les deux Sièges et marqué un progrès important dans les rapports de Rome avec toutes les Eglises orthodoxes. Un commentaire orthodoxe qualifié affirmait: "Ce pas en avant a ouvert la voie au retour à l'unité des Eglises existantes avant le schisme"⁶⁰. Une voix catholique déclarait justement: "Le symbole de la division a été substitué par celui de l'amour"⁶¹.

d. Un autre acte, de caractère directement positif, consiste dans la déclaration commune de Paul VI et de Athénagoras I^{er}, faite à Rome, le 28 octobre 1967, qui exprimait le désir d'une "*collaboration désintéressée*" ("entre leurs Eglises") sur le plan pastoral, social et intellectuel dans un respect mutuel de la *fidélité* des uns et des autres à leurs *propres Eglises*⁶². Le prosélytisme ne devrait pas avoir lieu.

e. Les rapports entre les Chefs des Eglises, par échange de visites et de correspondance ou par déclarations communes, suivent un *protocole officiel* bien déterminé. On peut rappeler que la lettre citée plus haut, que Paul VI a envoyée, le 20 septembre 1963, à Athénagoras I^{er}, était le premier message qu'un Pape adressait au Patriarche de Constantinople depuis 1584, lorsque Grégoire XIII écrivait pour la dernière fois à Jérémie II au sujet de la réforme du Calendrier. Cette lettre, outre que renouer le rapport par correspondance qui allait devenir de plus en plus intense, indiquait la vraie base théologique et spirituelle des relations entre les deux Eglises, c'est-à-dire la réalité sacramentelle commune.

Par ailleurs, les *célébrations oecuméniques* communes, exceptée la liturgie eucharistique, accomplies par le Pape avec les Patriarches orientaux non catholiques (par exemple avec Athénagoras I^{er} d'abord au Phanar-Constantinople, puis à Saint-Pierre, en 1967; avec Vasken à Rome, en 1970), se déroulent suivant un rituel bien défini et constituent des actes d'Eglise de particulière importance.

f. Toutes ces approches, outre que d'introduire dans les relations inter-ecclésiales de nouvelles données de *pratique (praxis)* qui ont leur vraie importance canonique, elles mettent de plus en plus en relief des éléments de *doctrine canonique* (réalité sacramentelle commune aux Eglises, théologie des Eglises-sœurs, conception de l'unité comme communion entre Eglises-sœurs) basés sur un développement de l'ecclésiologie et qui devraient trouver des applications concrètes dans le domaine de la discipline ecclésiastique. On peut se référer spécialement au document adopté à l'unanimité par la Commission mixte dans sa deuxième session plénière, à Munich, du 30 juin au 6 juillet 1982, sur le thème: "*Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*"⁶³. Comme il s'agit d'un document commun entre catholiques et orthodoxes, qui entend exprimer les éléments communs de foi, les affirmations qu'il porte sur les sacrements, particulièrement le sacerdoce, l'épiscopat, l'Eucharistie et, surtout, la succession apostolique, engendrent des conséquences importantes dans le domaine de la discipline des Eglises engagées dans le dialogue; par exemple: reconnaissance mutuelle des sacrements, partielle "*communicatio in sacris*" réciproque, discipline des mariages mixtes.

B. Rencontre des Eglises et ministère pastoral dans l'Eglise

Ce que l'on vient de relever comme données de doctrine canonique ou directives de pratique disciplinaire dans le domaine oecuménique, trouve une référence claire et solide dans l'enseignement du Concile. A cet égard, d'une façon synthétique, "le Concile déclare, pour enlever tout doute possible, que les *Eglises d'Orient*, conscientes de la nécessaire *unité* de toute l'Eglise, ont la *faculté* ("*facultatem*") de se régir selon leurs propres disciplines, parce que plus conformes au caractère de leurs fidèles et plus aptes à promouvoir le bien des âmes. L'observation parfaite de ce *principe traditionnel* qui, à vrai dire, ne fut pas toujours respectée, est l'une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union"⁶⁴.

Cette faculté qu'ont les Eglises orientales non catholiques de se régir selon leurs propres disciplines, s'entend de l'ensemble du *ministère pastoral* qui s'exerce par le *triple pouvoir* de sanctifier, d'enseigner, de gouverner.

1) On ne peut douter de l'*existence* de tels pouvoirs dans ces Eglises; car le sacre épiscopal, qu'elles tiennent et communiquent en vertu de la succession apostolique, confère aussi un pouvoir d'enseigner et de gouverner. La charge sans aucun pouvoir n'a pas de sens. En soi, par la seule consécration, le nouvel évêque ne disposerait pas encore d'un pouvoir prêt à passer à l'acte. Mais il a reçu, radicalement fondé sur le sacrement de l'ordre, un vrai pouvoir apte à être actualisé. Aussi bien, dans l'antiquité, l'indication et la délimitation de la façon dont le nouveau consacré devait se servir du pouvoir reçu - une sorte de "*détermination canonique*"⁶⁵ - pouvait déjà se trouver incluse dans le rite même du sacre: le candidat était consacré pour une église déterminée.

C'est de cet antique droit coutumier que les évêques orientaux non catholiques se réclament pour justifier l'exercice de leur pouvoir. Le Concile, pour respecter "l'observance parfaite de ce principe traditionnel", "*déclare* que les Eglises d'Orient *ont* la faculté de se régir selon leurs propres disciplines". Il admet la légitimité du pouvoir de leurs "*hiérarques*" pour la réglementation de la "*communicatio in sacris*", et leur reconnaît même une vraie juridiction communi-

quée à leurs prêtres qui peuvent, dans certaines conditions, administrer le sacrement de pénitence aux fidèles catholiques⁶⁶.

Paul VI, dans son allocution à Athénagoras I^{er}, au Phanar, le 26 juillet 1967, déclarait de reconnaître et de respecter les Chefs de Eglises orthodoxes "comme pasteurs de la partie du troupeau du Christ qui leur est confiée"⁶⁷. Il le confirmait durant la visite de Athénagoras I^{er}, à Rome, le 26 octobre 1967⁶⁸. Jean Paul II, pendant la messe qu'il a célébrée, en 1979, à Istanbul, en présence du Patriarche Dimitrios I^{er} et du Patriarche arménien Kalustian, a invité les fidèles à supplier le Saint-Esprit "pour que, a-t-il dit, nous-mêmes, pasteurs des Eglises-soeurs, nous soyons les meilleurs instruments ... de régir ces Eglises"⁶⁹.

2) La légitimité du triple pouvoir exercé par les Eglises orientales non catholiques s'appuie sur la discipline orientale traditionnelle qui garde, à l'intérieur de ses limites, toute sa validité. L'Eglise catholique l'a reconnu.

Ce pouvoir a toute l'étendue du ministère pastoral nécessaire à ces Eglises pour se régir selon leurs propres disciplines et promouvoir le bien des âmes de leurs fidèles.

Au sujet du pouvoir de *sanctification*, on peut rappeler, en fonction oecuménique des rapports entre les Eglises, les normes relatives aux mariages mixtes⁷⁰ et la discipline sur la partielle "communicatio in sacris"⁷¹. Le Concile recommande aux hiérarques catholiques de prendre, en cette matière, l'avis également des hiérarques des Eglises orientales non catholiques⁷². "Le Directoire oecuménique", une sorte de discipline générale qui définit la forme juridique des relations ecclésiales avec ces Eglises, insiste sur la réciprocité dans les susdites questions⁷³.

Les questions relatives au *magistère* et au *gouvernement* de l'Eglise universelle n'ont pas encore été abordées. Le document de la Commission mixte sur "le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité", présenté sommairement plus haut⁷⁴, a examiné le rôle de l'évêque dans l'Eglise locale. Il a fait allusion à "la communion dans un même patriarcat", sans parler du rôle du Patriarche dans le patriarcat. Il a signalé la communion universelle des évêques dans la "pratique conciliaire", mais il n'a pas traité la fonction de l'Evêque de Rome dans cette pratique et dans l'Eglise universelle. Restent encore à étudier les questions du primat du Pape dans l'Eglise, de l'infaillibilité du magistère ecclésiastique, et du rapport entre collégialité, conciliarité et primat dans l'Eglise. Ces questions doivent être abordées comme des pas indispensables à faire sur la voie du rétablissement de la pleine unité dans l'Eglise.

Conclusion

La corrélation étroite entre l'Eucharistie et la pleine communion comme condition de la concélébration eucharistique tant désirée par les Eglises, est fondée sur l'identité personnelle du Christ dans son Corps eucharistique et mystique. La clef de l'union des chrétiens est dans la main du Seigneur. La pleine unité de foi et de communion ecclésiale réalisée dans la charité et la justice qui organise dans l'ordre la famille du Peuple de Dieu, se fait par l'Esprit du Christ réellement présent dans son Eglise. Par sa vivante présence eucharistique communiquée dans la concélébration, le Christ réalise et manifeste la pleine communion dans l'unité de l'Eglise, son Corps mystique.

Jésus a prié pour l'unité des apôtres et des chrétiens: "Je ne prie pas seulement pour eux, mais encore pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé" (Jn 17,20-21).

L'enjeu est immense, voire infini. Il engage toute l'Economie de la Rédemption des hommes. Elle est totalisée dans la mission du Fils de Dieu fait Homme, confiée à son Eglise et continuée en elle par l'exercice de son ministère pastoral, avec la garantie de la présence vivante du Christ et de sa divine assistance "tous les jours jusqu'à la fin du monde" (Mt 28,20). Dieu l'a dit.

Notes

1 Cfr. Décret conciliaire sur l'Oecuménisme, *Unitatis redintegratio*, no.4.

2 Cfr. S.Congregazione per le Chiese orientali, *Oriente Cattolico*, 4 éd., Roma 1974, pp.87-441; *E.Eid*, La figure juridique du Patriarche, 3 éd., Rome 1963, pp.173-176; *id.*, Le Droit latin et les Droits orientaux, in: *La norma en el Derecho canonico*, Actas del III Congreso Internacional de derecho canonico, Pamplona 10-15 octobre 1976, p.150.

3 *Orientalium Ecclesiarum*, no.5.

4 Cfr. Il Bollettino Notizie Ortodosse, No.Speciale, Roma 1 décembre 1979, pp.24-25; La Documentation catholique, 1979, p.1061; *V.Peri*, La grande Chiesa bizantina, l'ambito ecclesiale dell'Ortodossia, Queriniana, Brescia 1981.

5 Cfr. Observateurs-Délégués et Hôtes du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican, Cité du Vatican, 1965.

6 *Doc.cath.* (1973), pp.515-516.

7 *Doc.cath.* (1984), pp.824-826.

8 *Doc.cath.* (1983), pp.839-840.

9 *Doc.cath.* (1966), coll.67-70.

10 Cfr. Décret *Unitatis redintegratio*, no.14.

11 *Ibid.*, nn.14-17.

12 Cfr. Act.15, 28; Décret *Unitatis redintegratio*, no.18; *Doc.cath.* (1967), coll.1385-1387.

13 *Doc.cath.* (1967), col.1931.

14 *Ibid.*, col.1936.

15 In: *Tomos Agapis* (Tome de charité), Rome-Istanbul 1971, no.244, p.534. Sur la concélébration, voir aussi: autres messages de Paul VI, *ibid.*, nn.248,255,272,279; les messages de Athénagoras I^{er}, *ibid.*, nn.236, 242, 254, 265, 270, 277.

16 In: *Tomos Agapis*, no.283, p.614-616.

17 *Doc.cath.* (1972), p.721.

18 *Doc.cath.* (1979), p.1056.

19 Cfr. Décret *Unitatis redintegratio*, no.18; *Doc.cath.* (1979), p.1058.

20 *Doc.cath.* (1979), p.1601.

21 *Doc.cath.* (1979), 1061-1062.

22 I,4,c, in: *Doc.cath.* (1982), p.942.

23 II,1.

24 II,3.

25 III,2.

26 III,2.

27 III,4.

28 III,4.

29 III,4, *Doc.cath.* (1982), p.945.

30 *Doc.cath.* (1984), p.815.

31 *Doc.cath.* (1984), p.699.

32 *G.Le Bras*, Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, I. Prolégomènes, Paris 1955, p.47.

33 Cfr. *E.Eid*, Le Droit latin et les Droits orientaux, p.160.

34 *Ignace d'Antioche*, Lettre aux Romains, préambule, in: Sources Chrétiennes, 4.éd., Paris 1969, p.107.

35 Cfr. no.22, § 2 à la fin. Note explicative préliminaire au sujet des "modi" concernant le chapitre 3 du schéma sur l'Eglise (*Lumen gentium*), nn.1 et 2.

36 *Lumen gentium*, no.21.

37 Note explicative, no.2.

38 *Unitatis redintegratio*, no.1.

39 Cfr. *Angélus* du 9 juillet 1972, in: *Doc.cath.* (1972), p.721, cité plus haut p.7.

40 *L'Osservatore Romano*, Allocution du 28 juin 1985 aux Cardinaux et Collaborateurs de la Curie Romaine, 29 juin 1985, p.4.

41 *Lumen gentium*, no.8.

42 *Orientalium Ecclesiarum*, no.1.

43 *Ibid.*, no.3.

44 *Ibid.*, no.5.

45 *Ibid.*, no.1.

46 *Ibid.*, no.24.

47 *Ibid.*, no.5.

48 *Y.M.-J.Congar*, Introduction aux Décret sur l'Oecuménisme (*Unitatis redintegratio*), in: Concile oecuménique Vatican II, L'Eglise, L'Oecuménisme, Les Eglises Orientales, éd. du Centurion, Paris 1965, p.186.

49 *Orientalium Ecclesiarum*, no.30.

50 *Unitatis redintegratio*, no.15.

51 *Lumen gentium*, no.8.

52 *Doc.cath.* (1964), col.18.

53 *Unitatis redintegratio*, nn.14-18.

54 *Doc.cath.* (1967), coll.1385-1387.

55 Cfr. *Unitatis redintegratio*, nn.14-17.

56 *Orientalium Ecclesiarum*, no.29.

57 *Doc.cath.* (1967), col.1936.

58 *Doc.cath.* (1979), p.1056.

59 Cfr. Allocution de Jean Paul II, au Phanar, le 29 novembre 1979, in: *Doc.cath.* (1979), p.1058.

60 *V.Phidas*, Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes, in: *Istina* (1975), p.86.

61 *J.Ratzinger* *ibid.*, p.99.

62 *Doc.cath.* (1967), col.1936.

63 *Doc.cath.* (1982), pp.941-945.

64 *Unitatis redintegratio*, no.16.

65 Cfr. Note explicative, no.2.

66 Cfr. *Orientalium Ecclesiarum*, nn.27-29.

67 *Doc.cath.* (1967), col.1382.

68 *Doc.cath.* (1967), col.1936.

69 *Doc.cath.* (1979), p.1056.

70 Cfr. *Orientalium Ecclesiarum*, no.18; Décret *Crescens matrimoniorum* du 22 février 1967, in: *Doc.cath.*, coll.511-514.

71 *Orientalium Ecclesiarum*, nn.26-29.

72 *Ibid.*, no.29.

73 Cfr. nn.27,28,45,46.

74 Cfr. *Doc.cath.* (1982), pp.941-945.

RECENT ENCOUNTERS BETWEEN THE CHURCHES
AND THEIR CANONICAL SIGNIFICANCE:
AN ORIENTAL-ORTHODOX POINT OF VIEW

+ Mesrob K. K r i k o r i a n, Vienna

Introductory remarks

The scope of the present study is to describe and analyse recent encounters between the Oriental Orthodox Churches and the Church of Rome and to evaluate the consequent implications of the declarations. In my investigation I have not amply included the Eastern Orthodox Churches, because after the unofficial ecumenical consultations of Århus, Denmark (August 11th-15th, 1964), Bristol, England (July 25th-29th, 1967), Geneva, Switzerland (August 16th-21st, 1970) and of Addis Abeba, Ethiopia (January 22nd-23rd, 1971), no further steps were taken, whereas after the Second Vatican Council (December 25th, 1961 - December 8th, 1965), official and very important meetings have occurred between the Primate of Rome and the Heads of Oriental Orthodox Churches. Apart from the patriarchs, also individual bishops and special delegations have paid visits to Rome, and reciprocally Roman Catholic delegates have visited centres of Oriental Orthodox Churches. Understandably I am going to sum up only the encounters which have taken place on high level, mostly in Rome.

Recent encounters

One of the early meetings between the Roman Pontiff and the Armenian Church happened in December 1963, at the end of the second Session of Vatican II, when Pope Paul VI undertook a pilgrimage to Jerusalem. The words of appreciation of the Pope regarding the Armenian Apostolic/Orthodox Church at an audience, are remarkable. The report says:

"Le Pape remercia l'Eglise arménienne, au nom de l'Eglise universelle, de ses martyrs, de sa fidélité à la foi, à ses traditions"¹.

The first visit of an Armenian Patriarch to Rome was paid on May 8th-11th, 1967, by the Catholicos of Cilicia, Khoren I. His Holiness Pope Paul VI greeted him as "notre Frère en Jésus-Christ Khoren I^{er}, vénéré Catholicos de Cilicie" and praised again the faithfulness of the Armenians in the name of Christ, despite "painful and tragic vicissitudes":

"Nous n'en finissons pas d'énumérer ces souvenirs sacrés s'il n'y en avait un qui domine tous les autres et nous semble caractériser votre histoire tourmentée et glorieuse: le témoignage que, dans la douleur et dans le sang, vous, Arméniens, vous avez rendu au cours des siècles, à travers tant de pénibles et tragiques vicissitudes, à la fidélité due au nom du Christ: témoignage qui est pour nous un motif d'admiration, un exemple et une cause d'espoir pour votre destinée dans l'histoire et dans le monde"².

On July 25th-26th, 1967, as the Holy Father paid a visit to Istanbul and Ephesus, at the Internunciature, he received His Beatitude Shnorhik Kaloustian, the Armenian Patriarch of Constantinople, and in an address he expressed his 105

"sentiments of fraternal esteem and respect" to the Head of the Armenian Church in Etchmiadzin. Once again His Holiness spoke in high terms of the Armenian Church, underlined the fidelity of the Armenians and "the glories of their witness to Christ, the Lord of the Church, down through the centuries" and in connection with the Council of Ephesus (431) indicated the vision and faith "which we share in common"³. No doubt it was a significant visit that of Catholicos Vasken I, Supreme Patriarch of all Armenians, to Rome on May 8th-12th, 1970. His Holiness was greeted by the Pope as brother in Christ with the words of the Psalmist: "Behold, how good and how pleasant it is for brethren to dwell together in unity" (Ps 132/133,1). The close relations between Rome and Armenia throughout the centuries were mentioned and the fact that both Churches "confessent ensemble le mystère du Verbe de Dieu devenant l'un de nous pour nous sauver et nous permettre de devenir en Lui fils de Dieu"⁴ was stressed. Only some divergences in the expression of the Mystery of Incarnation, which had resulted out of cultural and language characteristics, should be "brotherly surmounted"⁵. In reality the christological differences were thoroughly discussed and sufficiently elucidated at the Vienna Consultations (September 7th-12th, 1971; September 3rd-9th, 1973; August 30th-September 5th, 1976 and September 11th-17th, 1978) and a common statement was published as it follows:

"We find our common basis in the same Apostolic tradition, particularly as affirmed in the Nicene-Constantinopolitan Creed; we all confess the dogmatic decisions and teachings of Nicaea (325), Constantinople (381) and Ephesus (431); we all agree in rejecting both the Nestorian and Eutychian positions about Jesus Christ. We have endeavoured for a deeper understanding of the Chalcedonian and non-Chalcedonian christologies which have separated us until now"⁶.

Beside this declaration, a mutual agreement concerning the substance of Chalcedonian christology was achieved and the remarkable role of social, cultural and political factors in the creation of ecclesiastical tensions was indicated. In these four ecumenical Consultations took part theologians of all Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. Archbishop Tiran Nersoyan and Vardapet Mesrob K. Krikorian represented the Armenian Apostolic Church. Back to Rome, in his address His Holiness Catholicos Vasken I stated that the Armenian Church has remained faithful to the dogmas and fundamental truths of Oriental Orthodoxy and developed her own way within the lines of her national life and defended the frontiers of Christianity and civilization in the East⁷. The series of Armenian visits to Rome were continued by Karekin II Sarkissian, Catholicos of Cilicia in Antelias, near Beirut. On April 15th-19th, 1983, he went with a delegation to see Pope John Paul II, "to give tangible expression" to fraternal relations "in a personal meeting and in a spirit of commitment"⁸. His Holiness the Pope, on the grounds of the guiding principles of the Council of Vatican II, advocated⁹ the diversity in the unity of the Church "which increases its beauty and affords its valuable assistance for the accomplishment of its mission"¹⁰. The Pontiff also suggested to find practical solution for situations of common pastoral concern and recommended cooperation on international and regional levels, giving priority to collaboration on the level of local Churches¹¹.

The encounters of the Syrian Orthodox Church started with a visit to Rome in October 25th-27th, 1971, of the late Mar Ignatius Jacob III, Patriarch of Antioch. Pope Paul VI in his address praised the Christian witness of the Apostolic See of Antioch, confirmed that both the Churches of Rome and Syria share a common sacramental life as well as an apostolic tradition as expressed in

the Nicene Creed and declared that the dogmatic definitions of the first three Ecumenical Councils "forment une part de notre héritage commun" ¹². Also he repeated exactly the same formulation concerning the Incarnation of the Word which he had pronounced in presence of Vasken I, Catholicos of all Armenians: "Ainsi nous confessons ensemble le mystère du Verbe de Dieu, devenu de l'un d'entre nous pour nous sauver et pour nous permettre de devenir en Lui des fils de Dieu et des frères les uns des autres"¹³. It is interesting that on this occasion the Holy Father showed rather a tolerant and understanding attitude and on the basis of the encyclical *Sempiternus Rex* of Pope Pius XII¹⁴ interpreted the Christological differences as emanating from different ecclesiastical and theological traditions which could be understood in the light and along the line of the common faith of the first Ecumenical Councils¹⁵. Hence in 1984 (June 20th-23rd) the successors of these Hierarchs, Pope John Paul II and Patriarch Mar Ignatius Zakka I in a common declaration could pronounce the Nicene Creed as the Faith of their two Churches and state as it follows:

"The confusions and schismas that occurred between their Churches in the later centuries, they realize today, in no way affect or touch the substance of their faith, since these arose only because of differences in terminology and culture and in the various formulars adapted by different theological schools to express the same matter"¹⁶.

In consequence of this Declaration, the Roman Catholic and the Syrian Orthodox Churches decided and proclaimed decisions on pastoral and practical collaboration in necessary cases, specially regarding administration of the sacraments of Penance, of the Eucharist and of Anointing of the sick¹⁷.

In recent years the relations of the Roman Catholic and Coptic Orthodox Churches developed smoothly and satisfactorily. On June 22nd, 1968 the Copts received back the relics of St. Mark and on May 6th, 1973 the relics of St. Athanasius, both from Pope Paul VI. It was on May 4th-10th, 1973, that His Holiness Amba Shenouda III, who in September 1971 had participated in the Vienna Consultation between theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, paid an official visit to Pope Paul VI in Rome. The Holy Father greeted the Coptic Orthodox Patriarch as "Head of a Church whose origin goes back to the Evangelist Mark, whom Saint Peter calls his son" (1 Pt 5,13)¹⁸ and praised the traditions of the ancient See of Alexandria¹⁹, as well as the apostles, martyrs, doctors, monks and the vast army of the people of the Coptic Church and the witness to their faith²⁰. Since in those days the Church of Rome was celebrating the sixteenth centenary of the blessed death of St. Athanasius, "the invincible defender of our common faith", "the intrepid and undaunted defender of the faith", "a Father and Doctor of the Universal Church"²¹, the Pope appreciated and eulogized the great contribution of this theologian for the defence of the orthodox Christology against Arian heresy²². In his address, Amba Shenouda III pronounced a short Creed as basis of common faith²³, condemned "the heresies of Arius, Nestorius, Euthyches, Sabellius, Macedonius and the others"²⁴, mentioned the Ecumenical Consultation of Vienna in 1971, praised the "greatest" role of St. Athanasius the Copt, "in editing the Christian Creed at the Council of Nicaea"²⁵ and spoke a laud for Cyril of Alexandria in following words:

"As St. Athanasius had struggled against Arianism, so St. Cyril did for the defence of faith against Nestorianism and professed the faith of Western and Eastern Christianity. Like Athanasius he became a point of agreement not only 107

in his faith, but also in the proper and definite expression of faith which exemplify clearly the word of truth precisely and effectively"²⁶.

Replying to the Patriarch, the Roman Pontiff underlined the common traditions of theology, liturgy as well as of spiritual and devotional life "which are nourished from the same sources, even though they receive various legitimate expressions". In a common Declaration, the two Heads of the Churches proclaimed a form of agreed Christology²⁷, based on the results of the Vienna Consultation (1971), and then expounded the common traditions in theology, liturgy and devotional life²⁸. To these statements we can add the allocution²⁹ that Pope John Paul II gave to a delegation of the Coptic Orthodox Church on June 23rd, 1979. In his speech the Holy Father pleaded for Church unity in diversity and said:

"Unity - whether on the universal level or the local level - does not mean uniformity or absorption of one group by another. It is rather at the service of all groups to help each live better the proper gifts it has received from God's Spirit"³⁰.

The official contacts of the Ethiopian Orthodox Church to the Roman Catholic Church were initiated only on June 14th-19th, 1980, when Archbishop Makarios of Gojjam, President of the Patriarchate's Commission for Development and Interchurch Aid, paid a visit to Rome. The next year, on October 16th-19th, 1981, Abuna Tekle Haimanot, Patriarch of the Ethiopian Church, came to Rome to meet personally Pope John Paul II. On October 17th, during an audience, the Holy Father laid emphasis on the common heritage of two Churches in "sacramental reality", of apostolic succession of the priesthood and the Eucharist, and reflecting on different liturgical, disciplinary and theological expressions and traditions developed in Christian life and in various Churches, concluded:³¹

"In themselves, as long as this variety is complementary rather than contradictory, these different expressions are an enrichment for the life and mission of the Church among all nations³². Hence unity of faith can be clothed with the particular cultural and spiritual contribution of each people and of each local Church."

The Malankara Syrian Orthodox Church of India too did not stay aloof and isolated from the growing ecumenical brotherly relationships between the Roman Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches. Already on December 3rd, 1964, His Holiness Moran Mar Baselios Ougen I had gone to Bombay to meet Pope Paul VI. However, a proper and official visit to Rome was undertaken only about twenty years later on June 2nd-5th, 1983, by Moran Mar Baselios Marthoma Mathews I. In his address Pope John Paul II greeted in the person of the Catholicos "a Church which traces its origins to the preaching of the Apostle Thomas and to his witness to Jesus Christ"³³. In the context of *Unitatis redintegratio*, the Holy Father indicated the Nicene-Constantinopolitan Creed as heritage of common faith and asserted the validity of the sacraments, of apostolic succession, the priesthood and Eucharist of the Eastern and Oriental Orthodox Churches equally³⁴, and at the end suggested fraternal collaboration in the social field, the cultural climate and above all, in the pastoral sphere, specially on the local level³⁵. In his reply the Catholicos of India called St. Peter and St. Paul as "chief among the Apostles", mentioned the first three Ecumenical Councils of Nicaea, Constantinople and Ephesus as common foundation of Christian faith and pronounced a Credo based on the results of the Consultations with Eastern

Orthodox Churches and the Roman Catholic Church which dissipates every suspicion and confirms that both Chalcedonian and non-Chalcedonian traditions have no real doctrinal divergences in the substance of Christology³⁶.

Change of Language, a Sign of Reconciliation

From this detailed account of recent ecumenical encounters between the Roman Catholic Church and the non-Chalcedonian Churches, can be clearly concluded, that the estimative and complimentary statements of Vatican II concerning the Eastern Churches³⁷, in fact are addressed also to the Oriental Orthodox Churches. Both Pope Paul VI as well as John Paul II have repeatedly spoken in high terms about the sacraments, apostolic succession, the priesthood and the spiritual and liturgical traditions of the Oriental Orthodox Churches. All Bishops and Patriarchs who visited Rome and met the Popes were called "beloved" or "dear" Brothers in Christ and representatives and/or members of "Sister Churches".

The conception of "Sister Churches"³⁸ for the first time was documented in the *Decree of ecumenism* of Vatican II, and later developed in the letters of Pope Paul VI addressed to Patriarch Athenagoras which are collected in *Tomos Agapis* ³⁹. The implications of this new ecclesiology have been properly studied by experts⁴⁰. I would like therefore, only to stress that if the Orthodox Churches are really "Sister Churches", then all belong to the same family and all are equally worthy of respect, honour and love. There cannot be any discrimination among the members of the same family.

It is absolutely gratifying and pleasing that even the better or friendly language used in the document *Unitatis redintegratio*, since Vatican II has been essentially modified. We do not come any more across the degrading appellation "separated brethren" or "separated Churches", at least in regard to the Eastern Churches. The sin of schism is no more exclusively attributed to other Churches. The Roman Catholic Church gradually became aware and conscious that her part in the divisions of the One Catholic Church was not less than the guilt of the Orthodox Churches. The new expression is neutral and impartial and spreads the responsibility of separation on both sides. For instance Pope Paul VI, during his visit to Istanbul and Ephesus, in a speech addressed to the Armenian Patriarch of Constantinople, declared:

"In course of the centuries, *the bonds of communion between us have grown weak*. Christ our Lord calls upon us with special urgency today to strive to re-establish perfect communion in charity and truth"⁴¹.

A similar expression can be found in the Common Declaration of Pope Paul VI and Patriarch Shenouda III:

"In fact, since the year 451 A.D., theological differences nourished and widened by non-theological differences, *have sprung up*"⁴².

In June 1983 Pope John Paul II too in an address to the Catholicos of the Syrian Orthodox Church of India said:

"A lack of knowledge of one another's cultural and religious language, as well as of historical, geographic and political factors, *has unfortunately brought about a reciprocally harmful estrangement* which has progressively deepened not only diversities, but also divergences, sometimes leading to confusion between the one and the other, thus making the burden and its consequences yet more heavy"⁴³.

In this statement there cannot be traced any sign of proud and triumphant attitude out of which earlier other Churches were accused as being solely responsible for quarrels. On the contrary, the real reasons of the schism - historical, political, geographical, cultural, and of language - have been recognized and indicated. In September 1983 at Vienna, during a prayer-meeting with representatives of various Christian Churches, where I had the honour and privilege to attend the audience, the Pope explicitly confessed:⁴⁴

"The grave guilt with which Christians have burdened themselves, cannot (must not) be denied. Again and again it has to be confessed and forgiven"⁴⁵.

In the same year Cardinal John Willebrands at the World Synod of Bishops publicly concluded that "in fact the Catholic Church has frankly confessed her share in the sin of division"⁴⁶.

These official declarations, to my opinion, demonstrate not only a change of language, but also an alteration of thinking and mentality. Obviously the Roman Catholic Church no more comprehends herself as the only true Church, but as a part of the Universal Church. Still at the Second Vatican Council the Catholic ecclesiology was rather Rome-centered. Now all Christians, Roman Catholics, Orthodox and those of the Reformation, gathered round Christ stretch out their hands to each other and try hard to understand, to love and re-discover and recognize each other as "Sister Churches". The only center and head of the Churches is Christ himself and no pope or patriarch or catholicos can presume to possess the highest authority and jurisdiction in the One, Holy, Catholic and Apostolic Church.

The Guiding Role of the pope in the Christian Church

The classical designation of the role of the pope in the Christian Church by the Orthodox theologians or experts of Christian Church is expressed in the terms "*primacy of honour*" (*Ehrenprimat*). However in recent years the Orthodox approach to this question has been fairly modified: the Roman Pontiff is not only *primus inter pares* ("the first among equals"), but also the Bishop, who, after an agreement on Church unity, could convoke ecumenical councils and in accordance with other bishops pronounce the doctrinal and canonical decisions of such synods⁴⁷. Here is what His Holiness Amba Shenouda III, Patriarch of the Coptic Orthodox Church, declared in Rome in 1973:

"The importance of Rome is not exclusively civic, as it had been for a long period the Capital of the Roman Empire. Its spiritual Superior, the Roman Pontiff, has had and still has a guiding role along the history of the Christian Church"⁴⁸.

No details are available concerning the Pope's "guiding role along the history of the Christian Church", but we can contemplate and imagine that such a role surely would be more than a mere primacy of honour. In an united universal Church the Roman Pontiff could really serve and guide the communion of faith and the unity of the Church in charity and humility. Unfortunately the primacy in the form practised until now, cannot be desired by any non-Roman Catholic Church, because it owns and displays very little conciliar character and limits, not to say deprives the freedom of local Churches (*Landeskirchen*). The assignment of bishops directly by the Pope is a method which radically contradicts the tradition of the Eastern Churches which exercise a system of election and conciliarity. In June 1979, likewise during the visit of a Coptic Delegation to

Rome, Pope John Paul II described his role within a united Church as it follows: "I know that one of the fundamental questions of the ecumenical movement is the nature of that full communion we are seeking with each other and the role that the Bishop of Rome has to play, by God's design, in serving that communion of faith and spiritual life, which is nourished and expressed in fraternal charity"⁴⁹.

The contribution of the Bishop of Rome as service or *diakonia* to the communion of faith and spiritual life and for the maintenance of the unity of the Church, I think is an offer which can be accepted by many Eastern or Oriental Churches. The matter of course becomes problematic, doubtful and rejectable, when the *service* changes its character and becomes an oppressive command. The history shows that a totalitarian primacy has caused damages to the communion of faith of the Christian Church. To repeat the errors of the past has no sense. In my opinion perhaps the Eastern Churches could agree upon a twofold concept of primacy: a jurisdictional primacy or primatial authority in the Roman Catholic Church and a conciliar primacy within the Universal Church, which necessarily should be a service of exhortation and assistance. At first view, this solution can be regarded as self-contradictory, even absurd, but when we think deeper and wish to respect each other's tradition and freedom, then we may endorse such an adjustment of the controversy. To extend the jurisdictional primacy of the pope beyond the realm of the Roman Catholic Church, would mean to make out of the Eastern Churches ecclesial communities like those Oriental Catholic communities, in general devoid of creative vitality and national cultural consciousness. I do not wish to go in detailed arguments nor offend anybody, but the sad case of the Oriental Catholic Churches does not provide us an encouraging example. Therefore we have to accept the realities and constitute a difference between the primacies within and outside the Catholic Church. Under "conciliar primacy" I can imagine a primacy like that of the Eastern Orthodox Churches, practised in a form and spirit of charity, equality, fraternity and freedom. The Ecumenical Patriarch of Constantinople is *primus inter pares*, enjoys a primacy of honour among the bishops of the Orthodox Churches, but still exercises a sort of authority of honour. In order to elucidate my view, I would quote a paragraph from the paper of the Anglican/Roman Catholic International Commission on authority in the Church which was analysed and discussed at our Fourth Ecumenical Consultation 1978 in Vienna⁵⁰. Speaking of universal *koinonia* and the universal primate, the document states:

"If primacy is to be a genuine expression of *episcopate*, it will foster the *koinonia* by helping the Bishops in their task of apostolic leadership both in their local Church and in the Church universal. Primacy fulfils its purpose by helping the Churches to listen to one another, to grow in love and unity, and to strive together towards the fullness of Christian life and witness; it respects and promotes Christian freedom and spontaneity; it does not seek uniformity where diversity is legitimate, or centralize administration to the detriment of local Churches"⁵¹.

A slightly different opinion holds and advocates Amba Gregorios, a prominent theologian of the Coptic Orthodox Church. He differentiates simply and strictly between matters of faith and jurisdiction, thus:

"He (i.e. the Roman Pontiff) is a fellow Bishop, a fellow Primate, a fellow Patriarch, with the Pope of Alexandria, on the same footing. In matters of faith, he has the right and obligation to interfere into the Church of Alexandria. On

the same principle the Pope of Alexandria has the right and obligation to interfere, in matters of faith, into the Church of Rome. But in matters of authority or jurisdiction, neither the Bishop of Rome nor the Bishop of Alexandria, nor any other primate, has to claim the right to have any superiority or jurisdiction over the whole entire Church of Christ⁵².

If in the mind of the author "to interfere" means "to admonish, exhort" (*ermahnen*), it is right and useful so to do, otherwise any interference even in the matters of faith of another Church, may cause disputes and conflicts. In any case, serious disputations of faith should be settled at General Councils of the Christian Churches.

The Church of St.Peter and St.Paul

In 1983 when the Catholicos of the Syrian Orthodox Church of India, Moran Mar Baselios Marthoma Mathews I, visited Rome to meet Pope John Paul II, he pronounced that he had come "to pray at the tombs of St.Peter and St. Paul, chief among the Apostles"⁵³ (!). With this declaration the Catholicos of India meant that the Roman Catholic Church is the Church of St.Peter and St.Paul. In another sentence the mind of the Hierarch can be understood more clearly:

"We bring You greetings from a small Church, the fruit of the preaching and martyrdom of the Apostle St.Thomas ... In a sense this is a meeting between the Apostle St.Thomas and the Apostles St.Peter and St.Paul in the person of their successors"⁵⁴.

With such statement the question of Rome or Roman primacy is drawn out from its usual narrow compass and placed at a wider context. The Roman Catholic Church then, is not only the local Church of Rome, but also it possesses an ecumenical character and mission. And an Ecumenical Church cannot bind herself to stubborn jurisdictional or disciplinary orders and ordinance. Only treating and acting in liberality, charity and *koinonia* can she fulfil her responsibilities. In this connection I would like to refer to the study of J.-J. von Allmen: *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*⁵⁵ in which the author tries to move the problem from narrow pass and direct it to a reasonable solution. In one of noteworthy and at the same time challenging statements he says: "Dès que Pierre et Paul ont quitté Jérusalem pour Rome, c'est l'Eglise locale de Rome qui, dans l'opinion chrétienne commune, est devenue l'Eglise-pilote, l'Eglise-référence, l'Eglise-en-communion, avec laquelle il faut être pour être de l'Eglise"⁵⁶.

The most important consequence of understanding the Roman Church as the Church of St.Peter and St.Paul, is the shifting of infallibility from a person on to the Church. On this interpretation perhaps could agree all three traditions, Eastern, Catholic and the Reformation, and could together confess the *indefectibility* of the Church. However, the question remains open: is the Roman Catholic Church willing to accept such an explanation? In this connection the document of ARCC gives us some hope⁵⁷.

Ecumenical Councils

During recent Roman Catholic/Oriental Orthodox encounters, often in official addresses and common declarations it was referred to ecumenical councils. Specially in May 1973 as the Church of Rome was commemorating the 16th centenary of the death of St.Athanasius and on this occasion the Coptic Orthodox

Patriarch Amba Shenouda III participated in the celebrations, several times the Nicene Council and the Creed were mentioned. For instance, in a homily dedicated to St. Athanasius, Pope Paul VI said:

"The definition of the First Ecumenical Council of Nicaea (325) according to which Jesus Christ is the Son of God, of the same substance as the Father, true God from true God - was the constant point of reference of his teaching"⁵⁸.

In his reply, Amba Shenouda also remembered the Nicene Council and St. Athanasius and to those he added by name the Third Ecumenical Council of Ephesus (431) and its champion St. Cyril of Alexandria⁵⁹. At the end of the visit the two Heads of the Churches published a common Declaration where concerning ecumenical and local councils it was stated:

"We have, to a large degree, the same understanding of the Church, founded upon the Apostles and of the important role of ecumenical and local councils"⁶⁰.

It is interesting that throughout the four Consultations between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox theologians, the representatives of the Eastern/Byzantine Churches manifested rather a stiff and uncompromising approach to ecumenical councils. They insisted that the acceptance of the first seven Ecumenical Councils would be a prerequisite for an official reconciliation. Naturally it was gratifying to ascertain during the Roman Catholic/Oriental Orthodox Consultations, a flexible attitude on the side of Catholic partners. The theologians of these two traditions declared:

"We agree that the first three Ecumenical Councils had, because of their more general acceptance in the Church, a greater degree of fulness, which the later Councils do not have"⁶¹.

Some theologians meant, that apart from the canonical acceptance of synodal decisions, still there is the possibility of a *spiritual reception* of local or ecumenical councils. Every Church may gradually receive the contents of a council in her spiritual life through critical examination and by the inspiration of the Holy Spirit. Here dawns a reasonable solution of the problem - to accept or not to accept the later synods! After settling the Christological dispute or reaching at an agreed Christological interpretation and formula, it should be the right and duty of particular Churches to receive, in course of time, other ecumenical councils in their liturgy, canons and devotional life⁶². Regarding the Council of Chalcedon, a formal acceptance of this synod is complicated and unnecessary, since it is related with anathemata which were reciprocally pronounced by both sides. We have the same difficulty with the Sixth (680-81 in Constantinople) and Seventh (787 at Nicaea) Ecumenical Councils which had considered it necessary to condemn Dioscorus, the Patriarch of Alexandria (together with Eutyches) as hater of God, and Severus, the Patriarch of Antioch (together with Apollinarius and Themistius) as heretical and scorner of God⁶³. As to the substance of Christological doctrine, a mutual agreement has been already achieved at non-official theological consultations and in official addresses of Heads of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Pontiff. For instance, in the common Declaration of Pope Paul VI and Patriarch Shenouda III we find an agreed Christological formula:

"We confess that our Lord and God and Saviour and King of us all, Jesus Christ, is perfect God with respect to His Divinity, perfect man with respect to His humanity. In Him His divinity is united with His humanity in a real, perfect union without mingling, without commixion, without confusion, without altera-

tion, without division, without separation"⁶⁴. However, in connection with future ecumenical councils, there are two other problems which I would like to discuss briefly. I believe most of the Eastern and Oriental Orthodox Churches would agree that the Bishop of Rome should have the right and privilege of convoking ecumenical councils, naturally after having previously consulted the Heads of other Churches. Replying to the question, who is going to preside over such general synods, I would say again the Pope (!). I know that there are prominent theologians who are of different opinion, but I think this is rather a secondary problem of protocol. At the Fourth Theological Consultation of Vienna 1978, in an written intervention Amba Gregorios speaking of universal council, declared:

"The head of this body universal could be the Bishop of Rome once, could be the Bishop of Alexandria for another time, or could be the Bishop of Antioch or the Catholicos of all Armenians at another time"⁶⁵.

More grave is the question of rejecting the decisions of an ecumenical council. In fact the Second Vatican Council acknowledged the right of veto of the Roman Pontiff⁶⁶ in relation with the confirmation of conclusions of general synods. In 1983 at an ecumenical forum-discussion during the *Katholikentag* in Vienna, I proposed to transmit or to spread the authority of confirming the decisions of universal councils on three persons - the Pope, the Ecumenical Patriarch of Constantinople and a representative of the Churches of the Reformation⁶⁷. If some think that this *modus operandi* should restrict the dialogue to the Roman Catholic Church and the Eastern Churches, then as third person I would suggest the Coptic Patriarch of Alexandria in the name of Oriental Orthodox Churches. In this way a point of controversy can be removed away and the universal Church may prevent every abuse of power and authority.

Mutual Recognition of the Sacraments

In recent encounters both the Roman Pontiff as well as the Heads of Oriental Orthodox Churches repeatedly declared that the seven sacraments form a part of common heritage, and that through sacramental life these Churches remain very closely linked⁶⁸. In 1967 the Secretariat for Promoting Christian Unity published directions and guiding rules for the realization of the decisions of Vatican II⁶⁹. In this document the Roman Catholic Church acknowledges the validity of the sacraments of the Eastern Churches, specially of Baptism, Confirmation, Holy Eucharist, Penance and Anointing of the Sick. Naturally this recognition is pronounced in connection with urgent situations or with cases when a member of an Eastern Church joins the Roman Catholic Church. In June 1984, on the basis of the above mentioned documents, Pope John Paul II and Mar Ignatius Zakka Iwas, Syrian Orthodox Patriarch of Antioch, signed a joint settlement authorizing members of their Churches to ask in precarious and difficult conditions three sacraments - Penance, Eucharist and Anointing of the Sick from "lawful priests of either of our two sister Churches"⁷⁰. This arrangement and all positive declarations mean that the Roman Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches *de facto* and mutually recognize the seven sacraments of each other.

The canonical or *de jure* recognition of the sacraments depends of course on the full and visible reconciliation and unity of these Churches. The refusing attitude of the Coptic Orthodox Church is not based on theological arguments, but it is rather the result of a special and difficult situation. A Christian minority

living in an Islamic society where religious fanaticism is growing day by day, has instinctively to defend herself against pressures and threats. However proselyting efforts of a sister community have also a share of responsibility in the rigid treatment of the Coptic Orthodox Church.

Conclusions

The analysis of the addresses, homilies and common declarations of the Heads of the Roman Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches during recent encounters, allow us to make the following concluding remarks:

1. The positive statements of Vatican II concerning the theological, liturgical and spiritual heritage of Eastern Churches refer not only to the Byzantine Orthodox Churches, but also to the non-Chalcedonian Oriental Orthodox Churches.

2. The Oriental Orthodox Churches recognize the authority or special position of the Roman Pontiff as a primacy of honour and *koinonia* and acknowledge him as a Bishop who "has a guiding role along the history of the Christian Church"⁷².

3. The Church of Rome is the Church of St. Peter and St. Paul who were "chief among the Apostles". As an ecumenical Church the local Church of Rome can fulfil a special mission or service in the preservation of orthodoxy and communion of faith and of the unity of the Church. However such a mission or *diakonia* does not imply any pretension (!).

4. The first three Ecumenical Councils of Nicaea (325), Constantinople (381) and Ephesus (431) constitute the basis and contents of the fundamental Christian doctrines. Chalcedon is no more a hindrance for the reconciliation of the Roman Catholic and Oriental Orthodox Churches, since at some theological consultations and in official declarations of the Heads of these Churches, a Christological formula has been agreed upon. In any case, a formal acceptance of the Fourth Ecumenical Council is impossible and unnecessary.

5. The Roman Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches mutually, yet unofficially, recognize the sacraments of each other. A canonical acknowledgement of validity of the sacraments may follow the official declaration of the Church reunion.

In 1983 in Vienna, at an ecumenical forum-discussion during the *Katholikentag*, in connection with the primacy of the Pope, which is the most important problem or hindrance in the Catholic-Orthodox dialogue, an illustrious Orthodox theologian raised the question whether the Roman Catholic Church is willing to restore communion with the Eastern Churches without any previous condition⁷³. If the time is still not ripe sufficiently for such a reconciliation, then it remains for all concerned to continue the dialogue of love and theology, until all points not explicit enough are duly made clear and acceptable.

Notes

1 POrChr 14 (1964), p.120.

2 Service d'information (of the Secretariat for Promoting Christian unity) (in French), 3 (1967), p.5.

3 IS (Information Service) (in English), 3 (1967), p.13.

4 Service d'information, op.cit.(2), May 1970, p.5.

- 5 Ibid., pp.5-6.
- 6 Non-official Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna-Lainz, September 7th-12th, 1971, in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue no.1, Vienna, December 1972, p.182; cfr. the Agreed Statement of Aarhus Consultation, in: GrOrthThRev X (1964-1965) 2, pp.14-15.
- 7 Service d'information, op.cit.(2), p.4a.
- 8 IS, no.51, I-II (1983), p.38b.
- 9 Ibid., p.37b.
- 10 Unitatis redintegratio, no.16.
- 11 IS, no.51, p.40b.
- 12 Service d'information, October 1971, p.3.
- 13 Ibid.
- 14 Sempiternus Rex, October 8th, 1951, published on the occasion of 15th centenary of the Council of Chalcedon, in: AAS 43 (1951), pp.636-37.
- 15 Service d'information, ibid.
- 16 IS, no.55, II-III (1984), p.62a.
- 17 Ibid., p.63a.
- 18 IS, no.22, IV (1973), p.4a.
- 19 Ibid., p.3b.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid., p.4.
- 22 Ibid., pp.4-5.
- 23 Ibid., p.5b.
- 24 Ibid.
- 25 Ibid., p.6a.
- 26 Ibid., p.6b.
- 27 Ibid., p.9b.
- 28 Ibid., pp.9b-10a.
- 29 IS, no.41, IV (1979), pp.6-7.
- 30 Ibid., p.7a.
- 31 IS, no.47, III-IV (1981), p.100b.
- 32 Here is made reference to the paragraphs 14-17 on the Decree of Ecumenism of Vatican II, Unitatis redintegratio.
- 33 IS, no.52, III (1983), p.72b.
- 34 Ibid., p.73a.
- 35 Ibid., p.73b.
- 36 Ibid., p.74.
- 37 Decree on Ecumenism (Unitatis redintegratio), nos. 14-18: The Special Position of the Eastern Churches, in: The Documents of Vatican II, edited by W.Abbott and J.Callaghan, New York 1966, pp.357-361.
- 38 Ibid., par.14, p.357.
- 39 Tomos Agapis, Vatican-Phanar 1958-1970, Rome-Istanbul 1971.
- 40 Y.Congar, Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques: un bilan, in: Unitatis redintegratio (1964-1974), Roma 1977, Studia Anselmiana 71, pp.63-97; E.Lanne, Eglise-soeurs: implications ecclésiologiques du Tomos Agapis, communication dans Koinônia premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, Vienne, 1-7 avril 1974, dans: Istina 20 (1975), pp.47-74; J.Meyendorff, Eglises-soeurs: implications ecclésiologiques du Tomos Agapis, in: Istina, 20 (1975), pp.34-46.
- 41 IS, 3 (1967), p.13.
- 42 IS, no.22, IV (1973), p.10a.
- 43 IS, no.52, III (1983), p.73 a.
- 44 Osservatore Romano (English edition), September 19th, p.5.; IS, no.54, I (1984), p.15b.
- 45 The German text: "Die Schuld, die Christen tatsächlich auf sich geladen haben, darf nicht geleugnet werden. Sie wartet immer neu auf Bekenntnis und Vergebung" (Katholikentag und Papstbesuch, in: 20 Jahre Ökumenismus, Innsbruck-Vienna 1984, Tyrolia-Press, p.184.)
- 46 IS, no.54, I (1984), p.15b.

47 See *M.K.Krikorian*, Einige Gedanken zu den ökumenischen Bestrebungen, in: 20 Jahre Ökumenismus, op.cit.(45), p.162.

48 IS, no.22, IV (1973), p.3a.

49 IS, no.41, IV (1979), p.7a.

50 Fourth Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna-Lainz, September 11th-17th, 1978, in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue no.4, Vienna, December 1978: Could the Paper of the International Anglican/Roman Catholic Commission on Authority form a Basis for Discussion between Oriental Orthodox and Roman Catholics?; *Paulus Mar Gregorios*, pp.216-25, *J.F.Long*, pp.225-29. The program of this Fourth Ecumenical Consultation covered several discourses on primacy, see the Documentation.

51 IS, no.49, II-III (1982), p.93a.

52 Wort und Wahrheit, op.cit.(50), p.230

53 IS, no.52, III (1983), p.74a.

54 Ibid.

55 Cahiers oecuméniques, publiés par l'Institut d'études oecuméniques de l'Université de Fribourg/Suisse, no.10, Éditions universitaires; Paris 1977, Éditions du Cerf. A scholarly review of this book can be found in: *Irénikon*, 5 (1978), pp.186-97, par *E.Lanne*.

56 Ibid., p.92.

57 Anglican/Roman Catholic International Commission, IS, no.49, op.cit.(51), pp.74-106, see specially p.102, paragraph 23.

58 IS, no.22, IV (1973), p.5a.

59 Ibid., p.6.

60 Ibid., p.9b.

61 Second Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna-Lainz, September 3rd-9th, 1973, in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue no.2, December 1974, p.176/6.

62 *M.K.Krikorian*, Die Rezeption der Konzile, in: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, Innsbruck-Vienna 1979, Tyrolia-Press, pp.76-89.; the same in: Der christliche Osten, 6 (1973); *Kyrios*, 3-4 (1973), 129-43. *Istina*, 18 (1973), pp.386-402, and *J.Madey*, Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens, Paderborn 1974, pp.110-34.

63 *M.K.Krikorian*, The Attitude of the Oriental Orthodox Churches towards the Vth, VIth, VIIth and VIIIth Ecumenical Councils, in: Wort und Wahrheit, op.cit.(61), pp.70-73.

64 IS, no.22, IV (1973), p.9b.

65 Wort und Wahrheit, op.cit.(50), p.230.

66 The Documents of Vatican II, p.44.

67 20 Jahre Ökumenismus, op.cit.(45), p.162.

68 IS, no.22, op.cit.(18), p.9b.; no.47, op.cit.(31), p.100 etc.

69 Ad totam Ecclesiam, in: AAS, 59 (1967), pp.574-92.

70 IS, no.55, II-III (1984), pp.62-63.

71 IS, no.22, IV (1973), p.3a.

72 "Wenn Rom - natürlich nach panorthodoxem Einvernehmen - die Kommunion mit dem Osten ohne Vorbedingungen aufnimmt, so ist dies eine ausdrückliche Anerkennung der Legitimität der episkopalen Struktur des Ostens. Damit wird zugleich anerkannt, daß der Osten nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden muß. (English translation: "If Rome - naturally in agreement with "panorthodox" consent - restores communion with the East without any prerequisite, this would mean an explicit recognition of the legitimacy of the episcopal structure of the East. At the same time it would suggest that the East should not be obliged to acknowledge the developed primacy-structure of the West"), *D.Papandreou*, Überlegungen und Perspektiven für die ökumenischen Beziehungen zwischen Ost und West, in: 20 Jahre Ökumenismus, op.cit.(45), p.158.

Empty Page

IL RICONOSCIMENTO DEI SACRAMENTI DELLE ALTRE CHIESE DA PARTE DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA

Salvatore M a n n a, Bari

Il Concilio Vaticano II ha rappresentato una decisiva svolta nell'ambito dei rapporti fra le Chiese. Sono cambiati gli atteggiamenti; mutate le valutazioni; maturate le coscienze.

Lo stesso linguaggio, risultante da questa riconquistata consapevolezza, è la manifestazione superimentabile immediatamente che qualcosa si è mossa e si muove. Proprio in questo senso intendo sottolineare il vigore nuovo espresso dallo stesso titolo della presente relazione.

Riconoscere i sacramenti di un'altra Chiesa, dopo una lunga storia di tensioni, incomprensioni, reciproca ignoranza e non curanza, etc., vuol dire, se non altro, che di cammino se n'è fatto. E tutto questo non certo per i nostri meriti! Il traguardo però è ancora da noi lontano!

A vent'anni dalla fine del Concilio Vaticano II credo necessaria una riflessione che, riconsiderando il già fatto, sospinga all'avanzamento nella direzione della ricomposizione della piena comunione fra le Chiese.

1. Principi ispiratori del Vaticano II

Due sono le lacerazioni intervenute nella comunione della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, la quale in quanto costituita e organizzata come società visibile "sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui"¹. La prima si verificò in Oriente, provocando la rottura fra i patriarchi orientali e la Sede romana (XI sec.), la seconda, dopo più di quattro secoli in Occidente, la Riforma protestante. Da allora parecchie comunità, sia nazionali che confessionali, si separarono dalla Sede romana. "Tra quelle nelle quali continuano a sussistere in parte le tradizioni e le strutture cattoliche, tiene un posto speciale la Comunione anglicana"². "Queste divisioni differiscono molto tra di loro soprattutto per la natura e gravità delle questioni spettanti la fede e la struttura ecclesiastica"³.

La colpa delle divisioni non è attribuibile ad una sola parte e le conseguenze vanno debitamente considerate, non ignorando le personali responsabilità. I cristiani non cattolici "che ora nascono e sono istruiti nelle fede di Cristo in tali comunità non possono essere accusati di peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li abbraccia con fraterno rispetto e amore"⁴.

Per più ragioni la Chiesa cattolica è congiunta con i cristiani non cattolici: "Ci sono infatti molti che hanno in onore la Sacra Scrittura come norma di fede e di vita, e mostrano un sincero zelo religioso, credono amorosamente in Dio Padre onnipotente e in Cristo, Figlio di Dio e Salvatore, sono segnati dal battesimo col quale vengono congiunti con Cristo, anzi riconoscono e accettano nelle proprie chiese e comunità ecclesiastiche anche altri sacramenti. Molti fra loro hanno anche l'episcopato, celebrano la Santa Eucaristia e coltivano la devozione alla Vergine Madre di Dio"⁵.

Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che, per mezzo di esso, sono stati rigenerati. Esso è "l'inizio e l'esordio", 119

che muove la Chiesa, perché essa "tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo"⁶. E' nel battesimo che si fonda la certezza della comunionalità che lega tra loro le confessioni cristiane e, benché ancora tra loro separate, dà loro la certezza che il cammino verso l'unione, come prima comunionalità tra di loro, è fondato, possibile, doveroso.

Diversi sono i vincoli per mezzo dei quali le Chiese orientali non cattoliche e le Comunità protestanti restano ancora unite con la Chiesa cattolica.

Il Decreto sull'ecumenismo ha inserito, a proposito della identità ecclesiale delle Famiglie cristiane non in piena comunione con la Chiesa cattolica una distinzione fra Chiese e Comunità ecclesiali, che sarà ripresa anche nei documenti successivi. Il dato che fa da supporto è l'affermazione che "la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica"⁷. Il "sussiste nella" ha sostituito l'affermazione: "è la". Per dire che la Chiesa cattolica è vera chiesa di Cristo in maniera *conclusiva, non esclusiva*. Nel senso che non si negasse, affermando, la ecclesialità delle altre Famiglie cristiane. Tale ecclesialità è stata poi ulteriormente precisata, chiamando "Chiese" quelle comunità cristiane che riconoscono la successione apostolica del 'ministero sacerdotale' e la 'mediazione sacramentale'; chiamando, invece, "comunità ecclesiali" quelle che affermano il solo sacerdozio battesimale e la sacramentalità solo "come annuncio-evento della Parola di Dio"⁸. La distinzione, che rispetta la condizione difatto in cui si trovano le Chiese diverse, mentre distingue non nega, però, la loro condizione "ecclesiale". Che esse, cioè si chiamino "Chiese" o "Comunità ecclesiali" sono sempre comunità di salvezza.

Le Chiese orientali non cattoliche dunque "quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, per mezzo dei quali restano unite (con la Chiesa cattolica) da strettissimi vincoli"⁹. La Chiesa cattolica e le venerande Chiese ortodosse sono unite in tal modo da una già "quasi piena comunione, benché essa non sia ancora perfetta, risultante dalla comune partecipazione al mistero di Cristo e della sua Chiesa"¹⁰.

Tra le Comunità protestanti e la Chiesa cattolica vi sono importanti divergenze, non solo di indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto d'interpretazione della verità rivelata ... Vi sono invero non lievi discordanze dalla dottrina della Chiesa cattolica anche intorno a Cristo Verbo di Dio incarnato e all'opera della Redenzione, e perciò intorno al mistero e al ministero della Chiesa e alla funzione di Maria nell'opera della salvezza"¹¹. Le Comunità protestanti, "quantunque manchi loro la piena unità con noi, derivante dal battesimo, e quantunque crediamo che esse, specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservata la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, tuttavia, mentre nella Santa Cena fanno memoria della morte e risurrezione del Signore, professano che nella comunione di Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa. Bisogna quindi che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa costituiscano l'oggetto del dialogo"¹²; dialogo che è in corso con spirito di carità fraterna e in fedeltà alla verità rivelata (pensiamo al BEM).

'Quasi piena comunione' fra Chiesa cattolica e Chiese orientali non cattoliche, mentre 'speciale affinità e stretta relazione', basata soprattutto sul battesimo, fra Chiesa cattolica e Comunità della Riforma. Da questa differente posizione teologica ed ecclesiologica deriva una forma legislativa, che, tenendo conto dei rapporti diversi, si configura variamente.

2. Disposizioni applicative dei differenti rapporti fra cattolici e cristiani non cattolici (sequenza cronologica)

Proprio a partire da questa differente considerazione dei fratelli non in piena comunione con la Chiesa cattolica già l'*Unitatis redintegratio* (21.11.1964) ipotizzava il modo nuovo di rapportarsi fra cristiani (no.8.).

1) *Il Direttorio Ecumenico* (14.5.1967) nella sua prima parte al capitolo IV reca un titolo generale che suona: "Comunicazione nelle cose spirituali con i fratelli separati" (nn.25-63). Nella introduzione esso intende definire che cosa significa "cosa sacra" e quindi che cosa significa stabilire "in" e "da" essa una comunicazione tra i cristiani di diversa confessione ecclesiale. Il testo recupera come prima cosa alcune certezze chiarite dal Decreto sull'ecumenismo. E ciò nel contesto della ecclesiologia elaborata nel e dal Concilio. La figura della Chiesa chiarita al Concilio è stata modulata con l'espressione "ecclesiologia di comunione", e ciò in contrasto con l'ecclesiologia preconciliare, la cui figura era modulata con l'espressione "ecclesiologia sociologica" o "piramidale". Una piramide ha il punto di unità e di definizione nel suo vertice, nel senso che senza vertice essa è incompiuta; nel senso che tutti i punti vengono determinati dal rapporto che li lega al vertice. Rileggendo l'immagine in riferimento alla Chiesa, questo significa che la Chiesa ha il suo vertice nel pontificato romano e nella struttura gerarchica della sua organizzazione. E' alla gerarchia sacerdotale che spetta l'istanza di fondamento, di esistenza e di operatività nella e della Chiesa. Con una mediazione dall'alto in basso, dal sacerdozio al laicato, con la distinzione tra chiesa docente e chiesa discente. La seconda solo obbediente, esecutiva, fedele. Dal punto di vista ecumenico: chi non viveva in obbedienza al vertice gerarchico era fuori chiesa, contro chiesa, non chiesa. Il Concilio ha superato tale immagine spostando l'accento dal sacramento dell'ordine a quello del battesimo. Dalla gerarchia al laicato. Non per opporli in un rapporto invertito, ma per affermare che tutti nella chiesa sono Chiesa, che nessuno è più chiesa di un altro, che la Chiesa non è più degli uni e meno degli altri. E ciò sul fondamento dell'unico battesimo. Immagine "comunionale" della Chiesa significa che in Cristo tutti i battezzati gli appartengono, vivono nell'intimità di vita di Lui e con Lui, si richiamano in Cristo gli uni verso gli altri, per la carità che rende essenziale il vincolo della fede, tutti inviati per l'unica missione. In questo modo l'ecclesiologia di comunione ha disposto la Chiesa cattolica all'incontro con le altre Comunità ecclesiali, presso le quali non mancano segnalati doni di Dio²³. Questi beni, che da Cristo provengono, devono essere reciprocamente riconosciuti, assieme goduti e insieme testimoniati. Perciò, se condivisi e vissuti "essi possono molto bene contribuire ad impetrare la grazia dell'unità". Di più: "essi possono manifestare e rafforzare quei vincoli con cui i Cattolici sono ancora in comunione con i Fratelli separati"²⁴. Si dicono, allora, "cose sacre" i beni di grazia che definiscono la vita della Chiesa e ne esprimono l'esistenza missionaria e testimoniante al suo interno e verso gli uomini a cui è inviata. La precisazione va ulteriormente specificata. Cosa sacra è tutto ciò che fa partecipare alla vita di grazia. Fa riferimento alla vita liturgica, quale momento vivificato e vivificante dell'agire di Dio, che attualizza il mistero di Cristo nel cuore della comunità ecclesiale. Cosa sacra è, dunque, e innanzitutto, l'azione sacramentale. Si pensi all'eucaristia. Luogo dove accade il dono della salvezza. Comunicare nelle cose sacre significa di conseguen-

za condividere queste realtà, così che esse diventino partecipazione comune all'unico mistero di Cristo celebrato insieme¹⁵.

La situazione attuale però non va disattesa. La separazione è l'ambiente in cui ci muoviamo. Tant'è che "siccome questi beni spirituali si trovano in modi diversi fra i vari gruppi cristiani, la comunicazione nelle cose spirituali fra essi molto dipende da questa diversità, e bisogna esaminare la questione secondo la diversità delle persone e delle comunità"¹⁶.

Ma secondo quale criterio? "La comunicazione nelle cose spirituali sia stabilita ed avviata con il criterio di una legittima reciprocità"¹⁷. La reciprocità legittima, di cui si parla, fa riferimento alla "comunione" che definisce il legame fra le Comunità ecclesiali, al di là delle divisioni che ancora le separano. Legittima è quella reciprocità che esprime la comunione che, sul fondamento del battesimo, unisce le famiglie cristiane fra di loro¹⁸.

Il Decreto sull'ecumenismo precisa che "la comunicazione non la si deve considerare come un mezzo da usarsi *indiscriminatamente* per il ristabilimento dell'unità fra i cristiani" (no.8). Essa "dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia". Il testo si fa premura di avvertire: "La significazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La necessità di partecipare la grazia talvolta la raccomanda" (no.8). Il Direttorio va oltre rispetto al Decreto sull'ecumenismo introducendo una distinzione non presente, almeno esplicitamente, nel Decreto. Distingue una doppia comunicazione: la prima: nelle cose spirituali, la seconda: nelle cose sacre¹⁹. "Spirituali" sono le preghiere fatte in comune; l'uso in comune di luoghi e delle cose sacre; realtà quindi attinenti alla contestualità della preghiera. "Sacre" sono gli atti liturgici e in particolare "i sacramenti". Si tratta certamente di distinzione, non di separazione. Ma qual è il rapporto fra le due comunicazioni, pur ammessa la giustezza della distinzione? La separazione in concreto le tiene parallele, sicché l'una non è l'altra. Le divide un punto dove, soprattutto la prima, sembra un tutto in sé compiuto, anche senza la seconda. Questa naturalmente va preparata e desiderata e, se praticata, comprende anche la prima. Una separazione che il principio di reciprocità non permette. Il riferimento all'eucaristia è illuminante. S.Agostino dice che l'eucaristia è il "comunicarsi con la Parola, con il Pane e con il Vino".

Ogni comunicazione è condivisione nel senso di compartecipazione. Essa deriva da "comunione" e questa fa riferimento alla comunicazione di Dio che viene e incontra gli uomini del Suo amore, così da fare comunione con loro. Comunione che chiama verso un più. Il più ha il suo punto decisivo nella "comunione eucaristica", che è il sacramento dell'unità. In concreto: si condivide la liturgia della Parola perché si desidera di condividere la liturgia piena dell'unità eucaristica. Solo una passione intensa per la comunicazione nelle cose sacre rende significativa ed ecumenicamente sana la "comunicazione nelle cose spirituali".

Va letta in questo senso e in questa direzione l'insistenza sulle preghiere comuni (nn.32-37), che testimoniano dinanzi a Dio e agli uomini il dono dell'unità già ricevuta, ma che tende a diventare ed arrivare alla sua compiutezza.

Quali i principi di applicazione della comunicazione nelle cose sacre? Il Decreto sull'ecumenismo aveva affermato che la comunicazione nelle cose sacre non va usata indiscriminatamente (no.8), tenendo conto che "questi beni spiritu-

ali si trovano in modi diversi fra i vari gruppi cristiani"²⁰. L'indiscrezionalità va qui allineata con "diversità".

Si capisce perciò il perché il Direttorio distingue la comunicazione nelle cose sacre tra cattolici ed ortodossi da quella tra cattolici e protestanti, distinzione d'altronde già presente nel Decreto²¹. La distinzione è motivata dal grado di comunionalità che lega tra loro le Chiese, grado che dipende dalla "diversità" confessionale delle Famiglie cristiane.

Da qui la doppia considerazione.

A) La comunicazione nelle cose sacre con gli orientali ortodossi (nn.39-54)

La comunicazione nelle cose sacre con gli orientali si fonda sulla realtà dei sacramenti, in particolare del sacerdozio e dell'eucaristia, che producono fra le due Chiese strettissimi vincoli "in virtù della comune successione apostolica". Questa situazione non solo rende possibile, ma consigliabile, una certa comunicazione nelle cose sacre. "Una certa", dice il Decreto, nel senso che non può essere ancora piena. La lettura non è certo riduttiva dal punto di vista della Chiesa cattolica. Questa, per quanto la riguarda, sente il dovere di esprimere questa certezza, perché sa di essere legata alla Chiesa ortodossa da "stretta comunione in materia di fede" e ciò, appunto, a causa dello stesso "fondamento ecclesologico e sacramentale" sul quale essa crede di essere edificata²².

Il Direttorio precisa che la "comunicazione nelle cose sacre con la Chiesa ortodossa riguarda i sacramenti della eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi (no.41). In linea con il Decreto sulle Chiese Orientali (no.27), ma con una maggiore ampiezza. Il Decreto si ispira al principio della "partecipazione ai mezzi di grazia" (no.26), il Direttorio, almeno tendenzialmente, mette in migliore e prima evidenza l'altro principio, che ritiene la comunicazione nelle cose sacre come possibile manifestazione dell'unità della Chiesa" (no.38). Questa impressione sembra provata dal fatto che la comunicazione dev'essere il risultato positivo di una consultazione tra le autorità locali delle due parti²³. I due principi sono armonizzati in un giusto equilibrio: a favore del primo, dove si dice che "nel concedere la facoltà di comunicare nei sacramenti occorre tenere presente la legittima reciprocità"²⁴. La "reciprocità" va intesa a livello comunionale; "legittima", che ha carattere giuridico, indica che la reciprocità deve trovar modo di esprimersi in una normativa concordata, per evitare il possibile pericolo di proselitismo che deriverebbe da una comunicazione indiscriminata. La possibilità della comunicazione viene legata alla vita del fedele, il quale, si dice, può accedere ai sacramenti, quando si trova in stato di "necessità", subito allargato al caso di "impossibilità materiale o morale di ricevere i sacramenti nella propria Chiesa"²⁵. Le due condizioni sono considerate "giusta causa", non da intendersi in maniera riduttiva, quasi sotto forma di caso inevitabile, e per una certa qual costrizione dovuta ai fatti. Il senso è positivo, così che la comunicazione è consigliabile perché appunto il fedele non sia privato del frutto spirituale dei sacramenti. Il che ribadisce ancora una volta come la normativa sia sotto la logica positiva della comunionalità.

Quattro in conclusione sono le condizioni che rendono la comunicazione nelle cose sacre un bene per la comunionalità fra le due Chiese: la consultazione tra le loro autorità; la reciprocità; l'assenza di sospetto proselitismo; la giusta causa.

I numeri da 45 a 54 analizzano le situazioni concrete, le circostanze e le forme nelle quali si realizza questa comunicazione.

a) I cattolici sono invitati ad accostarsi all'eucaristia e alla confessione presso la chiesa orientale, ma adattandosi per quanto è possibile alla disciplina orientale (no.45). Tanto allo scopo di non causare meraviglia e sospetto tra i fratelli separati (cfr. no.51c).

b) E' valida la confessione praticata da un cattolico presso un ministro della Chiesa orientale; come pure la messa ascoltata nei giorni di precetto (no.46).

c) E' legittimo che nel battesimo presso le due Chiese con il Padrino naturale possa essere Padrino reciprocamente un cattolico o un ortodosso (no.48). Questo perché esiste "una stretta comunione" fra le due Chiese.

d) E' consentita la presenza dei testimoni cattolici o ortodossi nella celebrazione del matrimonio presso le due Chiese.

e) Il cattolico e l'ortodosso possono fungere da lettore nella liturgia anche eucaristica (no.50). La liturgia è il luogo dove la Parola annuncia ciò che promette e dove questa promessa va a compimento nella celebrazione sacramentale.

f) Si prescrive il modo di accogliere i ministri delle due Chiese: "dare posto e onori liturgici" (no.51c); "indossare l'abito corale o le insegne della propria dignità ecclesiale" (no.51b). Si riconosce anche così l'identità di una Chiesa, la quale nei suoi pastori manifesta e testimonia la presenza certa di Cristo, suo Pastore.

g) Si raccomanda che negli istituti di istruzione (no.53) e di assistenza (no.54) cattolici sia data la possibilità ai ministri della Chiesa ortodossa di incontrare, se presenti, i propri fedeli. Ancora una manifestazione della comunionalità fra le due Chiese.

B) La comunicazione nelle cose sacre con gli evangelici (nn.55-63)

Diverso è il contesto entro cui si situa il rapporto con gli altri fratelli e, in specie, con quelli della Riforma. Questo perché "la celebrazione dei sacramenti è un'azione della comunità celebrante fatta nella stessa comunità, di cui tale celebrazione significa l'unità nella fede, nel culto, nella vita" (no.55). *Lex credendi est lex orandi!* Perciò, là dove manca l'unità di fede circa i sacramenti, non si può dare comunicazione nelle cose sacre. Il Direttorio afferma che è "proibita", il che significa non una decisione, ma una constatazione. Sic stantibus rebus bisogna prendere atto che non si può fare altrimenti.

Le norme applicative, che derivano dalla presente situazione confessionale, rispecchiano lo stato attuale dei rapporti e ispirano una certa forma di comunicazione. Infatti, se i sacramenti, sono segni di unità, sono anche, e a pari densità, "fonti di grazia". Proprio perché tali, a nessuno si può imporre di privarsi di tali mezzi per vivere della grazia del Signore. Sicché un cristiano impedito di accedere alla propria Chiesa non ha possibilità di accostarsi ai sacramenti celebrati in un'altra Chiesa? La risposta positiva è delineata nel quadro della "necessità" più stretta: pericolo di morte o persecuzione, carcere. Altri casi ugualmente gravi dovranno essere vagliati dall'Ordinario del luogo o dalla Conferenza episcopale. A proposito vengono date due disposizioni.

La prima riguarda il cristiano non cattolico. Stante la necessità, egli deve chiedere i sacramenti a un sacerdote cattolico, purché manifesti una fede conforme a quella della Chiesa circa questi sacramenti ed inoltre sia "ben disposto".

La seconda riguarda il fedele cattolico. Verificata la necessità può chiedere questi sacramenti (eucaristia, confessione, unzione degli infermi) solo ad un mi-

nistro che abbia ricevuto validamente il sacramento dell'ordine. Concretamente, solo ad un ministro della Chiesa ortodossa.

Il rigore del Direttorio si ripete nelle due proibizioni che seguono.

a) Non è possibile accordare ad un cristiano non cattolico l'ufficio di lettore della Sacra Scrittura o predicatore durante la celebrazione dell'eucaristia (no.56). "Altrettanto si deve dire per un cattolico nella celebrazione della Cena e del principale culto della Parola in uso presso i fratelli separati" (ibidem). I dialoghi teologici non hanno in nessun modo attenuato il rigore e la severità di questa situazione? Si pensi alla riconciliazione ecumenica fra Chiesa Cattolica e Comunione Anglicana e alla chiarificazione di possibile fede condivisa raggiunta con il BEM!

b) Non può essere concesso ad un cristiano membro di una comunità separata l'ufficio di padrino nel battesimo e confermazione (no.57). Altrettanto vale per il cattolico. Vi è un piccolo allargamento: per ragioni di parentela e di amicizia è concesso al cattolico e non cattolico di essere "testimonio" accanto al del padrino "naturale" nella celebrazione di questi sacramenti. L'intento è palese: i legami di fede che vincolano Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa sono differenti da quelli che legano altre Chiese. E' comprensibile perciò distinguere padrino da testimonio. Siccome però l'educazione religiosa è affidata al padrino naturale, non si poteva adottare, anche in questo caso, la medesima normativa per motivi ecumenici? La cosa sarebbe stata tanto più comprensibile ora, rispetto al contesto e al tempo in cui è stato scritto il Direttorio. L'avance potrebbe essere confermata dal fatto che il Direttorio concede il diritto di essere reciprocamente testimoni al cattolico e non cattolico nella celebrazione del matrimonio (no.58). Se il matrimonio celebra nel sì coniugale l'annuncio dell'amore sponsale che lega Cristo alla Chiesa, esso si colloca nella zona più profonda del mistero di comunione pasquale su cui è fondata e di cui vive la Chiesa. Testimonio di questo e non altro!

I numeri che seguono da 59 a 63 non fanno altro che riprendere i medesimi problemi già prospettati nei nn.50-54, sempre escludendo la comunicazione nei sacramenti, come è ovvio.

Il Direttorio, documento applicativo dei motivi ispiratori del Decreto sull'ecumenismo, a partire dalla comunione differente fra Cattolici e Ortodossi e Cattolici ed Evangelici configura una diversa prassi comunicazionale nei sacramenti, fornendo un criterio relazionale che resta un sicuro punto di riferimento.

II) Intanto il Patriarcato di Mosca il 16 dicembre 1969 con una dichiarazione che suscitò tanto scalpore decideva: "nel caso in cui i fedeli vecchi ritualisti e i cattolici si rivolgono alla Chiesa ortodossa per ricevere i sacramenti, questi non vengano loro negati". Un fulmine a ciel sereno! Le reazioni da parte ortodossa non si fecero attendere, specie dalla Grecia. L'Ordinario del Patriarcato di Mosca in Francia, Mons. L'Huillier, un canonista, si affrettò a precisare modalità e momenti di applicazione del decreto con un comunicato: "...la decisione russa non implica in nessun modo una intercomunione generale. La sua applicazione concerne esclusivamente i casi di fedeli cattolici o di "vecchi ritualisti" nell'Unione Sovietica, i quali, in conseguenza dell'eventuale assenza di chiese e di sacerdoti della loro confessione siano indotti a rivolgersi alla Chiesa ortodossa. Si tratta, dunque, di una decisione derivante da quel che si chiama nel diritto canonico ortodosso "oikonomia". Ove le condizioni sono diverse, non c'è ragione

di mutare la pratica in vigore anche nelle diocesi della Chiesa patriarcale russa²⁶.

III) In data 7 gennaio 1970 il Segretariato per l'unione dei cristiani ritornò sull'argomento con una dichiarazione²⁷ in cui riconfermava il suo no all'intercomunione, senza aggiungere nuove argomentazioni sul piano dei principi e della disciplina a quanto già noto in proposito.

IV) Il 1 giugno 1972 il Segretariato intervenne ancora con una Istruzione su: "I casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica"²⁸.

Si precisa subito che "con le direttive pastorali che qui si propongono in nessun modo si intende mutare le norme vigenti, ma le si vuole soltanto spiegare, mettendo in luce i principi dottrinali che le hanno ispirate e così facilitarne l'applicazione"²⁹. Il documento passa poi a presentare i principi dottrinali che regolano le possibilità e i limiti dell'ammissione dei non cattolici all'eucaristia celebrata nella chiesa cattolica: a) stretto legame tra il mistero dell'eucaristia e mistero della chiesa³⁰; b) l'eucaristia come nutrimento spirituale necessario ad ogni battezzato³¹. I due principi vanno salvaguardati entrambi nei casi concreti, rispettando la duplice esigenza: quella della integrità ecclesiale e quella del bene delle anime³².

Quale il criterio per accedere alla comunione presso i cattolici? E' possibile in casi particolari, solo per coloro che manifestano una fede conforme a quella della Chiesa circa questo sacramento e sentono un vero bisogno spirituale del nutrimento eucaristico, ma che non possono far ricorso al ministro della propria comunione ecclesiale per un periodo prolungato di tempo e quindi spontaneamente chiedono questo sacramento, vi sono convenientemente preparati e hanno una condotta degna di un cristiano³³. Non vi sono novità di rilievo rispetto al Direttorio.

Ancora una volta l'Istruzione si richiama al Direttorio, il quale prevede per gli orientali (nn.39-54) norme distinte da quelle riguardanti gli altri cristiani (nn.55-63). Agli orientali, avendo la medesima fede nell'eucaristia che hanno i cattolici, in occasione della loro ammissione all'eucaristia non sarà loro richiesta una professione personale di fede in questi sacramenti; avendo quelle Chiese veri sacramenti, soprattutto in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, nella concessione di comunicare nei sacramenti occorre tener presente la legittima reciprocità; infine la giusta causa per consigliare la comunicazione nei sacramenti per loro è ben più estesa. Questo lo si capisce, se si tiene conto che la comunione fra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa è "quasi piena"³⁴. Se, invece, si tratta degli altri cristiani, la cui fede nella eucaristia differisce da quella della Chiesa cattolica e che non hanno il sacramento dell'ordine, l'ammissione è consentita solo in casi di "urgente necessità"; inoltre si chiede a questi fedeli che manifestino personalmente nell'eucaristia una fede conforme a quella della Chiesa cattolica, "vale a dire come Cristo istituì questo sacramento e la Chiesa cattolica insegna"³⁵.

Vi è qualche ulteriore precisazione a proposito dei casi di necessità in cui è consentito l'accesso alla comunione cattolica. Il Direttorio (no.55) citava a mo' di esempio due casi (detenuti in carcere e soggetti che si trovano in stato di persecuzione) ed aggiungeva: "altri casi di simile urgente necessità". Quali possono essere questi altri casi? L'Istruzione esplicita: "si può verificare il caso di

cristiani separati che si trovano in una grande necessità spirituale e che non hanno la possibilità di ricorrere alla propria comunità", e fa il caso della diaspora. "Se questi fedeli adempissero le altre condizioni previste dal Direttorio ecumenico, essi potrebbero essere ammessi alla comunione eucaristica, ma sarà compito del vescovo del luogo di esaminare ogni singolo caso"³⁶.

V) L'Istruzione del Segretariato non era l'ultima parola. La sua cattiva interpretazione motivò una successiva "Nota su alcune interpretazioni della Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella chiesa cattolica", datata 17 ottobre 1973³⁷.

La Nota ha cura di sottolineare che prima di tutto il criterio per essere ammessi all'eucaristia va osservato nella totalità delle condizioni richieste. "Non è perciò lecito ignorare nessuna di esse nel contesto di un esame oggettivo e pastoralmente responsabile"³⁸. Su un altro punto ancora interviene. "E' anche da notare che l'Istruzione parla di casi particolari che vanno perciò esaminati singolarmente. Non si può quindi emanare una norma generale che faccia del caso eccezionale una categoria, né legiferare sulla epikeia facendo di questa una norma generale"³⁹.

Circa la fede richiesta per accedere all'eucaristia celebrata nella Chiesa cattolica, la Nota precisa: "Questa fede non si limita soltanto all'affermazione della "presenza reale" nell'eucaristia, ma implica la dottrina circa l'eucaristia come insegna la Chiesa cattolica"⁴⁰. Richiamata la differente normativa per gli orientali e gli altri cristiani ritorna sul problema della reciprocità, che si pone "unicamente nel contesto di quelle Chiese che hanno conservato la sostanza dell'eucaristia, il sacramento dell'ordine e la successione apostolica. Di conseguenza il fedele cattolico non può chiedere l'eucaristia se non a "un ministro che abbia validamente ricevuto il sacramento dell'ordine"⁴¹. Non una novità, certo, ma un richiamo ricorrente e costante a far bene attenzione per non fare confusione, procedendo ad una comunicazione indiscriminata per la fretta di bruciare le tappe. L'insistenza è quanto meno significativa!

VI) Sul patrimonio comune, tante volte riaffermato, si è aperto il dialogo teologico cattolico-ortodosso, consacrato a Patmos-Rodi con la prima riunione plenaria nel 1980. Il punto di partenza, i sacramenti, un argomento di convergenza che doveva ben avviare un colloquio che taceva da troppo tempo. Le speranze si erano riaccese e il secondo incontro a Monaco di Baviera (1982) conclusosi con l'approvazione unanime di un documento aveva aperto i cuori di tutti alla fiducia. Un buon risultato intorno alla concezione sacramentale, e più precisamente, eucaristica della Chiesa, cioè intorno alla relazione fra ecclesiologia ed eucaristia, che ispira in profondità i rapporti comunionali fra cattolici e ortodossi.

Il 1982 si imponeva ancora all'attenzione per il Documento di Lima, il BEM, dove il problema del riconoscimento reciproco dei sacramenti e ministeri è costantemente sottolineato⁴². Speriamo nella recezione da parte delle Chiese.

Non bisogna chiudere gli occhi dinanzi alla realtà. Il dialogo teologico cattolico-ortodosso ha avuto una prima battuta di arresto a Creta (1984), dove si discuteva di "Fede, sacramenti e unità della Chiesa". Due le parti del documento. Nella prima, di carattere più generale, si affronta il rapporto tra fede e sacramenti e interessa tutti i sacramenti in relazione all'unità della fede. L'affermazione fondamentale è che l'identità della fede è l'elemento essenziale della comunione ecclesiale nella celebrazione dei sacramenti. Ci si riconosce recipro-

camente una identità di fede? Ecco il problema. Nella seconda parte vengono esaminati i sacramenti dell'iniziazione nella diversa pratica liturgica in Oriente ed in Occidente e in relazione all'unità. Quale importanza riveste questa questione per la concezione dell'unità della Chiesa e anche per la vita spirituale dei fedeli? Un'altra questione è quella del riconoscimento di questi sacramenti tra le Chiese. Fino a quale punto è possibile dire che si riconosce il battesimo di una Chiesa senza partecipare alla santa eucaristia di questa Chiesa? Come possiamo avere una unità in uno o due di questi sacramenti di iniziazione? Come si vede sono problematiche che toccano da vicino il nostro soggetto. Ma qui non è stata raggiunta la sperata convergenza e il tempo sufficiente per discutere e firmare un documento importante è mancato. Il dialogo non è però interrotto.

Il prossimo incontro ha deciso di affrontare il tema de "Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa; in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio". Ancora un argomento che si riferisce ai sacramenti e all'unità della Chiesa.

La IV riunione plenaria prevista per l'estate del 1986 si terrà a Bari. All'ordine del giorno il documento di Creta e quello che verrà fuori dal comitato di coordinamento e che approderà alla riunione di Bari. Vogliamo sperare che S.Nicola, Santo dell'Oriente e dell'Occidente, ci faccia trovare la necessaria intesa per un cammino che ci veda impegnati nel mutuo riconoscimento dei sacramenti dell'iniziazione, in tensione verso la comunione piena e perfetta fra le Chiese.

3. La vigente legislazione canonica

Il 25 gennaio 1983 veniva promulgato il Nuovo Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina. Un atto storico, che consacra i nuovi orientamenti emersi dal Vaticano II e dalle norme applicative dei documenti conciliari e canonizza le linee operative "per assicurare il debito ordine sia nella vita individuale e sociale sia nell'attività stessa della Chiesa" (Cost Apost.). Esso rappresenta il nostro punto di partenza e di riferimento per la presentazione dell'attuale legislazione a proposito del riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese da parte della Chiesa cattolico-romana. Teniamo presente anche lo schema del futuro Codice di Diritto Canonico Orientale (CICO)⁴³.

Le norme contenute nel can.844 del CIC e cann.4-5 dello Schema CICO differiscono solo redazionalmente e in pratica codificano le disposizioni del Vaticano II sulla "Communicatio in sacris", di cui abbiamo ampiamente parlato nelle pagine precedenti, *proprio per questo preciso motivo*, e cui rimandiamo per un doveroso richiamo.

I canoni di cui sopra, sia quello del CIC che quelli del CICO, fanno parte dei canoni generali sui sacramenti.

Diamo qui di seguito il testo dei canoni.

CIC:

Can.844-§ 1. Ministri catholici sacramenta licite administrant solis christifidelibus catholicis, qui pariter eadem a solis ministris catholicis licite recipiunt, salvis huius canonis § 2,3 et 4, atque can.861, § 2 praescriptis.

§ 2. Quoties necessitas id postulet aut vera spiritualis utilitas id suadeat, et dummodo periculum vitetur erroris vel indifferentismi, licet christifidelibus quibus physice aut moraliter impossibile sit accedere ad ministerium catholicum, sac-

ramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum recipere a ministris non catholicis, in quorum Ecclesia valida existunt praedicta sacramenta.

§ 3. Ministri catholici licite sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum administrant membris Ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habent, si sponte id petant et rite sint disposita; quod etiam valet quoad membra aliarum Ecclesiarum, quae iudicio Sedis Apostolicae, ad sacramenta quod attinet, in pari condicione ac praedictae Ecclesiae orientales versantur.

§ 4. Si adsit periculum mortis aut, iudicio Episcopi dioecesanum aut Episcoporum conferentiae, alia urgeat gravis necessitas, ministri catholici licite eadem sacramenta administrant ceteris quoque christianis plenam communionem cum Ecclesia catholica non habentibus, qui ad suae communitatis ministrum accedere nequeant atque sponte id petant, dummodo quoad eadem sacramenta fidem catholicam manifestent et rite sint dispositi.

§ 5. Pro casibus de quibus in §§ 2,3 et 4, Episcopus dioecesanus aut Episcoporum conferentia generales normas ne ferant, nisi post consultationem cum auctoritate competenti saltem locali Ecclesiae vel communitatis non catholicae, cuius interest.

CICO:

Can.4-§ 1. Catholici iusta de causa adesse possunt cultui liturgico aliorum christianorum vel etiam in ipso partem habere, servatis his quae, habita ratione gradus communionis cum Ecclesia catholica, ab Hierarcha loci aut a superiore auctoritate statuta sunt.

§ 2. Si christianis non catholicis desunt loca in quibus cultum divinum rite et digne celebrent, Episcopus eparchialis usum aedificii catholici vel coemeterii vel ecclesiae concedere potest, iuxta normas ab auctoritate legislativa cuiusque Ecclesiae sui iuris statutas.

Can.5-§ 1. Ministri catholici, salvis praescriptis huius canonis §§ 2,3 et 4 necnon canonis 12 § 2, sacramenta licite solis christifidelibus catholicis administrant, qui pariter eadem a solis ministris catholicis licite recipiunt.

§ 2. Attamen quoties necessitas id postulet aut vera spiritualis utilitas id suadeat, et dummodo periculum vitetur erroris vel indifferentismi licet christifidelibus catholicis quibus physice aut moraliter impossibile sit accedere ad ministrum catholicum, sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum petere et recipere a ministris non catholicis in quorum Ecclesiis valida existunt praedicta sacramenta.

§ 3. Item ministri catholici licite sacramenta paenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum administrant christifidelibus Ecclesiarum Orientalium quae plenam communionem cum Ecclesia Catholica non habent, si sponte id petant et rite sint dispositi, quod etiam valet quoad christifideles aliarum Ecclesiarum iudicio Sedis Apostolicae in pari, ad sacramenta quod attinet, condicione ac praedictae Orientales versantium.

§ 4. Si vero adsit periculum mortis aut alia de iudicio loci Hierarchae aut Synodi Episcoporum vel Consilii Hierarcharum, urgeat gravis necessitas, ministri catholici licite sacramenta administrant ceteris quoque christianis, plenam communionem cum Ecclesia Catholica non habentibus, qui ad propriae Communitatis ministrum accedere non valeant atque sponte id petant, dummodo tamen fidem Ecclesiae Catholicae consentaneam quoad eadem sacramenta manifestent et rite sint dispositi.

§ 5. Pro casibus de quibus in §§ 2,3 et 4 normae iuris particularis ne ferantur nisi post consultationem cum auctoritate competente saltem localis Ecclesiae vel Communitatis non catholicae cuius interest.

La lettera del testo afferma: Ai cattolici è lecito chiedere i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi ai ministri acattolici, nella cui Chiesa si hanno *validi sacramenti*, ogniqualevolta

- a) la necessità lo esiga,
- b) una vera utilità spirituale lo richieda,
- c) sia impossibile l'accesso, fisicamente o moralmente, ad un sacerdote cattolico,
- d) sia evitato ogni pericolo di adesione all'errore o indifferentismo.

Naturalmente se l'accesso al sacerdote cattolico è possibile fisicamente o moralmente, la necessità e l'utilità spirituale non giustificano il ricorso ad un ministro acattolico. Stando così le cose è dato che "i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici ..." ⁴⁴ sembrerebbe superflua l'aggiunta: "ogniqualevolta una necessità lo esiga o una vera utilità spirituale lo consigli ..." ⁴⁵. A meno che lo spirito del legislatore non sia diverso e cioè: "Oltre i casi di necessità e di vera utilità spirituale, una giusta causa di ricevere i sacramenti da ministri non cattolici può essere anche l'impossibilità, fisica o morale, di ricevere i sacramenti dai soli ministri cattolici". Questa interpretazione sembra confortata dal Direttorio (no.44), che recita: "Oltre il caso di necessità...può considerarsi giusta causa per consigliare la comunicazione nei sacramenti, la impossibilità materiale o morale di ricevere i sacramenti nella propria chiesa, per lungo tempo o per particolari circostanze, affinché, senza motivo legittimo, il fedele non sia privato del frutto spirituale dei sacramenti". Non si può pensare ad una restrizione del Codice rispetto al Direttorio? Se sì, sarebbe meglio riprendere il Direttorio, non solo qui, ma dovunque si può.

Sempre in questo paragrafo 2 si dice che ai cattolici è lecito chiedere e ricevere questi sacramenti da ministri non cattolici nelle cui Chiese "valida existunt praedicta sacramenta". Non si distingue fra Chiese non cattoliche orientali e Chiese non cattoliche occidentali. E' vero, ma si sa che la Chiesa cattolica riconosce esservi veri sacramenti nelle Chiese ortodosse, mentre nelle altre Chiese e Comunità, la cui fede (nell'eucaristia) differisce da quella della Chiesa cattolica e che non hanno il sacramento dell'ordine, i fedeli cattolici non possono chiedere e ricevere tali sacramenti "nisi a ministro qui ordinis sacramentum valide suscepit". Infatti le Comunità della Riforma non hanno conservato la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico per la mancanza del sacramento dell'ordine ⁴⁶. Sarebbe opportuno, ma per spirito di akribia (!), precisare che è lecito ai cattolici chiedere e ricevere questi sacramenti "a ministris non catholicis in quorum Ecclesiis existunt sacramenta valida ab Ecclesia catholica agnita".

Il CIC ⁴⁷ dispone che i sacramenti del battesimo, confermazione e dell'ordine non possono essere ripetuti; se, compiuta una diligente ricerca persistesse il dubbio circa la validità, vengono conferiti sotto condizione ⁴⁸. Ma come considerare il battesimo ricevuto in una Chiesa non in piena comunione con la Chiesa cattolica? "Baptizati in communione ecclesiali non catholica non sunt sub conditione baptizandi, nisi, inspecta materia et verborum forma in baptismo collato adhibitis necnon attenta intentione baptizati adulti et ministri baptizantis, seria ratio adsit de baptismi validitate dubitandi" ⁴⁹. Il canone mi pare escluda

dizione. In concreto, il battesimo, salvo vizio di forma e di intenzione, è riconosciuto valido, quando amministrato in una comunità non cattolica. Qui la terminologia fa pensare a comunità venute dalla Riforma, perché non vi devono essere dubbi per le Chiese orientali ortodosse, dato che la Chiesa cattolica ritiene valido il battesimo in esse amministrato.

La precauzione aumenta nel paragrafo 3 del can.869 del CIC: "Quod si, in casibus de quibus in §§ 1 et 2, dubia remaneat baptismi collatio aut validitas, baptismus ne conferatur nisi postquam baptizando, si sit adultus, doctrina de baptismi sacramento exponatur, atque eidem aut, si de infante agitur, eius parentibus rationes dubiae validitatis baptismi celebrati declarentur". E' senz'altro un'ulteriore conferma che il ribattesimo non è nelle intenzioni del legislatore, il quale riconosce, salvo precisi casi, il sacramento amministrato dalle altre Chiese e Comunità ecclesiali.

Una menzione a parte merita la figura del padrino nel battesimo. Il can.874, § 2 del CIC stabilisce: "Baptizatus ad communitatem ecclesiam non catholicam pertinens, non nisi una cum patrino catholico, et quidem ut testis tantum baptismi, admittatur". Il CIC sembra restringere il disposto del Direttorio Ecumenico, dove si distingue il caso dell'ortodosso da quello dell'evangelico. Mentre si riconosce lecito ammettere "per giusto motivo un fedele orientale come padrino assieme al padrino cattolico (o alla madrina cattolica) nel battesimo di un bambino o di un adulto cattolico ..."; per l'evangelico si afferma che "può essere ammesso insieme ad un padrino (o madrina cattolica) come testimone del battesimo"⁵⁰. Ancora una volta il CIC sembra qui restringere il Direttorio, non distinguendo debitamente fra appartenenti a Chiese orientali non cattoliche e Comunità ecclesiali separate di Occidente. La cosa è tanto più strana perché il CICO⁵¹ stabilisce: "Iusta de causa licet admittere fidelem orientalem acatholicum ad munus patrini, simul cum patrino catholico, in baptismo catholici infantis vel adulti, dummodo de educatione catholica baptizati satis provisum sit et de idoneitate patrini constet". Il fedele evangelico non può fungere da padrino nel battesimo dei cattolici.

Le stesse norme del CIC per il padrino acattolico nel battesimo valgono anche nella cresima⁵². Bisogna pensare ad una involuzione? Anche qui c'è da augurarsi una ripresa del dettato del Direttorio ed eventualmente, per motivi ecumenici, facendo prevalere il solo numero 48, equiparando, come sopra notato, l'evangelico all'ortodosso, facendo così cadere la pregiudiziale a sfavore del primo.

A proposito della forma da usare nel matrimonio il CIC⁵³ recita: "Ad formam quod attinet in matrimonio mixto adhibendam, servantur praescripta can.1108; si tamen pars catholica matrimonium contrahit cum parte non catholica ritus orientalis, forma canonica celebrationis servanda est ad licitatem tantum; ad validitatem autem requiritur interventus ministri sacri, servatis aliis de iure servandis". Per la validità dunque si richiede la presenza del ministro, cattolico o ortodosso che sia.

Una ulteriore precisazione colloca la celebrazione del matrimonio misto nella giusta luce di rispetto reciproco e sincero riconoscimento. Il paragrafo 3 del can.1127 sopra citato dispone: "Vetatur, ne ante vel post canonicam celebrationem ad normam § 1, alia habeatur eiusdem matrimonii celebratio religiosa ad matrimoniale consensum praestandum vel renovandum; item ne fiat celebratio religiosa, in qua assistens catholicus et minister non catholicus insimul, suum quisque ritum peragens, partium consensum exquirant".

Per quanto attiene la presenza di testimoni nella celebrazione del matrimonio non si fa differenza alcuna tra i Fratelli non in piena comunione con la Chiesa cattolica⁵⁴.

La diversità della comunione ecclesiale provoca e ispira una diversa comunicazione sacramentale e perciò un differente riconoscimento. Fra Ortodossi e Cattolici ed Evangelici e Cattolici vi è una diversa comunione che motiva anche una legislazione e prassi pastorale differenti.

Si comprende come l'atteggiamento della Chiesa cattolica a proposito del riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese dipende fondamentalmente dalla quasi piena comunione con la Chiesa ortodossa e da una certa comunione con le Comunità ecclesiali della Riforma. Se è riconosciuto il battesimo per queste, già l'eucaristia fa problema; per gli altri sacramenti *no problem*, perché non ritenuti tali dagli evangelici.

Una riprova di questo modo di comportarsi, che possiamo definire privilegiato, della Chiesa cattolica verso gli ortodossi sono le disposizioni previste dal CICO e dal Rito di ammissione alla piena comunione della Chiesa cattolica di coloro che sono stati validamente battezzati. Lo schema del CICO nel titolo XVI tratta "De baptizatis, non catholicis ad plenitudinem catholicae communionis convenientibus"⁵⁵. Dopo il canone 86, di carattere generale, l'87 stabilisce che "ad communionem cum Ecclesia catholica instauranda nemini nihil ultra imponatur oneris quam quae sunt necessaria". Ma come? Ecco la risposta: "Ii qui in aliqua Ecclesia Orientali non catholica baptizati sunt in Ecclesiam recipiendi sunt cum sola professione fidei catholicae" (can.88). Mi pare importante questo canone che sembra escludere qualsiasi ripetizione dei sacramenti, proprio perché tra Cattolici ed Ortodossi effettivamente vi è già quasi piena comunione. Ed è questo il motivo che giuoca per richiedere la "sola professio fidei catholicae". Non inutilmente il canone farebbe bene a richiamare il fatto che esiste una piena comunione fra Cattolici e Ortodossi ed è a questa motivazione di fondo che vanno ricondotte le ulteriori facilitazioni per tale operazione. Ai chierici, ad es., è riconosciuta la facoltà di esercitare il proprio ordine secondo le norme stabilite dalla competente autorità; i vescovi però non possono esercitare la "regiminis potestas" senza il consenso del Papa. Forse non è fuori luogo far notare nel testo del can.91 che presso gli orientali non cattolici vi è il sacerdozio valido.

Il can.94 del CICO riguardante l'ammissione nella Chiesa cattolica di cristiani non in piena comunione suona: "In admissione in Ecclesiam Catholicam eorum qui Ecclesiis non Orientalibus vel aliis Communitatibus ecclesialibus adscripti sunt, servandae sunt normae supra datae, congrua congruis referendo, dummodo sint certo valide baptizati". Per la verità ci ritroviamo dinanzi al medesimo atteggiamento del CIC. La legislazione canonica dà qui l'impressione che voglia accorciare le distanze fra Ortodossi ed Evangelici rispetto alla Chiesa Cattolica; cosa che non fa il Direttorio. Credo che bisogna, proprio per motivi ecumenici, onde non urtare le suscettibilità degli Ortodossi, fare attenzione e non mancare di sottolineare la differenza di comunione fra la Chiesa Cattolica e le altre Famiglie cristiane, dove gli Orientali occupano un posto privilegiato. Ma forse è solo una impressione la mia! Ai cristiani comunque provenienti da Comunità della Riforma non credo si possa chiedere la stessa cosa esigita dai cristiani orientali non cattolici. Non ci si può limitare alla "simplex fidei catholicae professio", ma ci vuole la professione piena e totale della fede cattolica. Il problema si aggrava quando si tratta di accogliere vescovi o pastori. Ogni caso va

sottoposto al vaglio della Sede Apostolica, perché si pronunzi sulla validità delle ordinazioni e i ministeri delle Chiese della Riforma.

Un ultimo accenno che riguarda ancora quelli che chiedono di ristabilire la comunione piena con la Chiesa Cattolica. Ci riferiamo al rito richiesto dalla "Sacrosanctum Concilium" (no.69). La S.Congregazione per il culto divino in ottemperanza a questa preghiera ha redatto tale rito particolare "dell'ammissione alla piena comunione della Chiesa Cattolica di coloro che sono già stati validamente battezzati" (6.1.1972). Tale rito non riguarda gli Orientali non cattolici ai quali si richiede la semplice professione della fede cattolica, secondo le norme dell'Ordinario del luogo, ma piuttosto le persone nate e battezzate in una comunità ecclesiale separata e non orientale, le quali sono accolte secondo il rito latino nella piena comunione della Chiesa cattolica.

Il rito prevede i seguenti momenti:

- Recita del Simbolo niceno-costantinopolitano, quindi l'aggiunta di queste parole: "Credo e professo tutte le verità che la Santa Chiesa cattolica insegna e annunzia come rivelate da Dio. Non si mette in discussione il battesimo: "Il sacramento del battesimo non si può ripetere e perciò non è permesso conferire una seconda volta il battesimo sotto condizione, se non c'è un dubbio prudente sul fatto o sulla validità del battesimo conferito".

- Il celebrante impone la mano destra sul capo del candidato dicendo: "Il Signore accoglie te N. nella Chiesa Cattolica. Egli nella sua misericordia ti ha guidato ad ottenere nello Spirito Santo piena comunione con noi nella fede che hai professato davanti a questa famiglia".

a) Se la persona da ammettere non ha ancora ricevuto la confermazione:

1) il celebrante impone le mani sul capo

2) quindi inizia il rito della confermazione.

b) Se la persona da ammettere ha ricevuto la confermazione viene ammesso dopo aver professato la fede e la preghiera del sacerdote; se non l'ha ricevuta, dopo aver professato la fede e dopo l'amministrazione della confermazione⁵⁶.

Conclusione

Come si comporta la Chiesa cattolica a proposito dei sacramenti delle altre Chiese? Stando al numero settenario dei sacramenti possiamo rispondere: degli orientali riconosce tutti i sacramenti; degli occidentali non cattolici (= evangelici) ritiene il solo battesimo. Il tutto a seconda del grado di comunione fra Chiese e Comunità ecclesiali.

Note

1 LG, 8.

2 UR, 13.

3 Ibid.

4 UR, 3.

5 LG, 15; cfr. UR, 3.

6 UR, 22.

7 LG, 8.

8 G.Pattaro, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, Brescia, Queriniana, 1984, p.33.

9 UR, 15.

10 Lettera di Paolo VI al Patriarca Atenagora, dell' 8/ febbraio 1971; cfr. UR,14-15.

11 UR, 19,20,21.

12 UR, 22.

13 Cfr. UR, 3.

14 Dir., no.25.

15 Cfr. Dir., no.30.

16 Dir., no.26.

17 Dir., no.27.

18 Cfr. *Pattaro*, op.cit.(8), pp.57-62.

19 Cfr. Dir., nn.29-30.

20 Dir., no.26.

21 UR, 14-18, 19-23.

22 Dir., no.40.

23 Dir., no.42.

24 Dir., no.43.

25 Dir., no.44.

26 OrCr (1970), pp.5-6.

27 Cfr. Service d'information, no.9, 1/febbraio 1970, pp.21-23.

28 *Enchiridion Vaticanum* (= EV), IV, 1626-1640.

29 No.1, EV, IV, 1626.

30 No.2, EV, IV, 1627-1629.

31 No.3, EV, IV, 1630-1633.

32 No.4, EV, IV, 1634.

33 Cfr. Dir., no.55.

34 Lettera di Paolo VI ad Atenagora, op.cit.(10), OssRom del 7/ marzo 1971.

35 No.5, EV, IV, 16385.

36 No.6, EV, IV, 1640.

37 EV, IV, 1641-1652.

38 EV, IV, 1646.

39 EV, IV, 1647.

40 EV, IV, 1648.

41 EV, IV, 1650.

42 Cfr. B 15-16; E 28-29; M 51-55.

43 *Nuntia*, 15 (1982).

44 Can. 844, § 1 CIC.

45 Can. 844, § 2 CIC.

46 UR, 22.

47 Can.845, § 1 CIC.

48 Cfr. can.845, § 2 CIC.

49 Can.869, § 2 CIC.

50 Dir., 57.

51 Can.20, § 2 CICO.

52 Cfr. can.873, § 1 CIC.

53 Can.1127, § 1 CIC.

54 Dir. nn.49 e 58.

55 *Nuntia*, 12 (1981).

56 Ringrazio il prof. Dimitri Salachas per le molteplici suggestioni qui recepite e mutate da un corso di lezioni sui sacramenti nella legislazione canonica orientale ed occidentale.

LA "COMMUNICATIO IN SACRIS"
DU POINT DE VUE CATHOLIQUE-ROMAIN

Dom Emmanuel L a n n e, Chevetogne

Le nouveau Code de droit canonique de l'Eglise latine promulgué en 1983 a opéré un changement profond dans les normes concernant la "communicatio in sacris", en particulier par son can.844. En un certain sens on pourrait même parler d'un changement "radical". Dans cette communication nous rappèlerons d'abord quelles étaient les anciennes normes canoniques concernant la "communicatio in sacris" et sur quels présupposés théologiques elles se fondaient. Puis nous indiquerons les perspectives théologiques nouvelles ouvertes par le II^e Concile du Vatican et les conséquences pastorales et canoniques qu'en tiraient deux Décrets de ce concile; conséquences pastorales et canoniques qu'avait d'abord mises en oeuvre le Directoire "Ad totam Ecclesiam" promulgué en 1967 et que vient entériner le nouveau Code latin. Pour conclure nous évoquerons rapidement quelques questions d'ordre ecclésiologique.

*I. La législation de l'Eglise latine concernant la "Communicatio in sacris"
avant le II^e Concile du Vatican*

L'ancien Code de droit canonique de 1917 (CIC 1917) emploie les termes "communicare in divinis" (cann.2316, 2338 par.2) ou "partem habere in sacris" (can.1258 par.1), "participatio in celebrandis divinis officiis" (can.2259 par.2), pour indiquer soit la participation à un culte célébré par des "acatholiques", - appellation qui s'étend bien au-delà des chrétiens qui ne sont pas membres de l'Eglise catholique romaine - soit de la participation d'un "excommunié" aux actes cultuels célébrés par l'Eglise catholique romaine. Ici encore l'appellation d'excommunié, malgré les distinctions opérées par le Code entre les diverses catégories d'excommuniés, avait une extension très large et était régulièrement appliquée aux autres chrétiens hors de la communion romaine.

On remarquera, en outre, que la "communicatio in sacris" s'étendait même au fait d'assister aux célébrations de manière purement passive (can.1258 par.1). Cette assistance purement passive et matérielle ne pouvait être tolérée - et encore avec beaucoup de précautions - que pour les funérailles et les mariages (can.1258 par.2). De même il était interdit à tous les excommuniés d'assister aux "offices divins", c'est-à-dire à tout acte cultuel public de l'Eglise, sauf à la prédication de la parole de Dieu dans l'espoir qu'ils se convertissent (can.2259 par.1).

Le can.2260 par.1 interdisait à tous les excommuniés la réception des sacrements, mais ne défendait celle des sacramentaux - de l'eau bénite, des objets bénits, etc. - qu'aux seuls excommuniés déclarés ou condamnés comme tels. Les chrétiens non catholiques romains n'étaient donc pas exclus a priori de la réception de sacramentaux. Ces normes prenaient appui sur le can.731 par.2 qui interdisait de donner les sacrements aux hérétiques et aux schismatiques même de bonne foi.

Concernant l'administration des sacrements par les excommuniés l'ancien Code, par contre, se montrait très large, pour des raisons que l'on aura à exami-

ner ultérieurement. Bien sûr, le can.2261 par.1 commençait par déclarer qu'il était interdit à un excommunié de célébrer et d'administrer les sacrements et les sacramentaux *licitemment*, sauf - ajoutait le texte - pour les exceptions mentionnées aux paragraphes suivants du même canon. Remarquons déjà que cette interdiction de la célébration des sacrements par un excommunié n'affectait en toute hypothèse que la licéité de cet acte cultuel. Sa validité - *servatis servandis* - n'était pas mise en question. Mais cette célébration des sacrements et des sacramentaux par un excommunié devenait même licite pour lui si ceux-ci lui étaient demandés par les fidèles pour n'importe quelle juste raison (*ex qualibet iusta causa*), surtout en l'absence d'autres ministres. En ce cas l'excommunié - un prêtre ou un évêque en l'occurrence - n'était nullement tenu de demander au fidèle la raison pour laquelle il s'adressait à lui (can.2261 par.2). Toutefois à un excommunié "vitandus" - c'est-à-dire à un excommunié avec lequel toute relation avait été formellement interdite par le Saint-Siège - ou même à un excommunié déclaré ou condamné on ne pouvait demander les sacrements qu'en danger de mort (can.2261 par.3.).

Bien que ce canon n'ait pas été prévu pour les prêtres et les évêques des Eglises qui ne sont pas en communion canonique avec le Siège de Rome, mais bien plutôt pour les prêtres et évêques catholiques frappés d'excommunication, il reste qu'en s'appuyant sur lui un fidèle pouvait légitimement demander les sacrements à un prêtre orthodoxe pour une juste cause, à supposer que celui-ci fût en mesure de les lui donner, ce qui est une autre question. Ici, en effet, je me place au seul point de vue des normes catholiques romaines et de leur fondement théologique.

Quand on examine les sources sur lesquelles se base cette législation du CIC 1917 concernant la "communicatio in sacris" on est un peu déçu. Ces sources sont indiquées avec plus d'abondance que pour d'autres canons, mais elles se réfèrent exclusivement au droit occidental, et surtout au droit récent. Si je vois bien, on n'y trouve pas grande chose qui se rattache à la législation commune aux deux Eglises avant la séparation.

Les normes du CIC 1917 sur la "communicatio in sacris" ne faisaient que reproduire la législation antérieure. Elles s'appuyaient essentiellement sur trois principes théologiques:

1. La "communicatio in sacris" n'est possible qu'avec les chrétiens qui sont en pleine communion canonique avec l'Eglise catholique romaine. Le culte public de l'Eglise est, en effet, la manifestation par excellence de la nature profonde de l'unique Eglise de Jésus-Christ, le signe éminent de l'unité de l'Eglise, Corps du Christ. Aussi la participation à ce culte public, à cette célébration liturgique de la part d'une personne qui n'a pas avec l'Eglise la pleine communion requise, risque-t-elle en soi d'obscurcir le signe d'unité que doit être cette célébration. De même la participation d'un fidèle de l'Eglise à la célébration cultuelle d'une communauté avec laquelle il n'est pas en communion canonique est-elle susceptible d'engendrer une équivoque grave ou même de poser un acte mesonger qui par contrecoup met en question la vérité et l'unité de l'Eglise. Qui pose un acte de "communicatio in sacris" agit comme si existait une communion qui, en fait, n'existe pas.

Aussi poser un acte de "communicatio in sacris" rendait "suspect d'hérésie" (can.2316), car en bloc tous ceux qui n'appartenaient pas à la communion canonique catholique romaine étaient eux-mêmes - dans la pratique tout au moins - considérés comme excommuniés "ipso facto" (cfr. can.2318). Tel était

l'enseignement le plus commun sur le sujet, surtout depuis la promulgation du CIC 1917. En fait, cependant, les choses étaient beaucoup plus fluides, car depuis la séparation des Eglises d'Orient et d'Occident on sait qu'il existait de très nombreux faits de "communicatio in sacris" entre Catholiques et Orthodoxes, qui avaient été non seulement tolérés par les autorités catholiques, mais parfois explicitement admis, voire même encouragés.

2. Le second principe qui fondait la discipline concernant la "communicatio in sacris" était "le salut des âmes" qui, surtout dans la tradition latine est considéré comme "*suprema lex*". Ce principe qui a été encore accentué à l'époque de la Contre-Réforme explique les exceptions à la prohibition de la "communicatio in sacris". Il rend compte en particulier de la dérogation du can.2261 par.2 et 3 qui autorise les fidèles à demander les sacrements à un excommunié dans les termes qui ont été rappelés plus haut, et qui autorise l'excommunié à les donner.

3. Enfin, en relation avec cette disposition canonique, il y a la tradition théologique romaine. Celle-ci depuis toujours distingue entre le sacrement, qui appartient par nature à l'Eglise, et le ministre du sacrement qui peut être hors de la communion ecclésiale. Depuis la controverse entre Rome et Carthage au temps d'Etienne et de Cyprien, au milieu du III^e siècle, et depuis la réaction antidonatiste aux IV^e et V^e siècles, la théologie occidentale distingue entre la licéité et la validité des sacrements. Même hors de la communion canonique de l'Eglise un prêtre ou un évêque peut donner valablement les sacrements. Relevons cependant que dans le cas considéré par le can.2261 l'excommunié, dans l'hypothèse, donne les sacrements non seulement valablement, mais aussi licitement, puisque le canon lui reconnaît ce droit. Cela suppose seulement que, étant sauves les conditions posées par le canon, il soit véritablement prêtre ou évêque aux yeux de l'Eglise catholique, qu'il ait été valablement ordonné par un évêque qui est dans la succession apostolique. La succession apostolique peut donc être détachée de la communion canonique de l'Eglise. Le seul point controversé à ce sujet avant Vatican II était de savoir si le prêtre ou l'évêque hors de la communion romaine jouit de la "juridiction" nécessaire pour pouvoir absoudre des péchés. Les théologiens et canonistes proposaient diverses solutions pour cette question; aujourd'hui encore il arrive que certains en discutent. A notre avis les termes du can.2261 étaient suffisamment clairs pour supposer qu'elle était toujours existante, aux conditions formulées par le droit, sans quoi le texte du canon aurait porté une restriction à ce sujet, qu'on ne trouve jamais indiquée.

Dans ce qui précède nous n'avons pas mentionné un cas fréquent et nécessairement admis de "communicatio in sacris", celui des "mariages de religion mixte", appelés plus brièvement "mariages mixtes". Il est vrai que le can.1060 commençait par rappeler qu'ils étaient "partout très sévèrement interdits par l'Eglise", et le can.1061 poursuivait en précisant que l'Eglise ne donnait dispense de l'empêchement qu'ils constituent qu'à trois conditions: cause juste, grave et urgente; cautions; et certitude morale que ces cautions seront remplies.

Malgré cette attitude très négative à l'égard des mariages mixtes qui soulignent encore les canons qui suivent (cfr. spécialement le can.1064), il reste que ces mariages étaient très fréquents et qu'ils constituaient un cas manifeste de "communicatio in sacris", surtout d'après la doctrine latine du mariage selon laquelle ce sont les époux qui sont les ministres du sacrement.

Dans ces pages, néanmoins, nous ne traiterons pas directement de l'évolution de l'Eglise catholique romaine dans la question des mariages mixtes, car cela ferait l'objet d'un autre travail, mais nous garderons présent à l'esprit le

fait qu'au plan de la théologie et du droit le "mariage mixte" constitue la forme la plus fréquente et la plus stable de la "communicatio in sacris". Si le mariage, selon ce que devait enseigner le II^e Concile du Vatican, constitue une "Eglise domestique" (LG 11), ou si la famille est destinée à devenir "le sanctuaire domestique de l'Eglise" (AA 11), on ne peut nier que les mariages mixtes n'affectent directement la théologie de l'Eglise.

Nous nous sommes étendu assez longuement sur la législation de 1917 et sur les principes majeurs qui la fondent car, d'un côté, elle permet de mesurer le chemin parcouru avec le II^e Concile du Vatican, et, de l'autre, ces principes resteront sous-jacents à la législation post-conciliaire, mais ils seront précisés et complétés.

II. Les nouvelles orientations de Vatican II fondement des modifications de la discipline canonique

La participation des Catholiques au mouvement oecuménique contemporain a amené progressivement à une considération nouvelle des Eglises et Communautés ecclésiales séparées de la communion canonique de l'Eglise catholique romaine.

Il faut rappeler d'abord, comme préambule, qu'un changement modeste, mais théologiquement et canoniquement significatif, était déjà intervenu. Alors qu'en 1948 un "Monitum" du Saint-Office avait rappelé que "tout acte de culte mixte" était interdit dans les réunions oecuméniques¹, conformément aux can.1258 et 731 par.2, l'Instruction sur "le Mouvement oecuménique" donnée par le même dicastère le 20 décembre de l'année suivante², tout en rappelant fermement que l'on devait éviter "toute participation mutuelle aux fonctions sacrées", déclarait que: "On n'interdit pas la récitation en commun de l'oraison dominicale ou d'une prière approuvée par l'Eglise, dite à l'ouverture et à la clôture des ces réunions".

Ce changement dans la discipline peut sembler aujourd'hui bien modeste. En fait, il se fonde pourtant sur une considération nouvelle du mouvement oecuménique qui reconnaît explicitement que "sous l'inspiration de la grâce du Saint-Esprit, le désir s'est fait de jour en jour plus vif dans le coeur de beaucoup d'hommes séparés de l'Eglise catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre Seigneur reviennent à l'unité". Relevons en passant cette indication "tous ceux qui croient au Christ". Elle offre en germe le point de vue nouveau d'où mûrira la réflexion catholique qui aboutira au Décret sur l'Oecuménisme et aux normes qui l'ont suivi.

1. Avant d'examiner l'enseignement de ce Décret et les conséquences pratiques qu'on en a tirées, il faut d'abord s'arrêter sur un premier texte de Vatican II où la "communicatio in sacris" est traitée en quatre paragraphes, le *Décret sur les Eglises orientales catholiques* "Orientalium Ecclesiarum". Le no.26 y traite des principes qui régissent cette "communicatio in sacris" et les numéros 27 à 29 en tirent les applications pastorales.

Le no.26 commence par restreindre la prohibition de la "communicatio in sacris" aux cas où elle "offense l'unité de l'Eglise ou inclut une adhésion formelle à l'erreur ou le danger d'aberration dans la foi, de scandale et d'indifférentisme". En ces cas, elle est "interdite par la loi divine". Ce qui laisse entendre qu'en dehors de ces cas, elle n'est pas nécessairement interdite. Le texte poursuit avec des considérations de "pratique pastorale" où les cas mentionnés n'interviennent

pas mais dans lesquels, au contraire, "la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin urgent".

Remarquons donc que les principes posés par l'ancien CIC 1917 ont été assouplis en deux sens: la "communicatio" n'est plus nécessairement la négation de l'unité de l'Eglise signifiée par les sacrements et elle ne met pas nécessairement en péril cette unité; à la "*suprema lex*" que constitue le "salut des âmes" s'ajoute désormais aussi leur "bien spirituel".

Le même paragraphe relève ensuite que par le passé l'Eglise catholique a souvent mis en oeuvre cette souplesse "en offrant à tous les moyens de salut et en présentant le témoignage de la charité entre les chrétiens par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées."

Enfin le texte conciliaire motive les nouvelles dispositions qu'il va prendre en matière de "communicatio in sacris" par le désir de "favoriser l'union avec les Eglises orientales séparées de nous".

L'application pastorale de ces principes dans les paragraphes suivants du Décret commence par poser une disposition globale dans le no.27. Cette disposition autorise une participation en trois sacrements: pénitence, eucharistie et onction des malades, soit pour les Orientaux "séparés de l'Eglise catholique", soit pour les Catholiques à l'égard des ministres non catholiques. Pour les Orientaux "séparés de l'Eglise catholique" les conditions requises pour leur conférer ces trois sacrements sont 1. qu'ils soient "de bonne foi", 2. qu'ils demandent spontanément ces sacrements, 3. qu'ils soient dans les dispositions spirituelles voulues. La première condition, la "bonne foi" du requérant, est supposée a priori de la part de fidèles orthodoxes. Elle est posée toutefois explicitement, semble-t-il, pour exclure de cette participation d'éventuels anciens Catholiques. La seconde condition est, à nos yeux, la plus importante: le prêtre catholique ne doit pas inciter les Orientaux - en l'occurrence les Orthodoxes (mais aussi, peut-être, d'éventuels Protestants orientaux) à demander ces sacrements aux Catholiques. La demande doit être spontanée; elle doit ainsi garantir contre un prosélytisme possible de la part des Catholiques. Je n'ai pas à faire état ici des situations que beaucoup d'entre nous ont présentes à l'esprit et qui ont contribué à empoisonner les relations entre Orthodoxes et Catholiques. Quant à la troisième condition, "*rite sint dispositi*", elle est la plus délicate à interpréter puisque les "dispositions requises" ne sont pas nécessairement identiques d'une Eglise à l'autre, par exemple dans la pratique du jeûne eucharistique.

Pour les Catholiques, les conditions pour pouvoir demander licitement ces trois sacrements aux ministres des autres Eglises sont: 1. que les sacrements de leur Eglise soient considérés comme valides par l'Eglise catholique (ce qui vaut des Orthodoxes, mais aussi des Préchalcédoniens, et même des Nestoriens); 2. qu'il y ait nécessité pour le fidèle catholique, ou même seulement vraie utilité spirituelle; 3. que le recours à un prêtre catholique soit physiquement ou moralement impossible.

De manière assez surprenante les trois conditions posées pour user de cette disposition font l'objet d'une note de bas de page dans le texte conciliaire. Celle-ci justifie par cinq considérations le "fondement" de cette "mitigation" de la discipline de la part du Concile.

Ce sont: 1. la validité des sacrements; 2. la bonne foi et la bonne disposition; 3. la nécessité du salut éternel; 4. l'absence de prêtre de son Eglise; 5. l'absence de dangers à éviter ou d'adhésion formelle à l'erreur.

A plus d'un titre cette note avec ses cinq considérations pose question. Si nous voyons bien, les commentateurs du Décret la passent sous silence.

2. Dans le *Décret sur l'oecuménisme* promulgué en même temps par le Concile, les indications sur la "communicatio in sacris" restent au plan des principes. Elles n'entrent pas dans le concret des applications pastorales. La tâche des rédacteurs était difficile, car ils devaient distinguer entre les normes générales applicables aux relations avec tous les chrétiens, et celles qui concernaient les chrétiens des "Eglises orientales séparées." Ainsi le Décret conciliaire traite-t-il de la "communicatio" en deux endroits différentes. Au chapitre II, tout d'abord, où après avoir indiqué que la tâche de l'union à rétablir concerne tous les Catholiques, tant pasteurs que fidèles (no.5), il parle des trois dimensions fondamentales de la pratique de l'oecuménisme: le renouveau et la réforme de l'Eglise (no.6), la conversion du coeur de chacun (no.7), la prière en commun pour demander à Dieu l'unité (no.8). Il y est affirmé que: "En certaines circonstances (...) il est permis, bien plus il est souhaitable, que les Catholiques s'associent dans la prière avec les frères séparés". Il y a à cela un double motif: En premier lieu "De telles supplications communes sont assurément un moyen très efficace - dit le texte conciliaire - pour obtenir la grâce de l'unité". En second lieu, il ajoute: "elles constituent, en outre, une expression authentique des liens par lesquels les Catholiques sont encore unis à leurs frères séparés". Et le texte cite explicitement ici Mathieu 18,20.

En un mot, on pourrait dire qu'une double raison conseille la pratique de cette prière commune dans des circonstances particulières: le moyen pour obtenir l'unité et la manifestation de l'unité qui subsiste malgré les divisions.

Comme on peut le remarquer, les termes de "communicatio in sacris" ne sont pas encore prononcés (ils vont l'être dans l'alinéa suivant), mais ce dont il s'agit ici - prier en commun avec des frères chrétiens d'autres Eglises ou Communautés ecclésiales - est bien, selon la terminologie du droit canonique alors en vigueur, un acte de "communicatio in sacris". Or, dans ces circonstances spéciales, une telle "communicatio" est non seulement permise, mais elle est même déclarée souhaitable.

Le paragraphe poursuit donc en précisant toutefois que: "Cependant il n'est pas permis de considérer la 'communicatio in sacris' comme un moyen à employer sans discernement pour rétablir l'unité des chrétiens". Et il explique que: "Cette communicatio est régie avant tout par deux principes: exprimer l'unité de l'Eglise, participer aux moyens de grâce." Le texte précise: "Exprimer l'unité: cela empêche la plupart du temps la communicatio. Procurer la grâce: cela la recommande quelquefois". Enfin, le paragraphe se termine en laissant entre les mains de l'autorité épiscopale le discernement pratique en la matière: "Sur la façon pratique de se comporter, eu égard aux circonstances de temps, de lieu et de personnes, l'autorité épiscopale locale décidera avec discernement, à moins qu'il n'y ait d'autres dispositions de la conférence épiscopale selon ses propres statuts, ou du Saint-Siège."

On a ainsi en ces quelques lignes toute la substance de la nouvelle attitude de l'Eglise catholique concernant la "communicatio in sacris" et des normes pratiques qui en découlent. En un sens, on peut dire que le principe d'un tel changement était déjà acquis dans l'Instruction sur le mouvement oecuménique publiée en 1949 qui autorisait certaines prières avec les autres frères chrétiens, mais le Décret sur l'oecuménisme, comme déjà le Décret sur les Eglises orientales catholiques, s'efforce de donner à ce changement sa base théologique. En

fait, le Décret sur l'oecuménisme va beaucoup plus loin que le Décret sur les Eglises orientales, puisque celui-ci restait dans une considération négative: la "communicatio in sacris" n'offense pas toujours l'unité de l'Eglise, alors que le Décret sur l'oecuménisme estime qu'en certains cas elle est "une expression authentique" des liens qui subsistent entre les Catholiques et leurs frères chrétiens. Et ceci vaut pour tous les chrétiens.

Ce texte assez bref du no.8 du Décret sur l'oecuménisme de Vatican II avait des antécédents dans l'un des projets de schémas proposés au Concile³, mais à partir de là il a situé le problème dans une perspective nouvelle, celle de l'ensemble de ce décret, à savoir la mise en relief des éléments qui unissent toujours les chrétiens malgré les divisions. La formule essentielle s'en trouve dans l'affirmation que "ceux qui croient au Christ et ont reçu validement le baptême se trouvent dans une certaine communion bien qu'imparfaite avec l'Eglise catholique" (UR 3). "Une certaine communion": telle est la révolution copernicienne opérée par Vatican II. C'est elle qui fonde la nouvelle discipline en matière de "communicatio in sacris".

Ces indications sur la "communicatio in sacris" du no.8 du Décret doivent, toutefois, être lues conjointement avec celles du no.15 concernant les Eglises orthodoxes, car elles s'éclairent réciproquement. D'un côté, l'intention du Concile était donner une place particulière aux Eglises orientales dans le problème oecuménique; de l'autre, la perspective adoptée dans le no.8 pour l'ensemble des chrétiens baptisés devait être développée dans la même ligne pour les chrétiens orthodoxes auxquels la théologie catholique a toujours reconnu la validité de leur célébration eucharistique en raison de la succession apostolique. Aussi les indications qui donne ce no.15 sur la possibilité de la "communicatio in sacris" avec les Orthodoxes doivent-elles être lues d'abord dans le contexte de l'ensemble du paragraphe qui affirme la dimension ecclésiologique positive des célébrations eucharistiques orthodoxes, malgré leur séparation de l'Eglise catholique: plus largement elles doivent être resituées dans la perspective générale de cette partie du III^e chapitre du Décret, consacrée aux Eglises d'Orient qui sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique. A ces Eglises on reconnaît des notes d'ecclésinalité uniquement positives dont la convergence permet de les considérer réellement comme des Eglises au plan historique, liturgique et spirituel, au plan canonique et au plan théologique (nn.14-17). En d'autres termes, c'est par une considération strictement théologique que le Décret sur l'oecuménisme en vient à tirer des conséquences extrêmement larges concernant la "communicatio in sacris". Toute visée qui de près ou de loin aurait quelque rapport avec le prosélytisme est *absolument étrangère* aux rédacteurs du Décret. Cet aspect des choses doit être fortement souligné, car il permet de dissiper un certain nombre de graves malentendus qui se sont fait jour assez rapidement et qui ont offusqué l'intention profonde du texte. En voici le passage qui nous concerne:

"Puisque ces Eglises, bien que séparées (de la communion romaine), ont, en vertu de la succession apostolique, de vrais sacrements, principalement le sacerdoce et l'eucharistie, par lesquels elles continuent à nous être unies par un lien très étroit, une certaine "communicatio in sacris", en certaines circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même à recommander".

Recommander (*suadetur*) la "communicatio in sacris" c'était là, apparemment, une innovation considérable, surtout de la part d'un concile, même si cela

découlait de tout ce qui a été rappelé précédemment concernant la nouvelle optique oecuménique de Vatican II.

Le Décret sur l'oecuménisme s'abstenait de donner des directives immédiatement pratiques. Ceux qui présentèrent ces textes aux votes du Concile soulignèrent que la mise en application en serait précisée dans un "Directoire" qui en formulerait les normes pastorales aux conséquences canoniques⁴.

3. Sur ce sujet une première partie de ce *Directoire* fut promulguée en 1967, deux ans et demi après l'approbation par le Concile des deux Décrets qui en traitaient. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ce texte assez développé (il occupe plus de la moitié de cette première partie du *Directoire*). Nous devons néanmoins en mettre en lumière certaines articulations principales.

Le *premier principe* du texte, postulé par les Décrets de Vatican II, mais non formulé jusqu'alors, est la distinction que fait le *Directoire* entre deux types de "communicatio": la "communicatio in spiritualibus" et la catégorie particulière que constitue à l'intérieur de celle-ci la "communicatio in sacris". La "communicatio in spiritualibus" (terme nouveau qui correspond plus ou moins, mais sans le recouvrir, à celui de "communicatio in divinis" de l'ancien droit) peut contribuer à promouvoir la recomposition de l'unité entre les chrétiens, car hors des limites visibles de l'Eglise (catholique) il existe des biens spirituels qui peuvent contribuer à demander l'unité ou à manifester et à renforcer les liens qui unissent encore les Catholiques aux autres chrétiens. Tel est le premier principe, par lequel s'ouvre ce traitement de la "communicatio in spiritualibus" (*Directoire* I, no.25; cfr. UR 3).

Second principe: les biens spirituels par lesquels les autres chrétiens nous sont unis diffèrent d'un groupe de chrétiens à l'autre. Les possibilités de "communicatio" ne seront donc pas les mêmes avec tous (*Directoire* I, no.26).

Troisième principe: la "communicatio" doit pouvoir être réciproque dans la mesure du possible (ibid. no.27).

L'expression "communicatio in sacris" est réservée à ce qui est proprement culte liturgique et sacramentel (nn.30-31).

Deux parties du texte traitent ensuite des deux formes de la "communicatio in spiritualibus": la prière commune, les formes qu'elle peut revêtir et le lieu de sa célébration (nn.32-37), puis la "communicatio in sacris" proprement dite (nn.38-63). C'est bien sûr cette seconde partie, la plus développée, qui apporte les innovations les plus considérables en explicitant les indications des deux Décrets conciliaires mentionnés ci-dessus.

Comme introduction générale, le *Directoire* commence par citer simplement le no.8 du Décret sur l'oecuménisme pour rappeler le principe de base. Suivent alors deux sections: la "communicatio in sacris" avec les frères orientaux, et la "communicatio in sacris" avec les autres frères séparés.

La partie sur les Orientaux s'ouvre à nouveau par une citation littérale des lignes qui en traitent dans le no.15 du Décret sur l'oecuménisme. Le texte affirme ensuite que: "Entre l'Eglise catholique et les Eglises orientales séparées de nous il existe une communion assez étroite en matière de foi" et aussi la succession apostolique, "ce qui offre la base ecclésiologique et sacramentelle qui permet avec ces Eglises une certaine 'communicatio in sacris', y compris dans l'eucharistie" et qui avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique peut même la recommander (no.40).

Pour la pratique, le *Directoire* estime des plus opportun que l'autorité catholique compétente ne prenne ses dispositions en matière de "communicatio"

dans les sacrements qu'après consultation favorable des autorités de l'autre Eglise, en tenant compte surtout de la légitime réciprocité (nn.42-43), et en se conformant aux coutumes liturgiques et disciplinaires de l'Eglise qui donne les sacrements (no.45).

Quant aux cas où cette "communicatio" dans les sacrements est possible, le Directoire se montre très large (pourvu que soit évité de part et d'autre tout soupçon de prosélytisme: no.46): "Outre les cas de nécessité, on peut considérer comme un juste motif pour recommander la "communicatio" dans les sacrements l'impossibilité matérielle ou morale de recevoir les sacrements dans sa propre Eglise pour un temps prolongé ou en raison de circonstance particulières pour que le fidèle ne soit pas privé sans raison légitime du fruit spirituel des sacrements (no.44).

Les paragraphes suivants indiquent de manière détaillée les autres pratiques où la "communicatio in sacris" est possible ou même souhaitable, et les conséquences canoniques qui en découlent: précepte dominical, parrain de baptême, témoin de mariage, participation au culte, présence officielle des ministres aux actes culturels de l'autre Eglise, usage des édifices et objets sacrés, institutions catholiques (nn.46-54).

Vient enfin la section sur la "communicatio in sacris" avec les autres chrétiens. Ici encore le texte commence par un principe directeur d'ordre ecclésiologique:

"La célébration des sacrements est une action de la Communauté célébrante accomplie dans la Communauté elle-même, dont elle signifie l'unité dans la foi, le culte et la vie. Aussi lorsque fait défaut cette unité de foi à l'égard des sacrements la participation des frères séparés avec les Catholiques, surtout dans les sacrements d'eucharistie, de pénitence et d'onction des infirmes, est interdite" (no.55). On a ici l'explication du premier membre du principe que posait le no.8 du Décret sur l'oecuménisme: la manifestation et signification de l'unité interdit habituellement la "communicatio in sacris".

Mais vient, immédiatement après, l'explicitation du second membre de ce même principe:

"Toutefois, comme les sacrements sont à la fois des signes de l'unité et des sources pour procurer la grâce, pour des motifs suffisants l'Eglise peut permettre qu'on y admette certains frères séparés". Les conditions en seront: le danger de mort, l'urgente nécessité (persécution, incarcération); la requête spontanée du frère séparé qui ne peut accéder à un ministre de son Eglise; la foi conforme à celle de l'Eglise catholique en ces sacrements; la bonne disposition spirituelle.

La réciprocité s'applique à un catholique en des circonstances similaires, du moment qu'ils s'adresse à un prêtre validement ordonné selon les critères de l'Eglise catholique (no.55).

Faisons une simple remarque sur le second membre du principe tiré du no.8 du Décret sur l'oecuménisme. Les sacrements sont signes de l'unité, mais ils sont aussi "sources de la grâce qu'ils procurent". On a là, héritée du Décret conciliaire, une apparente opposition, voire une apparente contradiction entre une visée proprement ecclésiologique: l'unité de l'Eglise signifiée par le sacrement; et une visée qui semble plus individualiste: les sacrements comme sources de grâce à procurer.

De cette apparente contradiction, ressentie par beaucoup, vont naître des malentendus qu'il sera fort difficile de dissiper par la suite. Au moment même

où était publié le Directoire des pressions venaient de divers côtés en faveur d'une généralisation de la pratique de "l'intercommunion", qui durant quelques années ont créé une certaine confusion. Ces pressions ont eu cependant plusieurs avantages. En particulier, elles ont contraint l'Eglise catholique à réfléchir plus profondément sur les principes même de la "communicatio in sacris" dans l'eucharistie. Deux très bons documents en sont sortis: l'Instruction du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens, en 1972 "sur le cas d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Eglise catholique"⁵, et, un an après, la Note sur certaines interprétations de cette Instruction⁶. Nous y reviendrons plus loin dans une réflexion sur la théologie de la "communicatio in sacris" dans l'Eglise catholique.

III. La discipline sanctionnée par le nouveau Code latin

En 1983 a été promulgué par le Pape Jean-Paul II le nouveau Code de droit canonique de l'Eglise latine qui remplace celui de 1917. Laissant de côté, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, la question des mariages mixtes, nous retiendrons que trois canons parlent de la "communicatio in sacris". Le premier, le can.844, condense en cinq paragraphes les dispositions du Directoire oecuménique de 1967 concernant la participation aux sacrements de la pénitence, de l'eucharistie et de l'onction des malades, de part et d'autre. Le can.908 interdit aux prêtres catholiques la concélébration de l'eucharistie avec des ministres d'autres Eglises. Le can.1365 prévoit que le coupable de "comunicatio in sacris" interdite sera puni d'une juste peine.

Commençons par le can.844 qui est vraiment novateur. Divisé en cinq paragraphes, il commence par affirmer dans le premier que "les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls Catholiques, qui à leur tour ne les reçoivent licitement que des seuls ministres catholiques, étant sauves les dispositions des par 2, 3 et 4 du même canon, et celles du can.861 par 2. Ce dernier canon ne nous concerne pas ici. Par contre, il faut bien noter que le principe ecclésiologique qui réserve l'administration et la réception des sacrements aux seuls membres de l'Eglise en pleine communion est conforme en soi à toute la tradition. Il est bien qu'il ait été réaffirmé, car la pratique de la "communicatio in sacris", même quand elle est autorisée et licite selon les dispositions des autres paragraphes de ce canon 844 reste de soi une anomalie due à l'état de division persistant entre les chrétiens.

Les quatre paragraphes qui suivent concernent les cas qui peuvent se présenter:

Paragraphe 2: En cas de nécessité ou de vraie utilité spirituelle, le Catholique qui ne peut recourir à un ministre catholique pour une raison soit physique (par exemple la distance), soit morale (par exemple une impossibilité psychologique), peut demander les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades à un ministre non catholique, du moment que: 1. il n'y a pas danger d'erreur ou d'indifférentisme; 2. dans l'Eglise de ce ministre non catholique existent des sacrements valides, c'est-à-dire tenus pour tels par l'Eglise catholique; ce qui est le cas des sacrements donnés par l'Eglise orthodoxe.

Paragraphe 3: Les ministres catholiques peuvent donner ces mêmes sacrements aux membres des Eglises orientales non catholiques, c'est-à-dire aux membres des Eglises orthodoxes, et aussi aux membres d'Eglises non orientales dont les sacrements sont tenus pour valides par le Saint-Siège. On note ici une

double différence avec le paragraphe qui précède: a) les Eglises orientales sont distinguées des autres Eglises qui ont des sacrements valides; b) le siège de Rome est l'autorité compétente pour établir qu'il y a parité entre la validité des sacrements de ces Eglises et les sacrements des Eglises orientales. Que ces deux points soient mentionnés ici et non dans le paragraphe précédent peut surprendre, car dans ce par 3 il s'agit de chrétiens d'une autre Eglise qui demandent des sacrements - valides par hypothèse - à un ministre de l'Eglise catholique; dans le paragraphe précédent où il s'agissait de fidèles catholiques qui demandaient ces sacrements à des ministres d'une autre Eglise, on ne distinguait pas explicitement entre les Eglises orthodoxes, dont l'Eglise catholique tient les sacrements pour valides, et les autres Eglises où un tel jugement n'est pas nécessairement aussi évident. En outre, on ne disait pas quelle autorité devait porter ce jugement de validité. Ainsi à première vue le canon semble-t-il plus sévère pour admettre un chrétien d'une autre Eglise aux sacrements catholiques que pour autoriser un Catholique à participer aux sacrements d'une autre Eglise dont les sacrements sont tenus pour valides.

Enfin, on relèvera la double condition subjective requise du chrétien de l'autre Eglise pour pouvoir recevoir ces sacrements: qu'il les demande spontanément, ceci pour éviter tout soupçon de prosélytisme; qu'il soit correctement disposé, c'est-à-dire qu'il soit dans les conditions spirituelles requises pour recevoir ces sacrements avec fruit.

Paragraphe 4: En cas de danger de mort ou d'une autre grave nécessité urgente, un ministre catholique peut donner ces mêmes sacrements aux autres chrétiens, c'est-à-dire à ceux dont les sacrements ne sont pas tenus pour valides d'après l'appréciation catholique, le baptême - bien sûr - étant toujours excepté. Plusieurs conditions sont posées: 1. Pour juger de la nécessité grave et urgente, c'est l'évêque qui est compétent ou dans les cas plus généraux la Conférence épiscopale; 2. que le chrétien en question ne puisse accéder à son propre ministre; 3. qu'il demande spontanément ces sacrements; 4. qu'à l'égard de ces sacrements il ait la foi catholique et soit spirituellement bien disposé.

Voici quelques observations sur ce paragraphe: Tout d'abord, alors que le Directoire oecuménique de 1967 (no.55) parlait seulement d'une "nécessité urgente" et donnait comme exemple la persécution ou l'emprisonnement, qui sont l'un et l'autre des conditions exceptionnelles, tout en envisageant aussi la possibilité d'autres cas de nécessité urgente, le can.844 par.4 ajoute que cette "urgente nécessité" doit aussi être "grave". Remarquons que l'"Instruction sur les cas d'admission" du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, en 1972, interprétant le Directoire, parlait de "ressentir un sérieux besoin spirituel" (no.4), de "grande nécessité spirituelle" (no.6). Quoi qu'il en soit des déterminations indiquées - nécessité grave, urgente, grande; besoin sérieux - on notera que par sa nature l'accès aux sacrements se situe toujours dans ces catégories. Il exclut les raisons de convenances, à plus forte raison la légèreté; quant à la "nécessité urgente" bien des facteurs peuvent entrer dans son appréciation.

Par ailleurs, "ne pas pouvoir recourir au ministre de sa propre communauté" - sans autre précision - peut être légitimement interprété, comme cela est dit au par.2 du recours impossible au ministre catholique, d'une impossibilité soit physique, soit morale.

En outre, ici encore, la demande doit être spontanée de la part du chrétien appartenant à cette communauté, ce qui a pour but premier d'empêcher le prosélytisme.

Enfin, le nouveau Code stipule que la foi de ces chrétiens dans les sacrements qu'ils demandent ainsi à l'Eglise catholique doit être celle de l'Eglise catholique (*fidem catholicam*), alors que le Directoire (no.55) parlait seulement de "foi conforme à la foi de l'Eglise catholique en ces sacrements" (*fidem consentaneam*), ce qui est certainement plus vague⁷. Pourtant cette formulation du Directoire présentait déjà une difficulté de principe, car elle paraît dissocier la foi dans le sacrement de la foi à l'Eglise, telle que la professe l'Eglise catholique. Cette impression de dissociation était même renforcée par le beau texte de l'"Instruction" de 1972 sur laquelle nous reviendrons, car à juste titre elle souligne le lien entre la réception des sacrements et l'appartenance ecclésiale. Demander une "foi conforme" pouvait s'entendre de manière assez souple; "manifeste la foi catholique à l'égard des ces sacrements" est une exigence plus rigoureuse. En toute hypothèse la difficulté viendra de l'interprétation donnée à cette norme: plus le chrétien non catholique est instruit et plus restreinte devrait être pour lui la possibilité de manifester la foi catholique", puisque, par hypothèse, il adhère pleinement à son Eglise ou à sa Communauté dont il est un membre de bonne foi.

Paragraphe 5: Les dispositions des paragraphes précédents ne peuvent être traduites en normes générales de la part des évêques ou des Conférences épiscopales qu'après consultation de l'autorité compétente, au moins locale, de l'Eglise ou de la Communauté non catholique intéressée. Cette disposition se trouvait déjà indiquée dans les Décrets de Vatican II sur les Eglises orientales catholiques (no.29) et sur l'Oecuménisme (no.15). Remarquons, toutefois, qu'il ne s'agissait que d'une recommandation assez vague ("*si casus ferat, auditis etiam hierarchis Ecclesiarum seiunctarum*"; "*approbante auctoritate ecclesiastica*", où l'"*auctoritas*" en question est aussi celle de l'Eglise ou Communauté séparée).

Le Directoire de 1967 allait, au contraire, plus loin que ce par.5 du canon 844, puisqu'il demandait que la consultation avec l'autorité compétente ait donné un résultat favorable, tout au moins en ce qui concerne les Orthodoxes. Ici le résultat de cette consultation préalable n'est plus pris directement en considération, mais on remarque que: 1. dans le cas de normes générales la consultation de l'autorité intéressée est obligatoire ("*... ne ferant, nisi post consultationem...*"); 2. elle s'applique à tous les cas prévus par le par.2, 3 et 4 du can.844, c'est-à-dire qu'elle concerne toutes les Communautés chrétiennes et non les seuls Orthodoxes.

Le *can.908* interdit aux prêtres catholiques la concélébration eucharistique avec des ministres d'autres Eglises ou Communautés ecclésiales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Eglise catholique. Ce canon, nouveau dans sa formulation, se réfère à des cas précis et récents, mais il ne fait, bien sûr, que reprendre une doctrine ancienne: les ministres de l'Eglise catholique ne peuvent concélébrer avec ceux d'une autre Eglise ou Communauté séparée, puisque la concélébration est par excellence signe de la pleine communion ecclésiale (cfr.UR 15). Concélébrer dans ces conditions serait poser un acte mensonger que, de soi, ne pourrait pas excuser la "*salus animarum*" ou la "*gratia procuranda*". Nous disons bien, toutefois, "de soi", car les faits d'histoire sont parfois plus complexes que ne le laisse supposer le principe.

Le *can.1365*, enfin, requiert que le coupable de "*communicatio in sacris*" interdite soit puni par une juste peine. Faisons seulement quelques brèves remarques: 1. le coupable *doit* être puni; il n'y a pas de peine prévue "*latae sententiae*". 2. La "suspicion d'hérésie", héritée de l'ancienne Inquisition, qui frap-

paient ceux qui avaient en quelque manière participé aux cultes des autres chrétiens (can.2316, cfr.can.1258), a disparu du nouveau Code. 3. S'il y a une interdiction portée par la loi, son infraction suppose une peine et, assurément, une peine juste. En effet, le minimum à prévoir, si une disposition canonique interdit quelque chose, est que son infraction devra être punie. Le canon ne pouvait donc dire moins pour réprimer la "communicatio in sacris" interdite, puisque l'appréciation de la peine à appliquer est laissée entièrement au juge.

Conclusion: Quelques questions d'ecclésiologie

Le nouveau Code de droit canonique de l'Eglise latine a donc sanctionné une longue maturation théologique et pastorale concernant la "communicatio in sacris". Cette législation nouvelle semble contredire apparemment celle qui fut en usage durant des siècles. En fait, la contradiction est seulement apparente.

Les principes théologiques, en effet, qui fondent le refus ou, au contraire, l'acceptation d'une certaine "communicatio in sacris" restent les mêmes. Ce sont les considérants qui se sont affinés et la situation pastorale globale qui a changé par la naissance du mouvement oecuménique contemporain, c'est-à-dire par la volonté de tous de retrouver l'unité perdue en valorisant d'abord les éléments d'unité qui persistent et maintiennent entre les chrétiens "une certaine communion".

Les considérants se sont affinés: On le constate par exemple dans l'excellente réflexion de théologie sacramentaire et ecclésiologique que propose l'"Instruction sur les cas d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Eglise catholique", publiée en 1972 par le Cardinal Willebrands et Mgr Hamer, et à laquelle nous nous sommes déjà référés plusieurs fois. Ces principes théologiques ont été repris l'année suivante dans la "Note sur certaines interprétations de l'Instruction", signée par le même Cardinal Willebrands et le nouveau Secrétaire Mgr Charles Moeller. Pour faire bref, nous croyons suffisant de reprendre un passage de cette "Note" qui résume l'"Instruction":

"Les principes fondamentaux de l'Instruction sont les suivants:

a) Il y a un lien indissoluble entre le mystère de l'Eglise et le mystère de l'eucharistie, entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique; par elle-même, la célébration de l'eucharistie signifie la plénitude de la profession de foi et de la communion ecclésiale (cfr. *Instruction*, no.2, a, b, c).

b) Pour les baptisés, l'eucharistie est un aliment spirituel, un moyen de les faire vivre de la vie même du Christ, de les incorporer profondément à lui, et de les faire participer plus intensément à toute l'économie de son mystère (cfr. *Instruction*, no.3)^a.

Très justement l'Instruction avait relevé, en effet, que: "Aliment spirituel qui a pour effet d'unir la personne du chrétien au Christ Jésus, l'eucharistie n'est en aucune façon le moyen de satisfaire des aspirations exclusivement individuelles, aussi élevées soient-elles. De l'union des fidèles avec le Christ, Tête du corps mystique, résulte l'union des fidèles entre eux".

Et un peu plus loin l'Instruction ajoutait:

"Le besoin spirituel de l'eucharistie ne concerne donc pas seulement la croissance spirituelle personnelle, mais en même temps et inséparablement notre insertion plus profonde dans l'Eglise du Christ 'qui est son corps, la plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout' (Eph 1,23)"¹⁰.

Toute cette perspective du lien entre le sacrement et l'Eglise est tout à fait traditionnelle. C'est celle que depuis toujours vivent l'Orient comme l'Occident chrétiens. Mais le mouvement oecuménique a amené à en percevoir les implications avec plus d'acuité.

En outre, comme on l'a noté plus haut, la tradition occidentale, romaine en l'occurrence, a marqué très fortement, surtout depuis la lutte contre le Donatisme au IV^e et au V^e siècles, le fait que si les sacrements sont confiés par le Christ à l'Eglise et à elle seule, c'est le Christ lui-même qui en est le maître. En conséquence, l'existence du sacrement, sa "validité", ne dépend pas tant de la dignité morale du ministre, ni même de sa foi, que de sa volonté d'agir en tant que ministre de l'Eglise du Christ. Dans cette action tout se tient, bien sûr, et à en disjoindre les éléments on aboutit facilement à des situations paradoxales, voire absurdes, que les théologiens n'ont pas toujours évitées entièrement (en Orient comme en Occident); mais il reste que la base de l'action oecuménique, la reconnaissance mutuelle de l'autre comme frère chrétien, séparé mais frère quand même, se fonde sur les éléments qui le rattachent à l'unique Eglise du Christ, qui sont d'abord sa foi au Christ et le baptême par lequel l'Eglise intègre sacramentellement cette foi au Christ. Explicitement ou seulement implicitement toutes les Eglises qui prennent part au mouvement oecuménique contemporain admettent ces principes.

Par ailleurs, la tradition catholique a toujours tenu que les sacrements sont donnés pour le salut des hommes, en sorte que, avec des modalités différentes suivant les opportunités pastorales et les besoins des diverses époques, mais avec une égale conviction de principe, l'Eglise a fait montre d'une profonde flexibilité et compréhension pour permettre, même dans ces cas extrêmes, à tous les hommes d'avoir part à l'unique salut donné par le Seigneur Jésus venu pour rassembler les enfants de Dieu dispersés.

Cependant, comme chacun sait, ce n'est pas sur des cas d'exception que se construit la saine théologie de l'Eglise et des sacrements, mais bien sur la pratique normale et habituelle. Pour cette raison, quelle que soit la "communicatio in sacris" que l'on puisse accepter pour permettre aux chrétiens d'avoir part à l'unique salut, il restera toujours qu'une telle "communicatio in sacris" entre chrétiens appartenant à des communautés séparées (et non pleinement et visiblement unies comme le veut le Seigneur) demeure une solution boiteuse, provisoire par définition, dans l'espérance que ce même Seigneur nous donne de retrouver la communion plénière dans la foi, les sacrements et la vie ecclésiale.

Ceci étant clairement affirmé, il demeure pourtant légitime de considérer que le développement du mouvement oecuménique a créé une situation ecclésiologique nouvelle. Même si les principes catholiques qui fondent l'extension de la "communicatio in sacris" sont inchangés, cette extension créée par elle-même un "état" de l'Eglise qui est nouveau dans son ouverture et sa compréhension. En ce sens, si l'élargissement de la pratique de la "communicatio in sacris" vise d'abord au bien spirituel des personnes, il se répercute sur les relations entre les Eglises et peut contribuer au rétablissement de la pleine communion à laquelle tous nous aspirons.

Notes

1 Publié dans *L'Osservatore Romano* du 6 juin 1948, le "Monitum" est donné en traduction française dans le fascicule d'Istina qui publie et commente le Décret sur l'Oecuménisme de Vatican II: Le Décret conciliaire sur l'Oecuménisme *Unitatis Redintegratio*, in: Istina, 10 (1964), p.493s.

2 Ibid., pp.494-499.

3 C'est le chapitre XI du premier schéma "De Ecclesia". Ce chapitre, consacré à l'oecuménisme, traitait longuement de la "communicatio in sacris" au no.54. On en trouvera la traduction française dans le même fascicule d'Istina, op.cit.(1), p.472.

4 Le Directoire oecuménique avait été annoncé aux Pères conciliaires par Mgr J.-M. Martin, archevêque de Rouen, dans la "Relatio" qu'il leur présentait concernant les trois premiers chapitres du schéma de Décret sur l'Oecuménisme en 1963 (*Relatio super schema Decreti De Oecumenismo*, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXIII, p.15.). A son tour Mgr Charles Helmsing, Evêque de Kansas City, terminait la "Relatio" par laquelle il présentait au Concile, en 1964, le schéma de Décret amendé, en demandant aux évêques leurs suggestions pour le Directoire en cours d'élaboration (*Relatio super schema emendatum Decreti De Oecumenismo*, p.9.).

5 Publiée dans le Service d'information du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, no.18, III/août 1972, pp.3-8.

6 Ibid., no.23, I/1974, pp.25s.

7 La "Note" de 1973 précise que la "foi conforme à celle de l'Eglise catholique concernant ce sacrement" ne se limite pas seulement à l'affirmation de la "présence réelle" dans l'eucharistie, mais implique la doctrine eucharistique telle que l'enseigne l'Eglise catholique. C'est pour cette raison certainement que le nouveau Code requiert la "fidem catholicam".

8 Loc.cit., p.25.

9 Loc.cit., p.4.

10 Loc.cit., p.5.

Empty Page

Ioannes E. Anastasiou, Thessaloniki

When we say positive aspects on communion, we mean those aspects which are not based on the strict spirit of the ancient canons, but on the spirit of love, tolerance and the service of Christian need. Such views are known to have existed in the XIIIth century and were expounded by Demetrios Chomatianos or Chomatenos, Archbishop of Ochrid.

He was born in Constantinople, where he had the office of chartophylax; he was very well known for his education, which was chiefly in canonical matters, and many sought his counsel asking him to solve questions regarding canonical subjects. He was a man of strong personality, statesmanship and he took bold initiatives. When Theodore Doukas Komnenos, the despot of Epirus, seized Thessaloniki and planned to liberate Constantinople from the domination of the Franks, he invited Chomatianos to Thessaloniki, where Chomatianos crowned him emperor (1222), which the Metropolitan of Thessaloniki had refused to do. This fact brought about a division between the State and the Church.

Archbishop Chomatianos had open views on liturgical relations between Orthodox and Catholics even in the XIIIth century, after the capture of Constantinople by the Franks and a great part of Greece had become dominated by the Latins (one of the consequences of this conquest, therefore, was a natural opposition against and hatred of the conquerors). Here we have a prelate who calmly and coolly thought about the relationship between the Latins and the Greeks and kept himself above antipathy and hatred. In his works, there are four questions and answers referring to the relations with Latins and one with the Armenians. All these questions were submitted by the Metropolitan of Dyrrhachium, Constantine Kavasilas. Three of the questions were submitted to Ioannis, Bishop of Kitros¹, and the other two to Demetrios Chomatianos². It has been accepted by scholars, that all answers belong to Chomatianos and we examine these here under this hypothesis³. Let us note here that it is the Metropolitan of Dyrrhachium who submits the questions because in this port city of Albania, just across from Italy, there were many Latins and the local population had frequent peaceful or martial contacts with the neighbours across the Adriatic Sea.

Questions and answers refer to liturgical relations between Orthodox and Catholics, to the value of objects blessed by Latins and other similar problems. All these questions must be examined separately as we cannot classify them in groups.

The first question which was submitted to Ioannis of Kitros refers to an observation of Metropolitan Kavasilas, who says that a custom prevails in the country that azymite (catholic) priests are ordained by our bishops. He then asks, whether this is right or not. As we said already, these questions belong to the XIIIth century; if that custom prevailed, it is obvious that there existed a *communicatio in sacris* with Latins, which extended even to ordinations, and no one was bothered by it. The answer is problematic; he cites c.92 of St. Basil, who says that it is apostolic to remain faithful to traditions which have taken roots in the Church by long-time usage⁴. About this custom he cannot give an opinion

that it must prevail, because even though it has been in use for a long time, we do not know whether it has been confirmed by an ecclesiastical synod. For the laws order that a custom should prevail that has been confirmed by a synod, and if it is not so, it is to be entirely rejected. And this custom of the ordination of priests must be examined by that criterion: if it happened to have been confirmed by a synod, then let it prevail, but if not, we must refer it to the synod for examination, because all matters examined by the synod are better and more stable than those for which an isolated decision is taken. We see that this answer is not clear; Chomatianos accepts the idea that the custom is of long duration, he does not say that such ordinations are forbidden, but he says that they must be examined by the synod, which would take a long time; it is doubtful if responsible parties would ever ask the synod and in the meantime these ordinations would continue.

The second question is related with a practical topic of everyday life for the Christians. In some places, when Orthodox died, funeral service was sung by priests of both confessions and they were buried in Latin cemeteries; the same happened with Latins. Is there any penance for this practice or not? We see here that there was a peaceful coexistence of Orthodox and Catholics, which was manifested even in burying the dead of either confession by priests of both confessions. The answer says that there are two evident and great things which make the Orthodox differ from the Latins; the first and great is the doctrine about the Holy Spirit and the other, which is not of equal importance, is the azymes; but the reading of Scriptures, prayers, singing, churches, veneration of the Holy Cross and sacred icons, are common to both, them and us. In this way neither is it incompatible nor does it damage piety for Latins to be buried in Greek cemeteries and for the funeral service to be sung together by Latin and Greek priests. Because the location does not make dead persons rejected by God and funerals of Latins are not pagan, but come out of our divine Scriptures.

But if anyone thinks that this is not correct, let him recall that in old times the impious rulers mixed many of the saint bodies with dead bodies of animals or threw them in places full of mud, but the grace given to the saints remained intact and to them belongs the Jerusalem on high, the earth of the meek. We can also find graves of impious kings in our sacred churches as, for examples, the grave of Julian the Apostate in the church of the Holy Apostles in Constantinople, even of other non believers in other churches; and the burial of them in such places is not to their profit, as their disbelief remains and the eternal fire of hell is theirs. The burial of Orthodox Christians in Latin cemeteries is blameless, because there is the sacred Cross there and icons venerated and duly placed. To this we may add the Gospel saying: "Let the dead bury their own dead", meaning that burial signifies destruction. So it is not necessary for those who live for the other world to take serious care of the burial nor to seek for this purpose some chosen places. The author uses logical arguments to support his opinion and he does not refer to c.9 of Laodicea which forbids entering into the cemeteries of heretics.

In later times it was prohibited to sing the burial ceremony for non Orthodox people or to bury them in Orthodox cemeteries.

Patriarch Kallinikos II (1694-1704) writes to the Metropolitan of Larissa and forbids the singing of funeral prayers for Latins.

Later in Arta there was a custom that French people confessed to Orthodox priests, received Holy Communion and were buried in the Orthodox ceme-

teries. The Metropolitan of Arta asks if they ought to preserve this custom. Patriarch Jeremias III (1716-1726, 1732-1733) answers that this custom should be stopped. If these French people want to abandon their confession and accept the Orthodox dogma, then they will continue to receive communion and be buried in the Orthodox cemeteries.

Of the questions addressed to Demetrios Chomatianos there first comes an essential one. He is asked if the azymes which are blessed by Latins are sacred or common; he asks the same about the vessels, which they use in the liturgy, vestments and any other similar object; also whether it is reasonable to wear a ring. In his answer Demetrios first mentions c.70 of the Holy Apostles, cc.37 and 38 of the Synod of Laodicea, and c.60 of Carthage, which forbid feasting with heretics and Jews and receiving azymes from them or concelebrating with them. These canons were passed in the IVth century, when Christians, Jews and pagans lived in the same towns and neighbourhoods and had friendly and social relations, and so exchanged presents. But that coexistence also created more serious situations, such as the mixed marriages with heretics. C. 31 of Laodicea forbids it and decrees that those who want to contract a marriage with a heretic must require that he first becomes Christian, without mentioning what is to happen with people who already were married. Chomatianos says that the azymes of the Latins are not mentioned in the canons, as they were later introduced in the Roman Church. When this custom appeared, many of ours, with an excessive zeal, wrote books and rejected it as degenerate. Not only this, but they also rejected the other doctrine of the Latins concerning the procession of the Holy Spirit as incompatible and many others of their customs as odious and not consonant with the Catholic Church. But there are also others who showed a philanthropic attitude on the subject and pitied the Latins, thinking that they were hard, arrogant and many times mixed up with barbarian customs. The only Latin belief they did not give their consent to is the doctrine of the procession of the Holy Spirit. One of those is the most learned Archbishop of Bulgaria, Blessed Theophylact. He sends a homily to Nicolaos, Deacon and later Bishop of Malessova, in which after having accused them for their defects he continues: "I believe that there is no need to return for some of their customs, for others there is need of a moderate return and such little advantage to the Church, if this would even be of profit for it. But I think that one thing makes the communion with the Latin impossible and that does harm to the heritage of the Son, which I will show you and censure so much, as it is possible". And after a few more he adds: "This fact is the innovation they made by adding to the Symbol of Faith, declaring that the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son". And saying more he proceeds:

"Because regarding the offering of azymes there is a great and warm zeal to many people, who would like to die before they should abolish that doctrine; there are also others who because of their own passion are partial to this doctrine, which is a devil's trap, according to St.Paul. We are going on to say what is proper later. To the people of the West if there is something wrong regarding the doctrine which shakes the faith, like the addition regarding the Holy Spirit, there is a great danger, when we do not demand the correction, because who forgives it, he is unpardonable. This is true, even though they speak from the throne 'which is high up', put forth the confession of Peter, bring about the blessing coming from it, and shake the keys of heaven".

And then our author, after citing many others, adds⁶:

"We shall not be hard on Latins neither on the matter of azymes [Latins have used unleavened bread since the XIth century], nor of fasting, nor for many others we already have enumerated (except strangled meat, of which some Latins do not want to hear even the name). For all these customs, many people think that Latins are in error; but for one who knows the history of the Church, not any custom divides the Church, but only that one which refers to the difference of doctrine. But there are customs which these wonderful judges have taken as faults; some of them came forth from piety, others from *oeconomia*, which regularizes a weakness of soul or body, as is the case of monks who eat meat when they are sick. These things cannot separate us and if my discourse would not go in length, I could show you thousands of customs which the ancient Fathers gave for kind treatment of brother souls⁷ because they knew how not to please themselves but everyone of their fellow men for edification. But now (woe to our drosy) we say: Who is my fellow man⁸?, and we try very hard to stand by our own will".

And then he vehemently accuses those who very much and without any distinction criticize the Latin customs and find great faults in them. In various nations the preaching of Christ is accepted and we must not examine the faults of their customs, only if there are any differences in the doctrine we must avoid them as bad maladies, because only evil doctrines can separate us. Therefore neither the azymes blessed by the Latins, nor vessels containing and serving in blessing them, nor their vestments nor anything other can we consider as common; well, how then the invocation of the name of the Lord seals them and the sacred words in the liturgy of St. James bless them? But if somebody says that since the azymes of the Latins are not common, we without blame can also partake of them, he will hear that since they have the custom to offer azymes and we use leavened bread, it is impossible for them and us to suppress the tradition, unless the one part comes over to the other and follows its communion. But as they consider our sacred things holy, so do we and we are not mistaken. Because the ordinations of heretics are also accepted by Orthodox when the heretics become Orthodox, if they have been ordained according to the tradition of the Fathers. As to wear a ring, for those who walk in spirit is to be taken spiritually; because Christ is the bridegroom of the Church, he is also the one of pure and virgin souls. In the same way the prelates of Churches of every place are called bridegrooms, having received a ring as seal of the Spirit; because also the Saviour by his finger, i.e., by the Holy Spirit, drove out demons, as he said to disobedient Jews who maintained that he had the Beelzebuth⁹; the returned prodigal son was also adorned with a golden ring¹⁰. So Latins wear the ring, as they believe that they are betrothed to the Church, therefore there is no blame to them. Early Christians wore rings and Tertullian complains about this. Cyprian and Hieronymus caution against this vanity, St. Augustine speaks about the bishop's ring as a seal and it is probable that from this practical usage the ring became a sign of episcopal office. The ring eventually became a sign of the bishop's marriage to his see and in the Xth century the wearing of rings by bishops became an accepted custom. They were of gold with a simple stone to be worn on the fourth finger over the gloves during pontifical mass.

The next question asked whether is allowed to a bishop to enter Latin churches and venerate, when he is invited by them, and whether he can give them blessed bread (*ἀντίδομον*) when they come to the liturgy of the holy Church.

In his answer Chomatianos first observes that there are some of the Latins who do not differ from us as regards the customs, doctrinal and ecclesiastical matters, and they seem to be indifferent, going to both Churches. As it is our duty and right to be hard to those who differ from us in the doctrine of the Holy Spirit, so it is right for a bishop to condescend to those, who do not believe in that doctrine, and go to the church with them, because he is entrusted with the *oeconomia* and he is dealing with *oeconomia* of souls. Therefore when he is invited to their churches he will go unhesitatingly, because they also venerate the holy icons and use them in their churches; and when they come to our churches, they will give them the blessed bread because this custom has the power to draw them step by step to our sacred customs and doctrines. In Italy there are many churches dedicated to the Apostles and martyrs, of which the greatest is the famous Church of St. Peter, the chief of the Apostles. To that church clergymen and laymen go in, pray to God and venerate the icons and nobody criticizes them because the churches belong to the Latins. We remember that many years ago Mark, Patriarch of Alexandria (1174), asked Theodore Balsamon, Patriarch of Antioch, about Latin prisoners, whether, when they came to our churches and asked to receive Holy Communion, they should be accepted or not. And the answer was negative, based on the words of our Lord "He that is not for me is against me, and he that gathereth not with me scattereth"¹¹.

At that time many learned men did not agree with that answer, saying that it was cruel, rash and unduly attacking Latin usages and customs, because these have not been judged by a synod, and Latins were not publicly rejected as heretics, but they eat and pray with us. They base their argument on c.15 of the First/Second Synod of Constantinople (861) which says that no one is allowed to stop the prayers for the patriarch unless he is condemned by a synod. That Latins come to us and ask to receive Holy Communion of leavened bread shows that they despise azymes and they do not think much of them and in this case they have in mind the saying of the Holy Gospel (Lk 9,49-50): "John answered, 'Master, we saw a man casting out demons in your name, and we forbade him, because he does not follow with us'. But Jesus said to him, 'Do not forbid him; for he that is not against us is for us'."

They add that when our Lord said: "He that is not for me is against me" it is manifestly told against Satan as it is meant by this saying of the Gospel; as Satan from the beginning was an enemy, is unchanged and is deprived of repentance and therefore being not with the Lord, is against Him; our Lord loves his creatures and gathers them, but Satan hates and disperses them. The other saying, that "he that is not against us, is for us", is said about a man who follows Jesus on one hand, but on the other he envies these who follow him. So he walks from a distance and it is easy for him to follow Him, because in the human weakness the repentance and return is a great help. In the previous answer of Theophylact there were also some marvelous opinions on *oeconomia* and condescension. Thus these who contradict us are judged to prefer harshness to *oeconomia*. But we should not overthrow the brothers for whom Christ died, but to win them mildly and step by step.

The last question is attributed to John, Bishop of Kitros, and refers to the Armenians. It is asked whether the Armenians are allowed to build churches in towns where they live; can they do what they like or should they be hindered. The answer is that Armenians are allowed to dwell in the cities of the Orthodox and they have their houses all together in a separate quarter; if it is so, they can

build churches in their own neighbourhood and perform ceremonies of their own religion. But if they proceed out of their quarter and build churches, it will not be allowed to them and the churches will be demolished.

Notes

1 Cfr. *G.Rallis and M.Potlis*, Σύνταγμα Θείων καὶ Ἱερῶν κανόνων, Athens 1855, vol.5, p.403.

2 Ibid., V, p.430.

3 *A.Christophilopoulos*, Δημήτριος Χωματιανός, in: Θεολογία, vol. 20 (1949), p.742 and Ἑλληνικόν ἑκκλησιαστικόν δίκαιον, 2nd ed., Athens 1955, p.52.

4 *Rallis and Potlis*, op.cit.(1), vol.4, p.292.

5 Mt 8,22.

6 This concerns Theophylact's work Προσλαλιά τινι τῶν αὐτοῦ ὁμιλητῶν περὶ ὃν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι, in: *Migne*, Patrologiae graecae, tom. 126, col.221-250.

7 *Socrates* in his Ecclesiastical History (V, 22) enumerates many differences of usages he has noticed in several places.

8 Lk 10,29.

9 Lk 11,20.

10 Lk 15,22.

11 Lk 11,23. See the answer of *Balsamon* in: *Rallis and Potlis*, op.cit.(1), vol.4, p.460.

LE PROSELYTISME

Konstantinos V a v o u s k o s, Thessaloniki

Toutes les Constitutions helléniques depuis la fondation de l'Etat hellénique, sauf celle du 7 juin 1975 toujours en vigueur, stipulaient que le prosélytisme et toute autre activité contre la religion officielle, i.e. dominante (ἐπικρατούσα), de l'Etat était interdite. Notons que la religion officielle en Grèce, d'après ces mêmes Constitutions, était et est encore celle de l'Eglise orthodoxe¹. Cette Eglise, d'après les mêmes Constitutions, reconnaît comme chef Notre-Seigneur Jesus-Christ et elle est indissolublement unie quant au dogme à la grande Eglise de Constantinople et à toute autre Eglise homodoxe, observant immuablement comme les autres Eglises les saints canons apostoliques et synodiques ainsi que les saintes traditions. Elle est autocéphale et administrée par le Saint-Synode, composé de tous les évêques en exercice, et par le Saint-Synode permanent, lequel, dérivant de celui-là, est constitué selon les prescriptions de la Charte statutaire de l'Eglise et conformément aux dispositions du tomos patriarcal du 29 juin 1850 et de l'acte synodique du 4 septembre 1928².

Selon les Constitutions en vigueur avant 1975, la protection accordée à la religion dominante consistait en l'interdiction du prosélytisme qui pouvait être à son détriment et ce, indépendamment des moyens employés, et à la possibilité qu'elle avait de prosélytiser auprès des croyans d'autres religions et dogmes. Certains pourraient conclure que la religion dominante pouvait prosélytiser auprès des croyants d'autres religions et dogmes par n'importe quels moyens. Cette conclusion qui, dans le cadre juridique, était conséquente, contrevient à la morale de l'Eglise du Christ qui interdit le prosélytisme par des moyens non licites; en effet, cette action devient dans ce cas comme un chantage des consciences et, par conséquent, est une action immorale³.

Nous devons donc distinguer entre prosélytisme entrepris par des moyens licites et prosélytisme entrepris par des moyens illicites et admettre que le prosélytisme fait au détriment de la religion dominante était interdit indépendamment des moyens employés tandis que le prosélytisme lui était permis toutes les fois que pour y aboutir la religion dominante employait des moyens licites. La nouvelle Constitution en vigueur depuis 1975 s'éloigna de cette conception et stipula d'une manière générale dans son art.13, al.1, que "le prosélytisme est interdit". Avec cette législation, le prosélytisme devint interdit pour toutes les religions⁴, et, par conséquent, la religion dominante ne pourra, elle non plus, même en employant des moyens licites, prosélytiser au détriment d'autres religions et dogmes. Certains ont soutenu que la Constitution interdit seulement le prosélytisme illicite, car nous serions autrement en conflit avec le droit que possèdent les citoyens d'exprimer librement leurs convictions religieuses dont les limites se confondent avec l'enseignement visant à leur propagation⁵. Nous ne croyons pas cette doctrine bien fondée⁶, car, pour éviter justement le prosélytisme sous forme d'enseignement bien poussé nous devons être vigilants⁷.

Plus spécialement, en application de la norme sur le prosélytisme de la Constitution de 1864, révisée en 1911, le gouvernement promulgua la Loi 1363 du 15 août/3 septembre 1938, laquelle à son tour a été modifiée par la Loi 1672 du

29 mars 1939. D'après l'art.2, al.2 de cette dernière Loi 1672/1939, modifiant l'art.4 de la Loi 1363/1938, le prosélytisme a été défini comme suit:

Surtout l'effort direct ou indirect pour pénétrer la conscience religieuse d'hétérodoxes* en vue de changer le contenu de cette conscience par divers moyens tels que des prestations ou des promesses de prestations, des moyens trompeurs pour faire accepter une aide morale ou matérielle, des moyens aussi comme abuser de l'inexpérience ou de la confiance des gens, de leurs besoins, de leur faiblesse intellectuelle ou de leur retard mental ou émotionnel. Si cet effort est entrepris dans une école, une maison de formation ou une institution de bienfaisance, le cas sera considéré comme aggravé.

La disposition susmentionnée de l'art.2, al.2 de la Loi 1672/1939 n'énumère pas d'une manière *exclusive* les cas de prosélytisme dont chacun constitue un délit de prosélytisme. Il s'ensuit que tout autre moyen non énuméré dans cet article et qui est reconnu une pénétration directe ou indirecte de la conscience religieuse des hétérodoxes ou des croyants d'autres religions en vue de modifier cette croyance sera considéré comme un délit de prosélytisme. De la même disposition résulte que non seulement l'acte même d'association définitive des adeptes d'autres religions ou dogmes et celui aussi des athées prouve le délit de prosélytisme, mais aussi l'effort visant cet acte d'association. (Rappelons en passant que l'athéisme *en soi* n'est pas un délit.)

Le délit de prosélytisme est *typique*, ce qui signifie que ce délit est accompli indépendamment du fait que les moyens utilisés peuvent *effectivement* conduire au prosélytisme, ou que le résultat visé, i.e. le changement du contenu de la conscience d'autrui, ait été obtenu. D'autre part, notons que la qualité des personnes impliquées dans l'acte de prosélytisme n'est pas en cause. En effet, l'Aréopage avait admis que le délit de prosélytisme pouvait être accompli même par le père (arrêt 1326/1948) ou par la mère (arrêt 612/1974) envers son enfant mineur. Relevons toutefois que cette jurisprudence était valable seulement si ce comportement des parents constitue un abus de droit, les parents ayant le droit de donner aux enfants une éducation religieuse²⁰. De même la jurisprudence a admis que le prosélytisme peut être tenté entre époux²¹.

Comme sanction du délit de prosélytisme, l'art.2, al.1 de la Loi 1672/1939 stipule une peine d'emprisonnement sans limite inférieure, une amende de 1 000 jusqu'à 50 000 DR et une surveillance policière de six à douze mois sans pouvoir convertir la première et la troisième de ces peines en amendes. Dans le cas où l'auteur du prosélytisme est étranger, l'expulsion du territoire grec est prévue.

Notons toutefois que l'enseignement d'une religion aux hétérodoxes ou aux croyants d'une autre religion, ou même aux athées, en vue de présenter d'une façon scientifique la morale et le dogme de cette religion, de même que le traitement d'un sujet religieux devant un pareil auditoire, ne constitue pas le délit de prosélytisme. Le critère du prosélytisme reste toujours celui qui a déjà été énoncé. Le comportement doit relever des cas décrits dans les lois mentionnées plus haut.

D'après la jurisprudence du Conseil d'état hellénique, que, par exemple, nous pouvons trouver dans son arrêt 995/1970, pour que les autorités permettent la fondation d'une église ou d'une maison de bienfaisance, les demandeurs ne doivent pas avoir déjà été reconnus coupables du délit de prosélytisme.

Après la mise en vigueur du nouveau Code pénal grec en 1950, la question a été posée à savoir si les lois mentionnées, soit la Loi 1363/1938 et la Loi 1672/1939, devaient être considérées comme abrogées ou non. En effet, l'art.473

de ce Code pénal prévoit que toutes les dispositions contenues dans les lois spéciales visant les sujets déjà réglementés par la partie spéciale du Code pénal sont abrogées. Commentant cette norme, une certaine partie de la doctrine a soutenu que lesdites lois se rapportant exactement aux mêmes sujets que le chapitre 7 du Code pénal sont considérées comme abrogées, tandis qu'une autre partie de la doctrine a soutenu que lesdites lois continuent à être en vigueur du fait qu'elles se rapportent à des sujets qui n'ont pas été réglementés d'une manière exhaustive dans la partie spéciale du Code pénal. Cette dernière opinion a prévalu et, par conséquent, les lois en question continuent à réglementer le prosélytisme²².

Les lois déjà mentionnées, soit la Loi 1363/1938 et la Loi 1672/1939, ainsi que la Loi 1784/1939, imposent, afin d'empêcher le prosélytisme, la prise de certaines mesures contre les organisations appartenant aux autres religions et dogmes en Grèce et ce, en vue de faciliter le contrôle de leurs activités. Ces mesures sont les suivantes:

a) Tous les chefs des rites et dogmes existant légalement dans la juridiction d'une préfecture sont obligés de soumettre au Ministère des Rites et de l'Education nationale une liste, visée par le service compétent de la police et de la préfecture, indiquant le nombre de leurs fidèles, par individus et par familles, le nombre des églises en fonction et désaffectées sous leur juridiction, le nombre de familles habitant la circonscription de chaque Eglise en fonction, le nombre et l'espèce des écoles de toute nature avec leur programme, ainsi qu'une liste comportant les noms des clercs ou ministres ainsi que des personnes employées à des fonctions culturelles et appartenant à leur religion, dogme ou secte. Toute inexactitude dans ces déclarations est punie selon les dispositions du Code pénal concernant les fausses déclarations²³.

b) Pour la fondation ou le fonctionnement d'une école religieuse ou d'un séminaire de n'importe quel dogme ou religion ou d'un établissement de formation de n'importe quelle espèce ou forme ou pour le fonctionnement d'un centre de n'importe quelle secte hétérodoxe ou herétique, il est exigé un agrément du ministre des Rites et de l'Education nationale. Pour obtenir cet agrément, les requérants doivent soumettre audit ministère une demande bien documentée et attestée d'une manière officielle par les signataires. Attester des renseignements inexacts ou faux ainsi qu'empêcher d'une manière quelconque l'exercice du contrôle par le ministre ou les fonctionnaires par lui délégués a pour conséquence la révocation de l'agrément accordé pour le fonctionnement desdits établissements et leur fermeture immédiate.

c) L'admission des bébés et, en général, des enfants jusqu'à l'âge de 14 ans appartenant à des familles orthodoxes aux établissements de bienfaisance fondés ou entretenus par des organisations non orthodoxes de bienfaisance ou autres est interdite.

d) Les imprimés contenant de l'enseignement religieux doivent porter, sur la couverture et la page de titre - pour les livres -, sous leur titre - pour les périodiques -, et ce, imprimée en caractères apparents, l'indication de la religion, du dogme ou de la secte dont ils transmettent l'enseignement. Celui qui contrevient à cette dernière règle est puni d'un emprisonnement d'un à six mois et d'une amende de 1 000 à 100 000 DR. La conversion de la peine d'emprisonnement en une amende n'est pas permise. Une exception à la règle est permise cependant pour les livres liturgiques. Notons cependant que ces dispositions concernant les imprimés ont été abrogées par l'art.100, 5° du décret-loi 346/1969.

e) Les chefs reconnus des religions ou des dogmes sont obligés de donner au Ministère des Rites et de l'Education nationale l'adresse de leur siège social, ainsi que d'annoncer les déplacements qu'ils effectuent avec l'autorisation de leurs supérieurs hiérarchiques.

f) Les clercs et ministres chrétiens reconnus, quel que soit le degré de la hiérarchie auquel ils appartiennent, ainsi que les chefs des sectes, indépendamment de leur citoyenneté, ne peuvent être déplacés de leur circonscription sans une permission du ministre même des Rites et de l'Education nationale. Ceux qui contreviennent à cette norme sont punis, indépendamment de leur citoyenneté, d'une amende de 2 000 à 50 000 DR et par un emprisonnement allant jusqu'à six mois et, en cas de récidive, par le déplacement ou l'expulsion.

g) L'exercice du culte dans une église orthodoxe par des clercs d'autres dogmes, quel que soit le degré de la hiérarchie auquel ils appartiennent, ou leur participation aux processions en étant revêtus des ornements consacrés par la tradition pour les clercs de l'Eglise de Grèce est interdite. Les contrevenants sont punis par une amende de 2 000 à 50 000 DR, par un emprisonnement allant jusqu'à six mois qui ne peut pas être converti en peine pécuniaire et, en cas de récidive, par le déplacement ou l'expulsion.

h) L'entrée en Grèce de clercs de tous rites et dogmes et de chefs de sectes qui n'ont pas la citoyenneté hellénique est permise moyennant l'autorisation des ministres des Rites et de l'Education nationale ainsi que de l'extérieur. Les contrevenants sont expulsés sans autre formalité.

i) La fondation et l'administration de maisons d'enseignement ou d'institutions appartenant à des personnes juridiques et organisations non helléniques ou, en général, la fondation et l'administration d'établissements de toutes sortes appartenant à des organismes dont les dirigeants ne professent pas le dogme chrétien orthodoxe n'est pas permise.

Notons ici que l'art. 473, al.1 du Code pénal a abrogé toutes les dispositions interdisant la conversion d'une peine d'emprisonnement en une amende.

La modification apportée par la nouvelle Constitution à la portée du prosélytisme en Grèce, en combinaison avec diverses modifications apportées à d'autres institutions juridiques, trahissent les tendances du législateur constitutionnel de s'éloigner du système traditionnel établi dans les relations de l'Etat hellénique avec l'Eglise orthodoxe dominante. Il est vrai que la séparation de l'Eglise et de l'Etat ne figurait pas dans les intentions du législateur hellénique, mais nous pouvons en tout cas admettre que l'Etat s'oriente vers un système d'égalité et d'indépendance qui régira lesdites relations¹⁴.

* * *

1. Le cas a, c, d, e, f, et g ci-dessus ne sont plus en vigueur. Ils ont été remplacés par les mesures suivantes: a) Pour la fondation d'une Eglise ou d'une école religieuse une permission du metropolite compétent est requise, et pour que cette permission soit accordée une demande bien motivée de 50 familles voisines est aussi requise. En plus un agrément du Ministre des Rites et de l'Education nationale.

Plus spécialement, pour la fondation d'une école religieuse il suffit une demande du fonctionnaire religieux de la religion en cause et l'agrément du Ministre des Rites et de l'Education nationale.

2. Le présent rapport procède à une analyse de la législation hellénique concernant le prosélytisme et n'a aucune relation avec d'autres considérations.

1 Come le dit la Constitution (en traduction littérale): "de l'Eglise orthodoxe orientale du Christ."

2 Constitution hellénique de 1975, art.3, al.1.

3 Παῦλος πρὸς Ῥωμαίους Γ, 8: "...καί, μή καθώς φασὶ τινες ἡμᾶς λέγειν, ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ;"

4 Il est bien entendu que la Constitution se réfère à toutes les religions dites "connues", i.e. à des religions dont le dogme et le culte sont manifestes et ne contreviennent pas à l'ordre public et aux bonnes moeurs.

5 Cfr. *Sp. Trojanos*, Cours de droit ecclésiastique (en grec), 2^e éd., Athènes 1984, p.101; *St. Poulis*, dans: Annales pénales (en grec), 1983, p.225 et note 24.

6 Bien que les auteurs fassent appel aux procès-verbaux des séances de la Chambre des députés concernant la Constitution, dans lesquels, pourtant, nous ne trouvons que des interventions individuelles des députés qui y participaient.

7 *Poulis*, op.cit.(5), revient à son point de vue dans une note sur l'arrêt 143/1983 du Tribunal de Samos, dans Harm. (en grec), 1985, p.19., se basant exclusivement sur les procès-verbaux des séances de la Chambre des députés ci-haut mentionnées en note 6.

Pourtant ces procès-verbaux, comme il a déjà été dit, ne contiennent que des interventions personnelles de certains participants au débat (voir les procès-verbaux en cause, pp.400, 406, 408 et 412-413), lesquelles n'ont aucune portée générale et ne sont de toute façon pas obligatoires pour la doctrine. D'ailleurs, nous ne devons pas toujours interpréter les dispositions de toutes les branches du droit sous l'angle du droit pénal.

8 Il est bien entendu que sous le terme d'hétérodoxes la loi comprend les adeptes d'autres religions.

9 Loi 1672/1939, art.2, al.3.

10 Cfr. *Trojanos*, op.cit.(5), p.99. et les auteurs qui y sont cités.

11 Cfr. Tribunal de Verria, arrêt 174/1972.

12 Voir une analyse par *Poulis*, op.cit.(5), pp.226-227, et les notes.

13 Cfr. Loi 1363/1938, art.2.

14 Voir aussi notre Manuel de droit ecclésiastique (en grec), 3^e éd., Athènes 1978, pp.286-287.

Empty Page

Spyridon T r o i a n o s, Athen

I. Einleitung

Das Recht jedes Menschen sowohl auf freie Ausbildung seines Gewissens und auf freies Bekenntnis zu einer Religion als auch auf freie Religionsausübung gehört zu den fundamentalen Freiheiten, und der Kampf darum hat die Entwicklung der Weltgeschichte entscheidend beeinflußt; man denke nur an die Reformation, an die Religionskriege, an die Besiedlung von Nordamerika usw. Bereits im 16./17. Jh. wird die Religionsfreiheit durch die verschiedenen Erklärungen der Menschenrechte zum Ausdruck gebracht (Edikt von Nantes 1598, Toleranzakte von 1689). Sehr früh wird sie auch durch die Gesetzgebung der einzelnen Staaten verfassungsrechtlich anerkannt - allerdings nicht als volle Religionsfreiheit, sondern zunächst als bloße Toleranz, die nur die duldsame Haltung des Staates gegenüber der Religion der Bürger, jedoch nicht die Gewährleistung der freien Gestaltung des religiösen Gewissens darstellt.

Gegenstand meines Referates ist nicht die innerstaatliche Sicherung des in Rede stehenden Grundrechtes, sondern dessen Schutz auf internationaler Ebene, nämlich die Vorstellung der diesbezüglichen Bestimmungen, die in völkerrechtlichen Verträgen Niederschlag gefunden haben. Zu diesen Verträgen gehören die Charta der Vereinten Nationen, die am 26. Juni 1945 in San Francisco unterzeichnet wurde, die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte", die während der Beratung der Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1948 angenommen und am 10. Dezember desselben Jahres beschlossen wurde (im folgenden: AEM), die "Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten", die von den Europastaaten in Rom am 4. November 1950 unterzeichnet (im folgenden: MRK) und durch ein Zusatzprotokoll (Paris, 20.3.1952) vervollständigt wurde, der Schlußakt der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (im folgenden: KSZE) und die "Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung" (Resolution 36/55 vom 25. November 1981; im folgenden: EVN).

II. Die Quellen

Im folgenden werden die einschlägigen Bestimmungen der oben erwähnten völkerrechtlichen Texte zitiert.

1. Charta der Vereinten Nationen

Art.1: Die Vereinten Nationen setzen sich folgende Ziele: 1. ... 2. ... 3. eine internationale Zusammenarbeit herbeizuführen, um internationale Probleme wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und humanitärer Art zu lösen und die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied

der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu fertigen;

(...).

2. Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten¹

Art.4: 1. ...

2. Niemand darf gezwungen werden, Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verrichten.

3. Als "Zwangs- oder Pflichtarbeit" im Sinne dieses Artikels gilt nicht: a) ...; b) jede Dienstleistung militärischen Charakters, oder im Falle der Verweigerung aus Gewissensgründen in Ländern, wo diese als berechtigt anerkannt ist, eine sonstige an die Stelle der militärischen Dienstpflicht tretende Dienstleistung; c) ...; d)

Art. 9: 1. Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, durch die Ausübung und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben.

2. Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.

3. Zusatzprotokoll zur MRK²

Art.2: Das Recht auf Bildung darf niemandem verwehrt werden. Der Staat hat bei Ausübung der von ihm auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen.

4. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen

Art.2: Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Herkunft, nach Eigentum, Geburt oder sonstigen Umständen. (...).

Art.18: Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.

Art.21: 1. ...

2. Jeder Mensch hat unter gleichen Bedingungen das Recht auf Zulassung zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande.

3.

Art.26: 1. ...

2. Die Ausbildung soll die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziele haben. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen fördern und die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Aufrechterhaltung des Friedens begünstigen.

3. In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.

Art.29: 1. Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die volle und freie Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist.

2. Jeder Mensch ist in Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zwecke vorsieht, um die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen zu gewährleisten und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.

3. Rechte und Freiheiten dürfen in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.

5. Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (1. August 1975)^a

VII. Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit: Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten. Sie werden die wirksame Ausübung der zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie der anderen Rechte und Freiheiten, die sich alle aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben und für seine freie und volle Entfaltung wesentlich sind, fördern und ermutigen. In diesem Rahmen werden die Teilnehmerstaaten die Freiheit des Individuums anerkennen und achten, sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder einer Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm gebietet, zu bekennen und sie auszuüben. Die Teilnehmerstaaten, auf deren Territorium nationale Minderheiten bestehen, werden das Recht von Personen, die zu solchen Minderheiten gehören, auf Gleichheit vor dem Gesetz achten; sie werden ihnen jede Möglichkeit für den tatsächlichen Genuß der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewähren und werden auf diese Weise deren berechnete Interessen in diesem Bereich schützen. Die Teilnehmerstaaten anerkennen die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist, die ihrerseits erforderlich sind, um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen sowie zwischen allen Staaten zu ge-

währleisten. Sie werden diese Rechte und Freiheiten in ihren gegenseitigen Beziehungen stets achten und sich einzeln und gemeinsam, auch in Zusammenarbeit mit den UN, bemühen, die universelle und wirksame Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern. Sie bestätigen das Recht des Individuums, seine Rechte und Pflichten auf diesem Gebiet zu kennen und auszuüben. Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der UN und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln. Sie werden ferner ihre Verpflichtungen erfüllen, wie diese festgelegt sind in den internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet, soweit sie an sie gebunden sind, darunter auch in den internationalen Konventionen über die Menschenrechte.

6. Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 25. November 1981⁴

Art.1: 1. Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, eine Religion oder jedwede Überzeugung eigener Wahl zu haben, und die Freiheit, seiner Religion oder Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Brauchtum, Praxis und Lehre Ausdruck zu verleihen.

2. Niemand darf durch Zwang in seiner Freiheit beschränkt werden, eine Religion oder Überzeugung seiner Wahl zu besitzen.

3. Die Freiheit zur Äußerung einer Religion oder Überzeugung unterliegt nur jenen Beschränkungen, die vom Gesetz vorgeschrieben und notwendig sind, um die öffentliche Sicherheit, Ordnung, Gesundheit oder Moral oder die Grundrechte und Freiheiten anderer zu schützen.

Art.2: 1. Niemand darf durch einen Staat, eine Institution, eine Gruppe von Personen oder eine Einzelperson aufgrund seiner Religion oder anderer Überzeugungen diskriminiert werden.

2. Für die Zwecke dieser Erklärung gilt als "Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung" jegliche Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung aufgrund der Religion oder der Überzeugung, deren Zweck oder Wirkung darin besteht, die Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten auf der Grundlage der Gleichberechtigung zunichte zu machen oder zu beeinträchtigen.

Art.3: Die Diskriminierung zwischen Menschen aufgrund der Religion oder der Überzeugung stellt eine Beleidigung der Menschenwürde und eine Verleugnung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen dar und ist als Verletzung der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verkündeten und in den Internationalen Menschenrechtspakten im einzelnen niedergelegten Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie als Hindernis für freundschaftliche und friedliche Beziehungen zwischen den Nationen zu verurteilen.

Art.4: 1. Alle Staaten haben wirksame Maßnahmen zu ergreifen, um Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung bei der Anerkennung, Ausübung und Inanspruchnahme der Menschenrechte und Grundfreiheiten

ten auf allen Gebieten des bürgerlichen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Lebens zu verhindern und zu beseitigen.

2. Alle Staaten haben sich mit allen Kräften darum zu bemühen, zum Verbot jeglicher derartiger Diskriminierung Gesetze zu erlassen oder erforderlichenfalls aufzuheben sowie alle geeigneten Maßnahmen zur Bekämpfung von Intoleranz aufgrund der Religion oder anderer diesbezüglicher Anschauungen zu ergreifen.

Art.5: 1. Die Eltern bzw. der gesetzliche Vormund eines Kindes haben das Recht, das Familienleben im Einklang mit ihrer Religion oder Überzeugung und im Hinblick auf die sittlichen Erziehungsziele zu gestalten, nach denen ihrer Meinung nach das Kind erzogen werden sollte.

2. Jedes Kind hat auf religiösem oder weltanschaulichem Gebiet das Recht auf Zugang zu einer den Wünschen seiner Eltern bzw. des gesetzlichen Vormunds entsprechenden Erziehung und darf nicht gezwungen werden, auf religiösem oder weltanschaulichem Gebiet gegen die Wünsche seiner Eltern oder seines gesetzlichen Vormunds unterrichtet zu werden, wobei das Wohl des Kindes immer oberste Leitlinie bleibt.

3. Das Kind ist von allen Formen der Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung zu schützen. Es soll im Geist der Verständigung, Toleranz und Freundschaft zwischen den Völkern, des Friedens und der weltweiten Brüderlichkeit, der Achtung für die Religions- oder Überzeugungsfreiheit anderer und im klaren Bewußtsein aufgezogen werden, daß seine Kräfte und Begabungen in den Dienst an seinen Mitmenschen gestellt werden sollten.

4. In Fällen, in denen ein Kind nicht unter der Obhut seiner Eltern oder eines gesetzlichen Vormunds steht, sind in religiösen oder weltanschaulichen Fragen ihre ausdrücklichen Wünsche oder jeder andere Nachweis ihrer Wünsche gebührend zu berücksichtigen, wobei die oberste Leitlinie immer das Wohl des Kindes bleibt.

5. Die Ausübung einer Religion oder Überzeugung, in der ein Kind erzogen wird, darf unter Berücksichtigung von Artikel 1 Absatz 3 dieser Erklärung weder seine körperliche oder geistige Gesundheit noch seine volle Entfaltung beeinträchtigen.

Art.6: In Einklang mit Artikel 1 und vorbehaltlich von Artikel 1 Absatz 3 dieser Erklärung schließt das Recht auf Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit unter anderem die folgenden Freiheiten ein: a) im Zusammenhang mit einer Religion oder Überzeugung einen Gottesdienst abzuhalten oder sich zu versammeln sowie hierfür Versammlungsorte einzurichten und zu unterhalten; b) entsprechende Wohltätigkeitseinrichtungen oder humanitäre Institutionen zu gründen und zu unterhalten; c) die für die Riten oder Bräuche einer Religion oder Überzeugung erforderlichen Gegenstände und Geräte in angemessenem Umfang herzustellen, zu erwerben und zu gebrauchen; d) auf diesen Gebieten einschlägige Publikationen zu verfassen, herauszugeben und zu verbreiten; e) an hierfür geeigneten Orten eine Religion oder Überzeugung zu lehren; f) freiwillige finanzielle und andere Spenden von Einzelpersonen und Institutionen zu erbitten und entgegenzunehmen; g) im Einklang mit den Erfordernissen und Maßstäben der jeweiligen Religion oder Überzeugung geeignete Führer und Leiter auszubilden, zu ernennen, zu wählen oder durch Nachfolge zu bestimmen; h) im Einklang mit den Geboten seiner Religion oder Überzeugung

gung Ruhetage einzuhalten sowie Feiertage und Zeremonien zu begehen; i) in religiösen und weltanschaulichen Fragen auf nationaler und internationaler Ebene Beziehungen zu Einzelpersonen und Gemeinschaften aufzunehmen und zu unterhalten.

Art.7: Die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten sind in der Gesetzgebung der einzelnen Staaten so zu verankern, daß sie auch in der Praxis von jedermann genutzt werden können.

Art.8: Keine Bestimmung dieser Erklärung darf als Beschränkung oder Aufhebung eines in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den Internationalen Menschenrechtspakten beschriebenen Rechts ausgelegt werden.

III. Inhalt der Religionsfreiheit

1. Die Religionsfreiheit enthält zunächst das Recht, irgendwelche religiöse Überzeugung zu besitzen. Dieses Recht wird auch in seiner negativen Form gewährleistet, nämlich keine religiösen Überzeugungen zu haben oder, anders formuliert, keine Gewissensfragen für sich zu erwägen und zu entscheiden. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß die einschlägigen Texte (vgl. Art.18 AEM, 9 MRK und EVN passim) von zwei Termini Gebrauch machen: "Religion" und "Überzeugung" bzw. "Weltanschauung" (auf Französisch und Englisch, "Religion" und "Conviction"), wobei letzterer auf einen nichtreligiösen Inhalt hinweist.

2. Die Religionsfreiheit enthält auch das Recht der Einzelpersonen, ihre Religion bzw. ihre Überzeugung zu wechseln. Diese Recht wird expressis verbis durch die Art. 18 AEM und 9 MRK garantiert⁵.

3. Jeder Mensch hat das Recht, die Ergebnisse der im Rahmen gewisser Denkvorgänge gestalteten religiösen bzw. irreligiösen Überzeugungen zu äußern und anderen mitzuteilen. Es handelt sich dabei um die sog. Freiheit des Verkündens, die eine praktische Konsequenz der Freiheit des Denkens darstellt. Die Verkündung kann entweder nur deklaratorischen Wert haben oder auch didaktischen Zwecken dienen. Das diesbezügliche Recht darf der Mensch allein oder in Gemeinschaft mit anderen in Anspruch nehmen (vgl. Art.18 und 19 AEM, 9 und 10 MRK, 1 Abs.1 und 6 EVN). Die Äußerung der religiösen Überzeugung kann auch in schriftlicher Form vorgenommen werden. In diesem Fall sind auch die Bestimmungen über die Pressefreiheit sowie über die Freiheit von Wissenschaft, Forschung und Lehre zu berücksichtigen. Die Freiheit des Verkündens wird ebenfalls in negativer Form gewährleistet. Niemand ist nämlich verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Dieses Recht wird aber in gewissem Umfang eingeschränkt, indem den staatlichen Behörden das Recht eingeräumt wird, Fragen in bezug auf die religiöse Zugehörigkeit zu stellen, soweit davon Rechte bzw. Pflichten abhängig sind oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung die Beantwortung solcher Fragen erfordert.

4. Eine weitere Stufe im Rahmen der Gewährleistung der Religionsfreiheit stellt das Recht des Individuums dar, seine religiösen bzw. seine nichtreligiösen weltanschaulichen Überzeugungen in die Tat umzusetzen. Dazu gehört in erster Linie die Freiheit der Religionsausübung, die vor allem - jedoch nicht ausschließlich - die Kultusfreiheit umfaßt. Es handelt sich um das Recht der Anhänger einer Religion zur Vornahme der zu ihr gehörenden kultischen Handlungen.

gen. Wie aus der (leicht variierenden) Formulierung der einschlägigen Texte (vgl. Art.18 AEM, 9 Abs.1 MRK, 1 Abs.1 und 6 EVN) zu entnehmen ist, in welchen von "Gottesdienst", von "Unterricht" bzw. "Lehre", von "Vollziehung von Riten", von "religiösen Gebräuchen" bzw. "Brauchtum" und "Praxis" die Rede ist, wird durch sie die Vornahme aller denkbaren kultischen Handlungen abgedeckt. Die Einzelpersonen können ihre religiösen Pflichten entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen erfüllen (individuelle und kollektive Religionsausübung). Ferner kann der Kultus privat oder öffentlich sein, und zwar sowohl in geschlossenen Räumen als auch unter freiem Himmel. Dieser Sachverhalt führt zum Ergebnis, daß die freie Religionsausübung das Vorhandensein von dazu bestimmten Stätten (Kultstätten bzw. religiöse Versammlungsorte) sowie von geeigneten Gegenständen und Geräten (Kultgegenstände bzw. -geräte) voraussetzt. Verpflichtung jedes Staates ist, den einzelnen Trägern (natürlichen oder juristischen Personen) des in Frage kommenden Grundrechts durch die jeweils notwendigen Maßnahmen die faktische Möglichkeit zu sichern, solche Stätten - nach den Geboten der einzelnen Riten ausgestattet - zu errichten und zu unterhalten. Es versteht sich von selbst, daß die Inanspruchnahme der Kultusfreiheit in der Form der kollektiven Religionsausübung in der Regel die Existenz von gewissen Personen zur Voraussetzung hat, die nach den innerhalb jeder Religionsgemeinschaft geltenden Vorschriften dazu berechtigt sind, die einzelnen kultischen Handlungen vorzunehmen.

5. Eng mit der Kultusfreiheit, insbesondere mit ihrer kollektiven Form (wegen ihrer stark kollektivrechtlichen Komponente), hängt die religiöse Vereinigungsfreiheit zusammen. Eine selbstverständliche Ergänzung dieser Freiheit stellt das Recht der religiösen Vereinigungen (von Kirchen, Religionsgesellschaften usw.) auf Selbstverwaltung sowie auf Sicherstellung (durch freien Zugang zu den entsprechenden Finanzquellen) der für ihre Existenz und Betriebsfähigkeit nötigen Geldmittel dar (vgl. Art.6 f EVN).

6. Das Recht auf Religionsfreiheit schließt auch das Recht auf religiöse Parität ein, dh auf die Gleichbehandlung von Individuen und Verbänden aufgrund ihrer weltanschaulichen Grundhaltung. Die Bedeutung dieses Rechts wird in den internationalen Texten mit Nachdruck hervorgehoben (vgl. Art.1 der Charta der VN, 2 und 7 AEM, 2 und 3 EVN). Die Gleichbehandlung erstreckt sich auf alle Gebiete des bürgerlichen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Lebens (vgl. Art.4 EVN) und ist äußerst wichtig bei der Ausübung und Inanspruchnahme der Bürgerrechte (vgl. Art.21 AEM).

7. Zur Religionsfreiheit gehört auch das Recht auf religiöse Erziehung. Träger dieses Rechts sind sowohl die Eltern bzw. der gesetzliche Vormund des Kindes als auch das Kind selbst. Die Erziehung soll der religiösen oder der weltanschaulichen Überzeugung der Eltern bzw. des gesetzlichen Vormundes unter Berücksichtigung des Wohles des Kindes entsprechen (vgl. Art.26 Abs.3 MRK, 2 des Zusatzprotokolls, 5 EVN sowie § 7 der Resolution des Europäischen Parlaments vom 14.3.1984 über die Freiheit der Erziehung und des Unterrichts in der Europäischen Gemeinschaft). Unter einem anderen Gesichtspunkt treten als Träger dieses Grundrechts auch die Kirchen und sonstigen Religionsgesellschaften auf, die das Recht besitzen, die geeigneten Anstalten zu errichten, um die eigene Religion zu lehren sowie die von ihnen unter ihren Mitgliedern ausgewählten Personen als Leiter oder Führer auszubilden (vgl. Art.6 e und g EVN).

8. Im Rahmen der allgemeinen Versammlungsfreiheit (vgl. Art.20 Abs.1 MRK) hat jeder Mensch, wie bereits erwähnt, das Recht, seine religiöse bzw.

weltanschauliche Überzeugung in Gemeinschaft mit anderen zu offenbaren. Ferner steht ihm das Recht zu, in Bezug auf diese Überzeugung Kontakt zu Einzelpersonen oder Gemeinschaften aufzunehmen und zu unterhalten (vgl. Art.6 i EVN). Die Inanspruchnahme dieser Freiheit setzt außerdem das Recht auf Freizügigkeit voraus (vgl. Art.13 Abs.1 AEM).

9. Schließlich hat jedermann das Recht, irgendwelche Handlungen, die seiner religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung zuwiderlaufen, zu verweigern. Dies gilt insbesondere für die Akte der Religionsausübung, wobei der Betreffende das Recht hat, sich von kultischen Handlungen, die seiner Überzeugung nicht entsprechen, fernzuhalten. Der typische Anwendungsbereich dieses Rechts umfaßt Schulen, Kasernen, Gefängnisse und andere Räume, in denen Menschen gezwungenermaßen zusammenleben. Hier muß aber davor gewarnt werden, dieses individuelle Unterlassungsrecht so auszulegen, als stelle es ein positives Recht auf Unterlassung der jeweils in Frage kommenden Handlung durch *sämtliche* Kollegen (Mitschüler bzw. Mithäftlinge usw.) des Grundrechtsträgers dar. Die dabei möglicherweise entstehende Kollision zwischen der Religionsausübungsfreiheit der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft muß in jedem konkreten Fall unter Berücksichtigung des speziellen Charakters der Gemeinschaft gelöst werden.

IV. Die Schranken der Gewährleistung

Die Religionsfreiheit ist genauso wenig wie alle anderen Grundfreiheiten unbegrenzt. Die Schranken aber betreffen nicht die Religionsfreiheit im allgemeinen - da die Gedankenfreiheit ihrer Natur nach unter keinen Umständen und die Bekenntnisfreiheit nur in geringem Umfang mit Interessen der Allgemeinheit oder Dritter in Konflikt geraten können - sondern fast ausschließlich die Religionsausübungsfreiheit⁶. Das Problem wird durch die Art.9 Abs.2 MRK und 1 Abs.3 EVN geregelt (vgl. auch Art.29 Abs.2 AEM). Aber diese Texte enthalten keine Konkretisierung der zulässigen Einschränkungen, würde doch eine Festlegung dieser Art Werturteile voraussetzen, deren Inhalt von den in einem räumlich und zeitlich bestimmten Bereich herrschenden Ansichten abhängig wäre. Das Völkerrecht beschränkt sich darauf, die Grenze zu ziehen, die der nationale Gesetzgeber bei der Einführung von Einschränkungen in bezug auf die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit nicht überschreiten darf.

Diese Grenze ist zweierlei. Einerseits werden die bei der Schrankenregelung zulässigen Zwecke erschöpfend aufgezählt. Es sind dies der Schutz a) der öffentlichen Sicherheit, b) der öffentlichen Ordnung, c) der öffentlichen Gesundheit, d) der öffentlichen Moral und e) der Grundrechte und Freiheiten anderer. Andererseits wird die Wahl der zu treffenden Maßnahmen nicht dem freien Ermessen des nationalen Gesetzgebers überlassen. Er darf nämlich nur diejenigen Maßnahmen treffen, die als notwendig erscheinen, um die oben angeführten Zwecke im Rahmen der in einer demokratischen Gesellschaft herrschenden Rechtsordnung zu erfüllen. Aus der Formulierung dieser letzten Voraussetzung geht hervor, daß kein Staat den Schutz der öffentlichen Sicherheit usw. als Grund zur Einführung von Einschränkungen heranziehen darf, wenn dasselbe Ergebnis durch andere, mildere Maßnahmen erreicht werden könnte. Dies gebietet der sog. Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. Außerdem dürfen die Maßnahmen nicht über das angestrebte Ziel hinaus schießen. Ob die angeordneten Maßnahmen in jedem konkreten Fall den Ansprüchen der durch die

internationalen Texte zum Ausdruck gebrachten Prinzipien entsprechen, unterliegt dem Urteil der für die Durchführung der diesbezüglichen Kontrolle vorgesehenen nationalen und zwischenstaatlichen Rechtsschutzorgane (s. unten)⁷.

Im Mittelpunkt der Schrankenproblematik steht bekanntlich die Frage der Militärdienstverweigerung, dh der aus Gewissensgründen erfolgenden Ablehnung entweder des Wehrdienstes überhaupt oder nur des Waffendienstes. Dieses spezielle Problem wird in Artikel 4 Absatz 3 MRK behandelt. Der Formulierung des einschlägigen Rechtssatzes "im Falle der Verweigerung aus Gewissensgründen in Ländern, wo diese als berechtigt anerkannt ist" darf man entnehmen, daß die vertragschließenden Staaten keine allgemeine Verpflichtung übernommen haben, ihren Bürgern ein Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung einzuräumen. Wenn aber eine nationale Gesetzgebung ein solches Recht verfassungsmäßig anerkennen und statt der Wehrdienstpflicht die Verpflichtung zu irgendeiner Dienstleistung zivilen Charakters einführen sollte, dann sind die Betroffenen nicht berechtigt, auf das durch Art.4 Abs.2 MRK sanktionierte Verbot der Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verweisen, um den zivilen Ersatzdienst abzulehnen, denn eine solche Dienstleistung wird nach der ausdrücklichen Bestimmung des Art.4 Abs.3 nicht als Zwangs- oder Pflichtarbeit angesehen*.

Ferner stellt eine spezielle Schrankenregelung die Vorschrift des Art.5 Abs.5 EVN in bezug auf die religiöse Erziehung dar, nach der die Ausübung einer Religion oder Überzeugung weder die körperliche oder geistige Gesundheit des Kindes noch seine volle Entfaltung beeinträchtigen darf. Dieses Verbot zielt auf die Vorbeugung von Mißbräuchen seitens der Eltern bzw. der anderen für die religiöse Erziehung der Kinder zuständigen Personen ab, von Mißbräuchen, die im übrigen nicht als Verletzung der allgemeinen Schrankenregelung bezeichnet werden könnten.

Schließlich ergibt sich eine Einschränkung der Religionsausübungsfreiheit auch aus der Formulierung des Art.29 Abs.3 AEM, der die Ausübung der Rechte und Freiheiten in Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen verbietet. Dabei handelt es sich aber um einen Rechtssatz von rein theoretischem Charakter; sein praktischer Wert ist wegen seiner äußerst allgemeinen Gestaltung sehr zweifelhaft.

V. Rechtsschutzorgane der Menschenrechtskonvention

Im Falle der Verletzung der in der MRK festgelegten Rechte und Freiheiten hat nach Art.13 der Verletzte das Recht, eine "wirksame Beschwerde" bei einer nationalen Instanz einzulegen. Erst wenn die von der entsprechenden nationalen Rechtsordnung vorgesehenen Rechtsmittel erfolglos erschöpft sind, steht dem Verletzten ein zweistufiges Rechtsschutzsystem zur Verfügung (Art.19 ff.). Erste Instanz ist die Europäische Kommission für Menschenrechte, zweite der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte. Die vertragschließenden Staaten sind in jedem Organ durch ein Mitglied vertreten.

Das Verfahren vor der Kommission kann entweder durch eine Staatenbeschwerde, dh durch einen Mitgliedstaat, oder durch eine Individualbeschwerde, dh durch eine Privatperson, eingeleitet werden. Wenn der Antrag für zulässig erklärt wurde - bei Individualbeschwerden geht eine solche Prüfung immer voraus - beginnt vor einem Unterausschuß von sieben Mitgliedern unter Ausschluß der Öffentlichkeit die Erörterung des Falles, und wird "ein freundschaftlicher Ausgleich der Angelegenheit auf der Grundlage der Achtung der Menschen-

rechte, wie sie in dieser Konvention niedergelegt sind" angestrebt. Ist dieser Versuch gescheitert, so muß die Kommission einen Bericht anfertigen und zu der Frage Stellung nehmen, ob im untersuchten Fall eine Verletzung der Konvention vorliegt. Dieser Bericht wird dem Ministerausschuß und den beteiligten Staaten - nicht dem Antragsteller bei Individualbeschwerden - vorgelegt.

Nach diesem Stadium kann der Gerichtshof angerufen werden. Vor ihm sind nur die Kommission und die vertragschließenden Staaten (zB der Heimatstaat des Verletzten) antragsberechtigt. Einzelpersonen werden nicht zugelassen. Der Antrag an den Gerichtshof soll innerhalb von drei Monaten nach der Berichterstattung der Kommission eingereicht werden. Voraussetzung der Passivlegitimation ist die ausdrückliche Erklärung des Staates, gegen den sich der Antrag richtet, daß er die Gerichtsbarkeit des Gerichtshofes in allen Angelegenheiten bezüglich der Auslegung und der Anwendung der Konvention als obligatorisch anerkennt. Nach öffentlicher Verhandlung weist der Gerichtshof den Antrag entweder zurück oder stellt fest, daß eine Verletzung der Konvention durch den betroffenen Staat vorliegt. In diesem Fall hat aber der Gerichtshof keine Möglichkeit, seine Entscheidung selbst auszuführen, indem er den angegriffenen Akt (Verwaltungsmaßnahme, Gerichtsurteil usw.) unmittelbar aufhebt. Er kann nur dem verurteilten Staat die Verpflichtung auferlegen, es zu tun, bzw. dem Verletzten eine gerechte Entschädigung zusprechen, falls die nationale Gesetzgebung des betroffenen Staates eine vollkommene Wiedergutmachung nicht zuläßt.

Anmerkungen

1 Verträge der Bundesrepublik Deutschland, Ser. A, Bd. 2 (1956), S.443, 441.

2 Verträge der Bundesrepublik Deutschland, Ser. A, Bd. 11 (1959), S.97.

3 Die KSZE, die am 3. Juli 1973 in Helsinki eröffnet und vom 18. September 1973 bis zum 21. Juli 1975 in Genf fortgesetzt wurde, fand ihren Abschluß in Helsinki am 1. August 1975.

4 Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen 30 (1982), S.107 ff.

5 Vgl. *J.A.Walrate*, The right of everyone to change his religion or belief - some observations, "Netherlands International Law Review", Nr.2 (1983), S.146-160.

6 Vgl. *F.Jacobs*, The European Convention on Human Rights, Oxford 1975, S.144.

7 Vgl. die von *Jacobs*, op.cit.(6), S.149 f. und von *A.H.Robertson*, Human Rights in Europe, Manchester 1977, S.93 f. zitierten Entscheidungen der europäischen Kommission für Menschenrechte.

8 Zur Auslegung des Art.9 in Zusammenhang mit Art.4 Abs.3 MRK hinsichtlich der Kriegsdienstverweigerer vgl. *Jacobs*, op.cit.(6), S.144 ff. (mit Beispielen aus der Rechtsprechung der Kommission).

