PRIESTERTUM IN OST UND WEST II

KANON XIV

JAHRBUCH DER
GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT
DER OSTKIRCHEN

KOVAR


KOVAR

HERAUSGEBER
FÜR DIE GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN
CARL G. FÜRST, RICHARD POTZ

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch die Erzdiözese München und Freising
und das Bundesministerium
für Wissenschaft und Forschung

KANON

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kanon : Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. - München-Eichenau : Kovar.
Früher im Verl. Herder, Wien, danach im Verb. der Wiss. Ges. Österreichs, Wien
Priestertum in Ost und West II. - 1. Aufl. –
München ; Eichenau : Kovar, 1998
ISBN 3–925845–79–8 brosch.

Umschlaggestaltung : Manfred Adams
Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Gernstr. 55A, 82223 Eichenau
Druckvorlage: Institut für Kirchenrecht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
Druck: tHB, Tschechische Republik
1. Auflage 1998.
ISBN 3–925845–79–8

KANON XIV

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES
Annuaire de la societe du droit des églises orientales

PRIESTERHOOD

IN EAST AND WEST II

Edition Roman Kovar · Eichenau 1998

Empty Page

KANON XIV

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

PRIESTERTUM IN OST UND WEST II

Verlag Roman Kovar · Eichenau 1998

Empty Page

Inhalt

Empty Page

VORWORT

Der erste „amerikanische" Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen - die vom 20.-26. August 1995 in Holy Cross/Brookline-Boston abgehaltene Tagung - stand unter dem Generalthema „Christian Priesthood East and West: Towards a Convergence?" Der Kongreßbericht und die Grundsatzreferate wurden bereits in KANON XIII publiziert. KANON XIV enthält die Spezialproblemen gewidmeten Beiträge. Leider fehlt der wichtige Vortrag von Vater Abel Oghlukian zum Frauendiakonat der armenischen Kirche, da das Manuskript nicht rechtzeitig bei der Redaktion eingetroffen ist. Es sei aber auf eine einschlägige Publikation des Referenten verwiesen: The Deconess in the Armenian Church. A Brief Survey (St. Nerses Armenian Seminary, New Rochelle/N.Y 1994).

Empty Page

DÉMISSION (ΠΑΡΑΙΤΗΣΙΣ) ET „DETRÔNEMENT" (ΕΚΠΤΩΣΙΣ) DES ÉVÊQUES:

Une approche historique de la doctrine et de la pratique de l' Église Orthodoxe

Konstantinos P i t s a k i s, Komotini

Comme le présent rapporteur n'est ni théologien ni même canoniste, mais un simple historien du droit, il est assez clair, j'espère, que le sujet sera traité largement du point de vue historique: un survol de l'attitude de l'Église d'Orient vis-à-vis de ces deux questions particulières, à savoir la démission (*paraitèsis*) et le „détrônement" (*ekptôsis, ekthronisis*) d'un évêque, au cours des périodes byzantine et post-byzantine dans la doctrine canonique et la jurisprudence. Mais j'essaierai de présenter aussi certains aspects contemporains de ce problème issus de la pratique de l'Église orthodoxe de nos jours: en effet, c'est dans la pratique qu'on peut vraiment constater aujourd'hui, par la force des expériences et des nécessités communes, une sorte de *convergence* entre l'Orient et l'Occident, cette *convergence* qui est le thème central de notre rencontre, parfois indépendamment de la doctrine canonique officielle - heureusement ou juste inévitablement, c'est à chacun de le dire.

La raison principale de traiter ensemble ces deux sujets, la démission et le détrônement, est assez évidente: ce sont les deux cas, où, dans la pratique courante, un évêque peut être privé du gouvernement de son diocèse et aussi de tout pouvoir pastoral, administratif et juridictionnel sur son église, et même, en principe, sur l'Église en général sous le système synodal (en termes qui ne sont pas propres à l'Église d'Orient: la *potestas regiminis* ou *iurisdictionis*) - mais sans effet quelconque sur sa place dans les ordres et sa dignité épiscopale et sur les droits et les fonctions liturgiques et sacramentels qui en émanent (la *potestas ordinis*). Mais nos deux sujets ont quelque chose de commun en plus, qui n'est peut-être pas également évident: c'est que ces deux sujets, malgré leur importance et leur présence fréquente dans la vie quotidienne de l'Église, ne sont pas réglés par le droit canonique „officiel" de l'Église orthodoxe: simplement il n'y existe pas de dispositions normatives à ce propos. Il y a de la doctrine canonique, de la pratique et de la jurisprudence - mais non de législation.

C'est vrai qu'on invoque souvent à ce propos une pièce célèbre: la *Lettre* du concile d'Éphèse, troisième concile oecuménique (431), adressée „au saint synode de Pamphylie sur le sujet d'Eustathe, leur ancien métropolitain"; on l'invoque cer-

tainement beaucoup plus souvent en ce qui concerne la démission, mais aussi quelquefois au sujet du „détrônement"[1]. Cette lettre, une partie intégrale, paraît-il, des canons d'Éphèse dans les collections canoniques orientales, pratiquement son „canon 9"[2] , est à ce titre reçue unanimement dans le *corpus* officiel des canons de l'Église orthodoxe[3] . Mais il s'agit toujours du traitement d'un cas particulier voire personnel, sans vrai caractère normatif. Elle est très importante, très utile aussi, mais en ce sens, qu'elle est le seul texte de législation conciliaire qui confirme la *possibilité canonique* qu'un évêque démissionaire maintienne sa place dans les ordres et son caractère épiscopal, avec le droit d'exercer pleinement sa *potestas ordinis*. Généralement parlant, sa vraie valeur canonique est d'affirmer qu'un évêque peut garder la dignité épiscopale et la *potestas ordinis* après avoir perdu, d'une façon ou d'une autre, la *potestas regiminis*, le pouvoir administratif et juridictionnel lié à cet ordre; et que cette possibilité canonique de disjonction des deux pouvoirs ne contredit pas la règle fondamentale du droit canonique oriental qui interdit les ordinations „libres" ou „absolues" (*apolelymenai cheirotoniai*) dans tous les ordres, et dans l'ordre épiscopal - une règle applicable sans doute au moment de l'élection ou / et de l'ordination, mais qui ne pourrait pas avoir d'effet rétroactif quant à l'état clérical et à la place dans les ordres d'une personne canoniquement ordonnée. La valeur principale du canon d'Éphèse, sa seule valeur en dernière analyse, est de permettre explicitement cette possibilité canonique. C'est déjà quelque chose - particulièrement si l'on tient compte de l'attitude des théoriciens byzantins qui, nous allons le voir, ont souvent nié cette possibilité-; mais pas grand-chose, à vrai dire. Car, au moins à nos yeux, cette possibilité devrait être évidente; elle pourrait même se présenter quasi automatiquement - ce qui s'est déjà passé plus d'une fois même dans l'Église ancienne: par exemple, lorsqu'un évêque

---

[1] En dernier lieu: P.J. PANAGIOTAKOS, Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου ..., 314 n. 1 [*infra*, n. 197].

[2] Voir les notices historiques: Pavlos MENEVISSOGLOU (Mgr Paul de Suède), Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm 1990, 223-225; Peter L'HUILLIER (Mgr Pierre de New York-et-New Jersey, OCA), The Church of the Ancient Councils: the Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils, Crestwood, N.Y. 1996, 153-154, 170-174. La numérotation de la *Lettre* en tant que „canon 9", assez courante dans la tradition slave, d'après le ch. 12 de la Kormčaja Kniga (voir I. ŽUŽEK, Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law [= Orientalia Christiana Analecta 168], Rome 1964, 72; Mgr Peter L'HUILLIER, 153, 177 n. 69), et employée aussi par Mgr Nikodim MILAŠ, Τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Pravoslavno crkveno pravo = Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, trad. allemande par A.R.von PESSIĆ, Zara 1897; Mostar [2]1905, trad. grecque par M. APOSTOLOPOULOS, Athènes 1906, 517 n. 3, 518 n. 8-9, a été récemment avancée par Mgr Pavlos MENEVISSOGLOU, *ut supra* („Ὁ κανὼν 9"), qui cite aussi des précédents dans la tradition canonique byzantine: *Synopsis/Epitome* d'Étienne d'Éphèse et Syméon le Logothète (224 n. 4 et 5; cf. P. L'HUILLIER, 153, 177 n. 70), Michel Psellos (225 n. 3).

[3] Elle fait curieusement défaut dans l'édition P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique [= Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, fasc. IX], I/1, Rome (Grottaferrata) 1962, 55-65.

condamné à la déposition (*kathairesis*) est plus tard pardonné, mais son siège n'est plus vacant; ou lorsqu'un évêque provenant d'une église ou d'un groupe séparé, schismatique ou hérétique est reçu dans la communion de l'Église Catholique, dans l'ordre qu'il possède, mais dans une région où siège déjà un évêque canonique.

Le canon d'Éphèse n'exclut pas la possibilité de démission d'un évêque. Mais certainement il n'a pas non plus l'intention d'instituer ni de réglementer un „droit de démission" pour les évêques et ses conditions, restrictions et conséquences éventuelles. A plus forte raison il n'introduit, en aucun cas, l'obligation d'un évêque de donner sa démission dans certaines circonstances; il ne prévoit pas de cas où un évêque serait destitué de l'administration de son diocèse; et il n'établit certainement pas une *peine canonique* particulière de „détrônement", par laquelle un évêque serait privé de l'administration de son diocèse (*potestas regiminis* ou *iurisdictionis*), tout en gardant sa dignité épiscopale et les fonctions sacerdotales de son ordre (*potestas ordinis*) intactes.

I. La Démission

En ce qui concerne la démission des évêques du point de vue orthodoxe, l'essentiel a déjà été dit dans une étude fondamentale par C. M. Rhallès, Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes 1911 - une étude qui n'ignore pas du tout aussi la législation et la pratique correspondantes de l'Église Occidentale. Un éminent expert, le Père Jean Darrouzès, a écrit en 1966: „Mais nous avons sur ce sujet une excellente dissertation de K. M. Rhallis ... malgré le titre, c'est une étude de droit comparé où les notes, qui prennent plus de la moitié des 97 pages, empruntent les exemples aussi bien à l'Occident qu'en Orient"[4]. Malgré donc son âge l'étude de Rhallès est encore valable[5]; mais nous disposons aujourd'hui de beaucoup plus d'informations quant à la pratique byzantine et post-byzantine.

Il paraît que non seulement dans l'Église primitive, lorsque la doctrine sur l'état clérical et sa réglementation se trouvaient encore dans une phase embryonnaire, mais aussi dans celle des premiers siècles, on n'avait pas développé une discipline concrète en ce qui concerne la démission des évêques. C'était sans doute un sujet considéré, sinon comme indifférent, au moins comme susceptible d'être laissé

---

[4] J. DARROUZÈS, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine [= Archives de l'Orient Chrétien 10], Paris 1966, 250-251 n. 3; cf. ibid., 52 n. 1.

[5] Toujours dans le domaine de la littérature juridique et canonique grecque contemporaine, voir aussi un aperçu de la question, sommaire mais substantiel, par A.P. CHRISTOPHILOPOULOS, Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικήν, Athènes 1957, 39-42 (§ 37).

à la conscience et à la discrétion propre de l'évêque lui-même. Un esprit général de désapprobation existait déjà peut-être, mais il n'émanait certainement pas d'une objection ou opposition spécifique: c'était plutôt une manifestation de la position de l'Église ordinairement défavorable vis-à-vis de tout ce qui paraissait anormal, irrégulier, ou simplement gênant ou incommode, de tout ce qui empêchait les choses de suivre leur cours régulier. On peut même penser qu'en ces temps, où l'épiscopat était très peu institutionnalisé, la démission d'un évêque pourrait être quelquefois regardée comme un acte hautement louable: ce serait la manifestation de l'humilité et du désintéressement de l'évêque, la prédilection d'une vie spirituelle et méditative plutôt que du pouvoir, des honneurs et des troubles du monde. C'est un peu cette attitude mentale contradictoire que l'on rencontre parfois en ce qui concerne le consentement, voire l'aspiration, à la nomination à l'épiscopat. Oui, *fidelis sermo: si quis episcopatum desiderat bonum opus desiderat* (1 Tim 3, 1). Mais on admire toujours, dans les textes narratifs, ces hommes saints qui, dès qu'ils apprenaient leur élection à l'épiscopat, s'efforçaient de disparaître ou d'éviter, de toute façon possible ou impossible, l'ordination, et qui la recevaient finalement par contrainte, par force ou en fraude. Mais, même dans ces récits, le saint homme, une fois ordonné, s'adonne entièrement à ses devoirs d'évêque, et reste ordinairement avec ses ouailles jusqu'à la fin de sa vie.

On sait que le cas le plus célèbre de démission d'un évêque dans la période patristique est celui de saint Grégoire de Nazianze, qui abdiqua le siège de Constantinople lors du deuxième concile oecuménique, Constantinople I (381). Le récit de sa démission est fréquemment cité par les canonistes byzantins, ainsi que son fameux discours de démission, le *Syntaktèrios Logos* (Oraison 42: inc. *Πῶς ὑμῖν τὰ ἡμέτερα, ὦ φίλοι ποιμένες* ...)[6]. Or, toutes les mentions de la démission de saint Grégoire par les canonistes byzantins, même par des canonistes obstinément opposés à l'éventualité d'un „droit de démission"[7], sont faites dans un esprit d'approbation, d'admiration et de louanges. Le saint aurait renoncé à son évêché avec un plus grand plaisir que celui qu'éprouvent ordinairement ceux qui sont nommés à un évêché, en excitant l'admiration des pères conciliaires; puis il s'est retiré dans son pays natal, pour chercher dans la retraite la *philè hèsychia*, ce qui a toujours été sa vraie intention: *ὡς εἶδε τούτους θορυβοῦντας, τὸν συντακτήριον αὐτοῖς προσφωνήσας λόγον καὶ βασιλέα καθικετεύσας ἀπολυθῆναι αὐτόν,*

---

[6] PG 36, 457-493. Sur ce texte voir récemment: Chrysostomos TSITER (Mgr Chrysostome d'Autriche), Ὁ Συντακτήριος Λόγος Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ ... , Μνήμη Β΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, I, Thessalonique 1983, 489-504; sur l'emploi du *Syntaktèrios* par les canonistes byzantins, je me permets de renvoyer à C.G. PITSAKIS, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος στὰ κείμενα τῶν βυζαντινῶν κανονολόγων, Μνήμη Ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Φωτίου ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως, Thessalonique 1994, 135-177, passim (sur la démission: 167-168, 174-175).

[7] J'emprunte cette expression au P. J. DARROUZÈS [*supra*, n. 4], 251-265: c'est le titre qu'il prête au traité de Nicétas d'Ancyre [*infra*, n. 22].

ἐκδημεῖ τῶν ἐνταῦθα καὶ εἰς τὴν ἰδίαν παραγίνεται χώραν, τὴν ἡσυχίαν ἀσπαζόμενος[8]*; τὸν θρόνον μὲν ἔτι διέπων Κωνσταντινουπόλεως, στάσεως δὲ γενομένης προθυμότερον ἢ οἱ ληψόμενοι τοῦ θρόνου τοῖς βουλομένοις παραχωρήσας, ὃς καὶ τῷ συντακτηρίῳ λόγῳ μᾶλλον ἢ πρότερον καταπλήξας τὴν σύνοδον εἰς τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα Ναζιανζὸν ἐπάνεισι καί, ἣν ἐκ πολλοῦ ὤδινεν, ἡσυχίαν ἀσπάζεται*[9]. Le *Syntaktèrios Logos* lui-même fut incorporé dans les Actes du concile[10]. La sainteté incontestable de Grégoire, sa réputation et son prestige en tant que grand docteur de l'Église - le „Théologien" par excellence pour l'Église d'Orient, et aussi „l'auteur le plus cité après la Bible"[11] - excluaient sans aucun doute toute possibilité de le blâmer de sa conduite; à plus forte raison d'y introduire par anachronisme l'opinion des canonistes byzantins que, par sa démission, il aurait pu être déchu de l'épiscopat voire des ordres - lui, l'un des *Trois Hiérarques* de la piété populaire „canonisée"... Pas de blâme donc chez les canonistes contre saint Grégoire, mais sans jamais accepter que cela puisse créer un précédent. Lors d'une „cause célèbre" de la fin du XIVe siècle, celle du „trisépiscopat" du patriarche Matthieu Ier (1397-1410)[12], on a invoqué un argument analogue, un argument *ex eventu* typique, contre la possibilité, également anachronique, de considérer saint Grégoire comme „trisévêque" (*trisepiskopos*), à savoir évêque de trois sièges successivement - en l'occurrence: Sasimes, hypothétiquement Nazianze, Constantinople - alors que l'un seul transfert épiscopal n'était permis que par exception: „si Grégoire avait été trisévêque, il n'aurait jamais été reconnu comme un grand saint et docteur de l'Église"[13]! [En effet, c'est la vie de saint Grégoire, beaucoup plus que ses écrits, qui a fourni des matériaux de discussion aux canonistes à propos de certains problèmes „classiques"; outre les transferts épiscopaux et la démission, c'est aussi le célibat épiscopal: saint Grégoire était, comme tout le monde connaît, le fils d'un évêque, l'un des cas les plus éminents d'un évêque marié de l'époque patristique, avec ceux de saint Grégoire de Nysse et de Synésios de Cyrène][14].

---

[8] Germain de Constantinople: RHALLÈS-POTLÈS, I, 353.

[9] Matthieu Blastarès: RHALLÈS-POTLÈS, VI, 48.

[10] MANSI, III, 529-555.

[11] J. NORET, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité après la Bible, II. Symposium Nazianzenum (dir. J. MOSSEY), II, Paderborn 1983, 255 et s.

[12] Voir le dossier de cette affaire: V. LAURENT, Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397-1410), *REB* 30 (1972) 5-166. A propos de l'emploi du „précédent" de saint Grégoire lors de l'affaire du trisépiscopat, voir ibid., 72-75; PITSAKIS [*supra*, n. 6], 170-174.

[13] LAURENT, 74: „car, observe-t-il, s'il l'avait vraiment été, il n'eût pu l'être sans violation des canons et jamais l'Église ne l'aurait en ce cas proclamé la Lumière de l'Orient!".

[14] PITSAKIS, 162-163, 166 et s.; cf. IDEM, Clergé marié et célibat dans la législation du concile in Trullo: le point de vue oriental, The Council in Trullo Revisited (ed. G. NEDUNGATT - M. FEATHERSTONE) [= Kanonika 6], Rome 1995, (263-306) 278.

Le cas suivant d'une démission épiscopale importante, le cas le plus important sans aucun doute du point de vue de droit canonique, c'est précisément ce cas „didactique" d'Eustathe de Pamphylie (plus exactement d'Attalée)[15] traité par le concile d'Éphèse, cinquante ans plus tard (431). Eustathe avait renoncé à son siège et un autre évêque y avait été nommé, Théodore, qui en ce moment est d'ailleurs à ce titre l'un des pères conciliaires. Eustathe sollicite maintenant le concile de reconnaître que, même après sa démission, il garde sa place dans les ordres et sa dignité épiscopale (*τὴν τοῦ ἐπισκόπου τιμὴν καὶ κλῆσιν*), et qu'il a toujours la libre exercice de la *potestas ordinis*. Par un texte de style surchargé, où abondent des lieux communs de la rhétorique byzantine, que la postérité savante a souvent pris malheureusement à la lettre - ce qui en a sérieusement désorienté l'interprétation -, le concile satisfait à la requête: Eustathe garde son caractère épiscopal, avec le pouvoir d'exercer les fonctions liturgiques et sacramentelles qui en émanent; sont même mentionnées explicitement celles qui sont réservées exclusivement à l'ordre épiscopal, à savoir les ordinations.

La *Lettre* du concile d'Éphèse[16] s'abstient délibérément de formuler une doctrine sur la démission épiscopale en soi, ou d'en établir une discipline. On a souvent insisté sur certaines expressions de surprise ou d'émotion: le fait inouï de la démission, les pleurs et les larmes du pauvre vieillard, auxquels le concile lui-même se serait associé etc. (*παραιτήσεως, οὐκ ἴσμεν ὅπως, προσεκόμισε βιβλίον; Ἐπειδὴ δέ προσῆλθε κλαίων ... συνηλγήσαμεν ἅπαντες τῷ πρεσβύτῃ καὶ κοινὸν εἶναι λογισάμενοι αὐτοῦ τὸ δάκρυον ...*); les canonistes médiévaux et modernes les ont interprétées littéralement, et y ont prêté souvent une importance particulière. En réalité il ne s'agit, nous venons de le dire, que de simples figures, *topoi*, de rhétorique byzantine que l'on doit traiter en conséquence. Mais il se trouve dans la *Lettre* des points vraiment importants:

1. Il y a, naturellement, un esprit de désapprobation générale de la démission: celui qui accepte la charge du sacerdoce doit en endurer les peines et les souffrances jusqu'au bout - une tâche qui ne sera pas d'ailleurs sans récompense (*Ἔδει γὰρ ὡς ἅπαξ ἐγκεχειρισμένον ἱερατικὴν φροντίδα ταύτης ἔχεσθαι μετ' εὐρωστίας πνευματικῆς καὶ οἷον ἀνταποδύεσθαι τοῖς πόνοις καὶ ἱδρῶτα τὸν ἔμμισθον ἐθελοντὶ ὑπομεῖναι*). Il s'agit cependant d'une règle déontologique de conduite, non pas d'une norme juridique - et certainement aucune sanction n'est prévue.

---

[15] En dernier lieu: MENEVISSOGLOU, 223 n. 6; L'HUILLIER, 171-172. Cf. déjà dans le commentaire de Zonaras suivi par Balsamon: RHALLÈS-POTLÈS, II, 208, 213; PG 137, 373, 372.

[16] Ἐπιστολὴ τῆς αὐτῆς ἐν Ἐφέσῳ ἁγίας συνόδου πρὸς τὴν ἐν Παμφυλίᾳ εὐαγῆ σύνοδον, περὶ Εὐσταθίου τοῦ γενομένου αὐτῶν μητροπολίτου. Éditions: RHALLÈS-POTLÈS, II, 206-208 (commentaires byzantins: 208-215); PG 137, 369-372 (d'après l'éd. BEVERIDGE; commentaires byzantins: 372-381).

2. L'enquête ordonnée par le concile pour savoir si une peine de déposition formelle (*kathairesis*) avait été éventuellement imposée à Eustathe (*ἐσπεύδομεν μαθεῖν, εἰ καθαίρεσιν ἔννομον ὑπομεμένηκεν ὁ μνημονευθείς*) a aussi été souvent invoquée erronément. Elle ne veut dire, en aucune facon, que le concile s'attendait à ce que Eustathe eût été déposé *pour avoir démissioné*. Le concile a simplement voulu être certain que sous les vrais motifs de la démission d'Eustathe ne se couvrait aucune accusation éventuellement formulée contre lui: cf. *ἤ γοῦν ἐπί τισι τῶν ἀτόπων ἐλήλεγκται παρά τινων καταφλυαρησάντων αὐτοῦ τῆς ὑπολήψεως.*

3. Une phrase analogue de la *Lettre*, souvent citée aussi: (*Καὶ δὴ ἐμάθομεν πεπράχθαι μὲν τοιοῦτον οὐδέν) γενέσθαι δὲ μᾶλλον τῷ μνημονευθέντι ἀντὶ ἐγκλήματος τὴν παραίτησιν, ne signifie pas* du tout que „le seul délit qu'il a commis c'est d'avoir démissioné", mais seulement: „dans son cas c'est la démission seule qui a eu pour lui les effets pénibles que d'autres ont subi ou doivent subir à cause de leurs propres crimes" (à savoir: la perte de l'évêché et des honneurs d'évêque)[17].

4. Il est vrai que pour le concile ce n'est pas évident de soi, ou nécessairement certain, qu'un évêque démissionnaire garde la dignité épiscopale et la *potestas ordinis* intactes; mais il est également vrai que le concile n'y voit rien d'inconvénient: il ne connaît pas de règle qui prévoie que l'évêque qui démissionne perd son caractère épiscopal, et il n'a pas l'intention d'imposer une règle pareille non plus. Il ne traite pas que d'un cas particulier voire personnel, mais il ne regarde certainement pas son jugement comme une *exception* à une norme existante. Avant même de formuler sa décision, dans l'énoncé de la question, il qualifie Eustathe d'évêque et emploie les attributs usuels de la titulature épiscopale: *Τοιοῦτόν τι πεπονθότα τεθεάμεθα τὸν εὐλαβέστατον καὶ θεοσεβέστατον ἐπίσκοπον Εὐστάθιον.* Le concile doit donner une solution bienveillante à un petit problème, pas encore très commun à l'époque; mais il n'agit pas avec la conscience de dévier d'une normalité ou „canonicité" établie: il n'a donc pas besoin de recourir à l'*économie*, comme les canonistes byzantins, certains canonistes modernes aussi, semblent croire[18].

---

[17] Cf. Zonaras: Καὶ δὴ ἐμάθομεν ... γενέσθαι δὲ μᾶλλον τῷ Εὐσταθίῳ ἀντὶ ἐγκλήματος τὴν παραίτησιν. Ὥσπερ οὖν, εἰ ἐπὶ ἀτόπῳ τινὶ ἑάλω, οὕτως ἦν ἁπάντων τῶν τῆς ἐπισκοπῆς δικαίων ἐκπεπτωκὼς ἐκ τῆς παραιτήσεως, ὡς καὶ καθῃρῆσθαι αὐτῇ δοκεῖν (RHALLÈS-POTLÈS, II, 211; PG 137, 377). La fausse interprétation: „on avait pris la démission pour un délit (et par conséquent on l'avait soumis à la peine de déposition)" fut avancée par H. ALIVISATOS, lors de son débat avec Mgr Mélétios [SAKELLAROPOULOS] de Messénie [infra, n. 213 s.]: Epistèmonikè Epetèris, 263-265; Théologia, 352.

[18] Voir, par exemple, Zonaras: Ἐκ ταύτης τῆς συνοδικῆς οἰκονομίας οἴονταί τινες ἐνδεδόσθαι τοῖς ἐπισκόποις παραιτεῖσθαι τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, τὴν δὲ ἀρχιερωσύνην

5. Le concile autorise donc Eustathe d'exercer toutes les fonctions qui émanent de la *potestas ordinis* épiscopale. On met ordinairement l'accent sur une sorte de „restriction" imposée à ce propos: „toujours avec la permission de l'évêque diocésain" (*Οὕτω μέντοι ὥστε μὴ χειροτονεῖν αὐτόν, μήτε μὴν ἐκκλησίαν καταλαβόντα ἱερουργεῖν ἐξ ἰδίας αὐθεντίας, ἀλλ' ἢ ἄρα συμπαραλαμβανόμενον εἶτουν ἐπιτρεπόμενον, εἰ τύχοι, παρὰ ἀδελφοῦ καὶ συνεπισκόπου, κατὰ διάθεσιν καὶ ἀγάπην τὴν ἐν Χριστῷ*). Or, il ne s'agit que d'une pseudo-restriction: la permission de l'évêque du lieu est une condition préalable qui s'applique, selon une norme canonique fondamentale, à tous les cas où un évêque (ou même un prêtre) devrait célébrer en dehors de son propre ressort; avec cette seule particularité ici, que l'évêque démissionnaire n'a nulle part de diocèse propre à lui.

6. En réalité, la seule préoccupation majeure du concile c'est d'assurer que la reconnaissance de la dignité épiscopale à Eustathe ne pourrait jamais à l'avenir mettre en cause la légalité de l'élection et de la position de son successeur au siège, ni mettre en cause les évêques qui avaient élu ce dernier du vivant de son prédécesseur: *κεχειροτόνηκεν ἀναγκαίως ἡ ὑμετέρα θεοσέβεια τὸν εὐλαβέστατον καὶ θεοσεβέστατον ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεπίσκοπον Θεόδωρον, φροντιοῦντα τῆς ἐκκλησίας· οὐ γὰρ ἦν ἀκόλουθον χηρεύειν αὐτὴν καὶ ἐπιστάτου δίχα διατελεῖν τοῦ Σωτῆρος τὰ ποίμνια. Ἐπειδὴ δὲ προσῆλθε ... οὐ περὶ τῆς πόλεως, οὐδὲ τῆς ἐκκλησίας φιλονεικῶν τῷ μνημονευθέντι θεοσεβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Θεοδώρῳ ... Ὅθεν οὐδὲ τῇ ὑμετέρᾳ θεοσεβείᾳ ἐμεμψάμεθα χειροτονησάσῃ εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον τὸν μνημονευθέντα εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Θεόδωρον.* Nous allons voir que cette sorte de préoccupation, concernant la certitude „juridique" quant au titulaire canonique de chaque siège, pèsera considérablement dans la pensée, généralement négative, des canonistes postérieurs à propos de notre sujet.

παρακρατεῖν. Οἶμαι δὲ τούναντίον μᾶλλον ἐντεῦθεν καταλαμβάνεσθαι ... Καὶ ἡ γραφὴ δὲ τῆς ῥηθείσης ἐπιστολῆς δείκνυσιν ὡς οἰκονομία τὸ πᾶν ἦν διὰ τὴν μικροψυχίαν τοῦ Εὐσταθίου καὶ τὸ τῆς λύπης σφοδρόν ... ᾠκονόμησαν ὅσα καὶ ᾠκονόμησαν, ἀλλ' οὐχ ὡς τυποῦντες ταῦτα καὶ οὕτω γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ ἑξῆς διατατόμενοι ... Εἰ δὲ ὡς κανόνα τὴν συνοδικὴν ταύτην ἐπιστολὴν δέχονται, καὶ οὐχ ὡς οἰκονομίαν ἐπ' ἐκείνῳ γενομένην τῷ Εὐσταθίῳ ... (RHALLÈS-POTLÈS, II, 209-211; PG 137, 376-377); Balsamon: ἔχειν κατ' οἰκονομίας λόγον ἃ ἐζήτησεν ... Τὸ γὰρ ὑπὸ τῶν πατέρων διορισθὲν κατ' οἰκονομίας λόγον ὡρίσθη, καὶ οὐ χρὴ τὸ κατ' οἰκονομίαν διά τι χρήσιμον εἰσενεχθὲν εἰς ὑπόδειγμα ἕλκεσθαι καὶ ὡς κανόνα κρατεῖν εἰς τὸ ἑξῆς ... Καὶ ταύτην δὲ τὴν οἰκονομίαν νομίζω μὴ ἀπεριμερίμνως γενέσθαι ... Ἀλλ', ὡς ἔοικε, τῆς παραιτήσεως τοῦ Εὐσταθίου μὴ οὔσης βεβαίας (!) ... κατένευσε κατὰ λόγον οἰκονομίας ἡ ἁγία σύνοδος εἰς ἃ διωρίσατο ... Ὥστε τὸ διὰ τῆς παρούσης ἐπιστολῆς οἰκονομηθὲν οὐκ ἔστι καθολικόν (ibid., 213-214; 372-373. L'hypothèse que *l'économie* aurait été exercée à cause d'une sorte d'incertitude quant au fait même de la démission d'Eustathe n'est évidemment qu'une construction fantaisiste); Blastarès: ταῦτα δὲ οὐ κανονικῶς εἴρηται τοῖς ἁγίοις, ἀλλ' οἰκονομίᾳ χρησαμένοις καὶ ἀσυνήθει συγκαταβάσει, ὡς ὁ τὴν ἐπιστολὴν ἀκριβῶς μετιὼν σαφῶς εἴσεται (RHALLÈS-POTLÈS, VI, 234); cf. aussi l'exposé de saint Nicodème l'Hagiorite dans le Pédalion, Athènes 1970, 179-182.

7. Nous disposons d'un indice de plus que, malgré les considérations théoriques, le concile d'Éphèse ne soit pas si mal disposé envers les évêques démissionnaires qu'on le dit souvent. C'est la clause finale de la *Lettre*: *Εἰ δέ τι βουλεύσησθε χρηστότερον ἐπ' αὐτῷ ἢ νῦν ἢ εἰς τὸ μετὰ ταῦτα, ἀρέσει καὶ τοῦτο τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ*. Elle veut simplement insinuer qu'Eustathe, bien qu'il ait renoncé à son siège, est même rééligible à un autre. Un éminent canoniste byzantin du XIIe siècle de l'opinion minoritaire, Alexis Aristène, avait en vain essayé de le souligner: *τὸ δὲ ἦν ἢ εἰς ἐκκλησίαν σχολάζουσαν προχειρίσασθαι ἢ ἄλλως χειραγωγῆσαι αὐτόν*[19]. Une attitude bienveillante sans doute, mais aussi toujours cette préoccupation de ne pas laisser des situations équivoques ou anormales se perpétuer dans le corps épiscopal.

A l'époque moderne la *Lettre* du concile d'Éphèse a souvent été regardée comme le cadre juridique pour la réglementation du statut canonique de l'évêque démissionnaire. Elle ne constitue certainement pas une législation normative; mais son utilité consiste en ce qu'elle permet au moins de soutenir, contrairement à l'opinion qui avait dominé chez les canonistes byzantins, qu'un traitement analogue de la démission épisopale n'est pas anticanonique voire étranger à l'esprit des canons. A ce titre elle est devenue, en dernière analyse, le fondement de l'évolution de nos jours vers une sorte de „droit" de l'évêque à la démission libre, sans préjudice de la *potestas ordinis*. Un connaisseur éminent de la vie de l'Église orthodoxe aux derniers siècles, Manuel Gédéon, qui n'était pas exempt d'un certain cynisme, en plaidant pour la canonicité de la *Lettre* dans le corpus „officiel" des canons de l'Église d'Orient est assez explicite: la *Lettre* doit être considérée comme un canon formel, „car c'est elle qui constitue le fondement de la pratique de l'Église à propos de la démission des évêques, et c'est elle aussi qui autorise un évêque demissionnaire à garder sa dignité épiscopale effective, et à prendre part même à des ordinations, comme c'est précisément le cas aujourd'hui avec les évêques en retraite qui

[19] RHALLÈS-POTLÈS, II, 215; PG 137, 381. C'est aussi l'opinion de Nicolas de Méthone dans son discours en faveur du patriarche Nicolas IV Mouzalon [*infra*, n. 40]: ὡς εἴ γε καὶ θρόνος σχολάζων εἴη, καὶ τοῦτον ὡς σχολάζοντα τῷ σχολάζοντι θρόνῳ ἐγκαθιδρύσετε καὶ τὴν αὐθεντίαν αὐτοῦ ἐπιτρέψετε· τοῦτο γὰρ σαφῶς ἐμφαίνει ... (éd. DÈMÈTRAKOPOULOS, 284). Saint Nicodème l'Hagiorite, malgré son intransigeance, se rallie, sans même hésiter une seconde, à l'interprétation d'Aristène: Τοῦτο δὲ δὲν εἶναι ἄλλο ... πάρεξ τὸ νὰ τὸν καταστήσουν ἐπίσκοπον εἰς κάμμίαν σχολάζουσαν ἐπαρχίαν (Pédalion, 179). Mgr L'HUILLIER, 174 semble y adhérer avec une certaine réticence: „It is not at all out of the question to think, like Aristenus, that this is a reference to an eventual nomination to a vacant see. However, this interpretation cannot be taken for certain"; j'ai l'impression que, dans son rapport au présent congrès, l'éminent canoniste n'hésite plus.

portent le titre: *évêque antérieurement de ...* (*πρώην*)"[20]. Ce qui veut à peu près dire que même si ce canon n'existait pas, il faudrait l'inventer.

„Et à prendre part même à des ordinations" (*συμμετέχων καὶ χειροτονίας*). Car Manuel Gédéon connaît que dans la théorie orthodoxe moderne, surtout celle de provenance russe, on a parfois avancé l'opinion qu'un évêque démissionnaire, même si l'on accepte qu'il conserve son caractère épiscopal et sa *potestas ordinis* pleinement effective, ne pourrait pas participer, en tant qu'évêque ordinant, à une ordination épiscopale; un évêque titulaire non plus. L'ordination d'un évêque est, dit-on non sans raison, une expression typique, une manifestation par excellence, de la collégialité épiscopale, ou, en d'autres termes, du caractère synodal de la structure ecclésiale; or, les évêques démissionnaires ou les évêques titulaires ne participent pas au système synodal, où en principe prennent part seulement les évêques résidentiels. C'est une pièce de bonne casuistique „à la byzantine". Mais elle ignore en fait que tous les évêques, égaux de droit divin quant à l'ordre, sont les ministres de la même Grâce, dont le dépositaire et l'administrateur est l'Église. Nous venons de voir que le concile d'Éphèse avait prévu explicitement qu'Eustathe, évêque démissionnaire, aurait, en plus du droit de célébrer l'Eucharistie, celui de participer à des ordinations (épiscopales): *χειροτονεῖν ... ἱερουργεῖν ... ἢ ἄρα συμπαραλαμβανόμενον εἴτουν ἐπιτρεπόμενον, εἰ τύχοι, παρὰ ἀδελφοῦ καὶ συνεπισκόπου*. En effet la phrase: *χειροτονεῖν ... συμπαραλαμβανόμενον* ne peut se référer qu'à des ordinations *épiscopales*.

Les canonistes byzantins n'entreprennent l'élaboration théorique du problème de la démission épiscopale qu'à la fin du XIe et au XIIe siècles, „le grand siècle de la science du droit canonique" à Byzance[21]. Le problème devient même un de leurs sujets de prédilection, naturellement à cause aussi de son importance pratique. Y a-t-il un „droit de démission" des évêques? Serait-il permis à l'évêque de renoncer à ses devoirs pastoraux et à l'administration de son diocèse (*potestas regiminis*) et de garder sa dignité épiscopale et la *potestas ordinis*? Est-il même possible, du point de vue d'ecclésiologie orientale, d'envisager une disjonction pareille des deux pouvoirs, *potestas ordinis* et *potestas regiminis*? Sinon, l'évêque qui veut démissionner ne doit-il pas renoncer aussi à l'épiscopat, donc aux ordres? Autrement, ne doit-on pas en déduire qu'un évêque qui démissionne est censé avoir *ipso facto* renoncé aussi aux ordres, à l' état clérical lui-même? Mais est-il même canonique-

---

[20] M. GÉDÉON, Αἱ λεγόμεναι κανονικαὶ τῶν πατέρων ἐπιστολαί, Ekklèsiastikè Alètheia 41 (1921) 68: ... διότι ἐπ' αὐτοῦ στηρίζεται ἡ ἔκτοτε πρᾶξις τῆς ἐκκλησίας περὶ τῶν τὴν ἐπισκοπὴν παραιτουμένων ἀρχιερέων ... διότι διατάττει ἡ σύνοδος αὕτη νὰ ἔχῃ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἐνεργὸν ὁ παραιτούμενος, συμμετέχων καὶ χειροτονίας, ὡς οἱ σημερινοὶ πρώην (cité par Mgr Pavlos MENEVISSOGLOU, 225 et n. 2).

[21] J'emprunte cette expression à N. VAN DER WAL - J.H.A. LOKIN, Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453, Groningue 1985, 107.

ment possible pour quelqu'un d'abandonner arbitrairement les ordres? Alors, l'Église ne serait-elle pas obligée d'imposer une peine de déposition (*kathairesis*) à tous les évêques qui démissionnent, sinon pour avoir démissionné, en tout cas pour avoir délibérément abandonné aussi, de ce seul fait, les ordres? Y a-t-il néanmoins des cas où un évêque pourrait, ou même devrait, démissionner canoniquement? Voilà quelques-unes des questions posées par les canonistes byzantins - bien que nous employions ici des termes qui n'appartiennent pas toujours à leur vocabulaire.

Nous sommes aujourd'hui en position de travailler sur un dossier important de textes et de documents de ces débats. A savoir:

(a) *Le traité de Nicétas, métropolite d'Ancyre.* L'auteur, un important canoniste d'ailleurs, plaide pour le „droit de démission" des évêques, pour répondre à des opposants à l'occasion de sa propre démission: *Λόγος ἀντιρρητικὸς πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ δεῖν παραιτεῖσθαι* (ca. 1092 selon son éditeur)[22]. Il paraît qu'il y a eu aussi un supplément: Τὸ λοιπόμενον [sic] *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἀντιρρητικοῦ πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ δεῖν παραιτεῖσθαι*[23]. Nicétas veut défendre même le „droit" de démissionner *sans donner de raison spéciale.* Il a lui-même donné sa démission, dit-il, simplement pour se retirer à une sainte *hèsychia*, comme saint Grégoire et d'autres saints évêques l'avaient fait aussi dans l'histoire ancienne et récente; c'est saint Grégoire lui-même qui a voulu inciter des imitateurs: *Μάρτυς ὁ εἰρηνεύσων ἡμᾶς, ἂν ὀλίγοι μιμήσωνται τὴν ἐμὴν ὑποχώρησιν.* Aussi Nicétas, après avoir consacré des longues années au gouvernement et au service des âmes, pour lesquelles il aura à rendre compte devant un Tribunal redoutable, voudrait-il maintenant chercher le salut de sa propre âme (*Σῴζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν*: Gén 19, 17 = canon 84 de saint Basile)[24]. „Il a même la pudeur ou la coquetterie, si l'on peut dire, de ne pas invoquer son âge"[25].

(b) *Le document de démission du patriarche d'Antioche Jean V l'Oxite.* Seulement quelques années plus tard (1100), inspiré sans doute par l'esprit des discussions de ces dernières années à ce propos, Jean renonce à la fois au siège patriarcal *et à la dignité épiscopale.* A notre connaissance c'est le premier texte de ce genre qui nous soit parvenu, en tout cas c'est le premier où la démission de tous les pou-

---

[22] Édition et traduction par J. Darrouzès [supra, n. 4], 250-265 (introduction: 51- 52; sur l'auteur: 37-53). Traité autrefois attribué, à tort, à Démétrios de Cyzique (voir les remarques de l'éditeur ibid., 37-38; cf., antérieurement, IDEM, Épistoliers byzantins [*infra*, n. 116], 62 et n. 66, 345 n. 1).

[23] Ibid., 51 et n. 4.

[24] *Μάρτυς ὁ εἰρηνεύσων* ... (*Syntaktèrios*: 42 § 27: PG 36, 492; dans notre texte: *ὁ εἰρηνεύσων...*): éd. DARROUZÈS, 258 (sur cet emploi: PITSAKIS [*supra*, n. 6], 174-175); *Σῴζων σῶζε* ... (dans notre texte: *Σῴζων σῳζέτω ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*): ibid., 254.

[25] DARROUZÈS, 52.

voirs épiscopaux et du caractère épiscopal et sacerdotal lui-même soit si explicitement énoncée: le patriarche renonce „non seulement au siège, mais à la dignité épiscopale en tout, au nom et à la chose"; il ne sera plus, et il ne sera appelé, „ni patriarche, ni évêque, ni même prêtre", et il n'exercera aucune fonction d'évêque pour le reste de sa vie: *Παραιτοῦμαι οὐ τὸν θρόνον μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ καθάπαξ τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξίωμα, αὐτὸ τὸ ὄνομά τε καὶ τὸ πρᾶγμα, ὡς μήτε εἶναί με τοῦ λοιποῦ μήτε ὀνομάζεσθαι μήτε πατριάρχην μήτε ἀρχιερέα ἢ ὅλως γοῦν ἱερέα, μήτε ἐγχειρίσαι τὸ παράπαν, ἕως ἂν τῷ βίῳ περιῶ ἀρχιερατικῷ τινι ἔργῳ καὶ λειτουργήματι*[26]. Contrairement à Nicétas il donne toutes les raisons possibles; „tout est prévu pour que l'acte soit inattaquable"[27]: raisons d'âge, de santé (podagre), difficultés pratiques (il est obligé de vivre en éxil, à Constantinople, loin de son siège), désir de se retirer dans une vie méditative.

(c) *Le dossier de la démission de Nicolas IV Mouzalon.* La „cause célèbre" par excellence de démission épiscopale byzantine est celle du patriarche de Constantinople Nicolas IV Mouzalon (1147-1151). Nicolas, alors archevêque de Chypre, avait démissionné vers 1110, donc une dizaine d'années après la démission de Jean V d'Antioche - un autre *prôtos*, lui aussi, d'une Église qui ne dépend pas du patriarcat constantinopolitain. Il présente les raisons de sa démission, et il se défend contre des accusateurs, dans un long poème qu'il avait lui-même composé à cette époque (*Στίχοι Νικολάου τοῦ Μουζάλωνος τοῦ γεγονότος ἀρχιεπισκόπου Κύπρου* ... éd. Sophie Doanidou)[28]. Trente-sept ans plus tard il est promu au patriarcat de Constantinople. Entré en démêlé avec l'empereur Manuel Ier Comnène (1143-1180), le même d'ailleurs qui l'avait nommé au patriarcat, un empereur qui a toujours voulu pratiquer une politique ecclésiastique très personnelle, il a vu son

---

[26] Dernière édition du texte: P. GAUTIER, Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche, REB 22 (1964) (128-157) 136-141. Sur le personnage et son oeuvre, voir aussi: H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich 1959, ²1977, 613; V. GRUMEL, Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean, Échos d'Orient 32 (1933) (279-299), 286-298; Mgr Chrysostome PAPADOPOULOS, Ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰωάννης Ε΄ Ὀξείτης, EEBS 12 (1936) 361-388; J. DARROUZÈS, Notes d'épistolographie et d'histoire de textes. 3. Le florilège de Jean l'Oxite, REB 12 (1954) 180-181 = Littérature et histoire des textes byzantins, Londres 1972 [II]; P. GAUTIER, Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier Comnène, REB 28 (1970) 5-55; IDEM, „Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat", REB 33 (1975) 77-132; C.G. PITSAKIS, Ἡ ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἑνὸς ὑπερόριου πατριάρχη: ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴ Κωνσταντινούπολη ..., Byzantium in the 12th Century: Canon law, State and Society (ed. N. OIKONOMIDES), Athènes 1991, (91-139) 95. Cf. *Regestes* N. 987 (maintenant: **986).

[27] DARROUZÈS, 52.

[28] Ἡ παραίτησις Νικολάου τοῦ Μουζάλωνος ἀπὸ τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου. Ἀνέκδοτον ἀπολογητικὸν ποίημα Hellènika 7 (1934) 109-150. Pour une bibliographie sommaire sur Nicolas Mouzalon, voir BECK, Kirche, 621 n. 1 et C.G. PITSAKIS, Ἀνύπαρκτες βυζαντινὲς πατριαρχικὲς πράξεις: Grumel ἀρ. 1028 Νικολάου Δ΄ Μουζάλωνος, Epetèris Kentrou Epistèmonikôn Ereunôn [Kyprou] 12 (1983) (109-127) 117 n. 1.

élection au patriarcat contestée par des métropolites synodaux trop complaisants envers la cour, ainsi que et par les canonistes „officiels", précisément à cause de son ancienne démission: par sa démission Nicolas aurait perdu aussi la qualité épiscopale; il ne pourrait donc pas agir en tant qu'évêque, en tant que patriarche non plus, à plus forte raison - avec l'ordre épiscopal il aurait, d'ailleurs, perdu aussi la prêtrise et tout caractère sacré (*ἀποβαλὼν τὸ ἐπίσκοπος εἶναι εἰς ἀνίερον*)[29]. Comme Nicolas „n'a de ce fait aucun pouvoir d'accomplir les choses divines sans ordre sacré" et qu'il „ne peut aussi recevoir une deuxième fois la dignité épiscopale" (*ὡς μὲν μὴ δυνάμενον τοῦτον ἱεραρχίας ἐκ δευτέρου ἀξίωμα λαβεῖν κἀν τούτῳ καὶ ἀνιέρως ἀτονοῦντα τὰ θεῖα ἐκτελεῖν*[30]*; τὰ τῶν ἀρχιερέων τὸν οὐκ ἀρχιερέα διενεργοῦντα*[31]), son élévation au trône patriarcal est nulle. Nicolas est obligé de donner une nouvelle démission, censée, dit-on, cette fois aussi „ambiguë" (*ἀμφιβόλως*) [*Regestes* N. 1035][32]. On finit par lui imposer, non pas une „déposition" nouvelle - puisqu'on venait de le déclarer déjà déchu du sacerdoce -, mais maintenant l'excommunication à vie (*ἀκοινώνητον μένειν δι' ὅλης τῆς αὐτοῦ βιοτῆς*)[33]. L'essentiel du débat nous a été parvenu sous la forme d'un dialogue entre l'empereur, le patriarche et les évêques (*Τὰ πραχθέντα ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τοῦ πατριάρχου ἐκείνου τοῦ Μουζάλωνος* ... éd. J. Darrouzès)[34] qui „n'est sans doute qu'une fiction littéraire, destinée à flatter l'empereur dont la dialectique accable le patriarche"[35].

Production de canonistes dociles, ce texte est aussi l'un des plus explicites qui soient été rédigés du point de vue orthodoxe, au moins à l'époque byzantine, portant contre le caractère indélébile du sacerdoce; c'est une question qui reste toujours, on le connaît bien, un sujet de discussion ou un *théologoumenon* pour l' Église orthodoxe, mais „aucun auteur de l'époque ne s'est posé la question de savoir ce qui reste du caractère sacré dans le sujet condamné pour schisme ou hérésie", et en tout cas „il ne semble pas que les canonistes aillent jusqu'à dire expressément que le démissionnaire est *ἀνίερος*"[36], comme ils le font ici. „Le juridis-

---

[29] Édition J. DARROUZÈS [voir *infra*, n. 34], 326; cf. ἐπεὶ τῇ ἀποθέσει τοῦ ἐπισκόπου εἰς ἀνίερον ... κατέστη (ibid.); ἀφ' οὗ δέ, ὡς λέγεις, ἀπέθου τὸ εἶναι τῶν Κυπρίων ἐπίσκοπος ... ἀπώλεσας καὶ τὴν ἱεραρχίαν (ibid., 322) etc., entre mille mentions analogues.

[30] Ibid., 330; cf. ibid., 328: ἐπεὶ δὲ καὶ ἑκάτερα ἄθεσμα, τό τε ἀνιέρως σε τὰ θεῖα τελεῖν καὶ τὸ ἐκ δευτέρου χρισθῆναί σε ἐπίσκοπον.

[31] Citation dans le discours de Nicolas de Méthone: éd. DÈMÈTRAKOPOULOS [*infra*, n. 40], 274; cf. DARROUZÈS, 328 n. 1.

[32] Texte perdu; voir les mentions et la littérature dans le numéro des Regestes et dans DARROUZÈS, 67.

[33] DARROUZÈS, 330.

[34] Édition et traduction du texte par J. DARROUZÈS [*supra*, n. 4], 310-331; introduction: 66-74.

[35] Critique dans le N. 1035 des Regestes (deuxième édition par J. DARROUZÈS); voir l'analyse dans l'introduction de l'edition DARROUZÈS, 66-68.

[36] DARROUZÈS, 326 n. 1.

me a pris le pas sur la doctrine de l'Église"[37]. Ce sont pourtant des canonistes de la même „école" qui ont insisté, à propos d'un autre sujet, à savoir le mariage des prêtres après l'ordination, que: *Τὸ ἱερὸν μιαρὸν οὐ γίνεται. ... ὥσπερ οὐδὲ οἱ ἱερωμένοι τὴν ἱερωσύνην παραιτούμενοι παραχωρηθήσονται ὡς λαϊκοὶ διάγειν καὶ δευτερογαμεῖν ... οἱ δὲ ἱερεῖς, ἅπαξ τὴν δευτερογαμίαν ἀποθέμενοι διὰ τοῦ ἱερωθῆναι καὶ τοῦτο αὐτὸ εἰς Θεὸν ἐπαγγειλάμενοι, οὐ παραχωρηθήσονται διὰ τὴν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν παραιτήσασθαι τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν καὶ τὴν εἰς Θεὸν ἐπαγγελίαν ἀθετῆσαι καὶ τῇ σαρκικῇ ἐπιθυμίᾳ δουλεῦσαι- ἀλλὰ κἂν παραιτήσωνται τὴν ἱερωσύνην, κωλυθήσονται τὰ ἅπαξ ἱερωθέντα σώματα αὐτῶν δευτέροις γάμοις βεβηλῶσαι! (Quod sanctum est non fit pollutum ... sicut nec qui sunt sacrati sacerdotium recusantes, permittentur vivere ut laici, et secundo matrimonium contrahere ... Sacerdotes autem, qui semel secundas nuptias, eo quod Deo sunt consecrati, reiecerunt et Deo hoc utique professi sunt, non sinentur per carnalem cupiditatem sacerdotalem dignitatem repudiare et quam Deo fecerunt professionem infirmare et carnali libidini servire: sed etiamsi semel sacerdotio renuntiaverint, corpora sua quae sunt Deo semel consecrata, prohibebuntur secundis nuptiis profanare* Balsamon, commentaire sur le canon 44 de saint Basile)[38]. Nous allons retrouver le problème du caractère indélébile du sacerdoce à chaque pas, en ce qui concerne l'attitude des canonistes byzantins et post-byzantins à l'égard de la démission épiscopale; nous n'y reviendrons pas: nous sommes heureux qu'un rapporteur éminent de haute compétence en la matière, Monseigneur Pierre L'Huillier, a bien voulu traiter cette question importante.

Le dossier de Nicolas Mouzalon comprend aussi deux textes en sa faveur: l'un est un discours en son honneur, œuvre de jeunesse de Nicéphore Basilakès (*Λόγος ἐκδοθεὶς τινὶ τῶν ῥητορευόντων εἰς τὸν πατριάρχην* ... éd. Héro Korbétè; nouvelle éd. R. Maisano)[39], qui date de l'époque de l'élection de Nicolas au patriarcat et n'a donc pas beaucoup d'importance pour notre sujet. Mais, en revanche, l'autre texte est un discours ad hoc, destiné à la défense de la cause de Nicolas contre ses adversaires, donc aussi du „droit de démission": *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας*, par Nicolas de Méthone (éd. A. Dèmètrakopoulos)[40]. La possibilité de l'évêque de démissionner en conservant intacte la dignité épiscopale est explicitement revendiquée, l'indélébilité du sacerdoce obstinément défendue - par un auteur qui n'est point „latinisant", connu

---

[37] DARROUZÈS, 68.

[38] RHALLÈS-POTLÈS, IV, 193; PG 138, 719-722 avec la traduction latine. En effet, les canonistes byzantins „officiels" semblent avoir toujours cru que l'empêchement de mariage créé par l'ordination cléricale se maintient même après une déposition - censée pourtant transférer le clerc au rang des laïcs; sur ce sujet: PITSAKIS, Clergé marié et célibat ... [*supra*, n. 14], 296-297.

[39] H. KORBÉTÈ, Ἐγκώμιον εἰς τὸν πατριάρχην Νικόλαον Δ΄ τὸν Μουζάλωνα, Hellènika 7 (1934) 301-322; R. MAISANO, Niceforo Basilace, Gli encomî per l'imperatore e per il patriarca [= Byzantina et Neo-hellenica neapolitana 5], Naples 1977.

[40] A. DÈMÈTRAKOPOULOS, Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη, Leipzig 1866, 266-292.

d'ailleurs plutôt en tant que polemiste anti-latin: *Σὺ δὲ πῶς τοῦτον ἀποστερεῖς τῆς ἀξίας; πῶς τὸ ἱερὸν ἀποχρίεις χρίσμα; πῶς τὸ θεῖον ἀφαιρῇ καὶ ἀμεταμέλητον χάρισμα; τοῦτ' ἐμοί γε τῶν ἀπορωτάτων δοκεῖ*[41]. Longtemps pratiquement ignoré, ce texte important d'opposition à la tendance canonique dominante fut trop bien analysé par J. Darrouzès pour qu'on y revienne. „Cette controverse a donné ainsi l'occasion à Nicolas de Méthone de nous laisser une synthèse remarquable de la pensée de l'Église sur le caractère du sacerdoce; il n'a pas cédé au courant qui entraînait la plupart de ses confrères ... Son exposé doctrinal compense heureusement celui des canonistes officiels qui ont enregistré la thèse impériale"[42].

(d) *Le commentaire des deux grands canonistes du XIIe siècle, Jean Zonaras et Théodore Balsamon, sur le corpus des canons de l'Église d'Orient.* C'est en effet par l'intermédiaire de ce commentaire „officiel", ou plutôt „officieux", que l'opinion contraire a survécu et s'est diffusée dans la doctrine canonique byzantine et post-byzantine. Indépendamment de ce qu'on puisse penser quant à la qualité de leur raisonnement et la justesse de leurs idées, c'est dommage que cette opinion, devenue dominante, s'est formée à l'occasion et sous le rapport d'une affaire concrète, précisément celle de Mouzalon, et sans aucun doute de parti pris: „Ce n'est pas une coïncidence fortuite que Zonaras et Balsamon développent l'un et l'autre, et pour cette fois exactement dans le même sens, le commentaire sur les principaux textes canoniques relatifs à la démission épiscopale ... le point de départ de toutes ces discussions n'est autre que l'affaire de Mouzalon"[43]. L'un ou l'autre „fournit de lui-même la preuve que ces développements lui sont inspirés par l'affaire contemporaine de Mouzalon"[44]: c'est un petit traité canonique, incorporé dans leur commentaire sur le canon 10 de saint Pierre d'Alexandrie, et intitulé précisément: *Ἐπεξήγησις φερομένη κατὰ τοῦ Μουζάλωνος ἅπασα*[45]. Nous avons déjà remarqué que le troisième des grands canonistes byzantins du XIIe siècle, Alexis Aristène, avait su garder ses distances: „Tandis qu'Aristènos ne s'intéresse guère au problème et ne voit pas grand inconvénient à une démission, ses deux successeurs vivent dans une ambiance de controverse sur le sujet"[46].

---

[41] Ibid., 280.

[42] DARROUZÈS, 74 (à la fin de son analyse: 71-74 „Le caractère épiscopal d'après Nicolas de Méthone").

[43] DARROUZÈS, 69.

[44] „L'un ou l'autre": en effet, le texte [voir la note suivante] fait suite au commentaire de Zonaras dans une partie de la tradition manuscrite et dans l'édition MIGNE (= BEVERIDGE), tandis que dans l'édition RHALLÈS-POTLÈS il est placé à la suite du commentaire de Balsamon: cf. ibid., 32 n. 2.

[45] RHALLÈS-POTLÈS, IV, 32-34; PG 138, 501-504.

[46] DARROUZÈS, 69. C'est que le commentaire d'Aristène [*supra*, n. 19], rédigé vers 1130, en tout cas sous Jean II Comnène (1118-1143), est antérieur à l'affaire de la déposition de Nicolas Mou-

Les deux canonistes emploient des arguments d'ordre pratique ou moral: si l'on favorise la démission, tout en autorisant l'évêque démissionnaire de garder sa dignité épiscopale, il y aura désormais, dit le brave Balsamon avec une bonne dose d'exagération, plus d'évêques démissionnaires que d'évêques en activité; tout le monde voudrait jouir du prestige et des honneurs épiscopaux sans avoir à subir les soucis et les risques de la charge: *Εἰ γὰρ δοθῇ ἀπολυπραγμονήτως παραιτήσεις ἐπισκόπων δέχεσθαι, πλείους τῶν ἐπισκόπων οἱ ἀποεπίσκοποι ἔσονται διὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀνωμαλίαν*[47]. Il feint d'oublier, sinon la vocation pastorale du service des âmes, au moins le désir humain d'autorité, l'attrait du pouvoir. Mais ce sont les arguments d'ordre ecclésiologique qui prévalent, surtout le rejet total de la possibilité de dissocier les deux éléments, le siège et la dignité: *τὸ γὰρ ὄνομα τούτου πράγματός ἐστι καὶ ἐνεργείας δηλωτικόν· ὁ δ' ἀποσεισάμενος τὴν ἐνέργειαν ἐκπέπτωκε καὶ τῆς κλήσεως ... ᾧ δὲ μὴ πρόσεστι πρὸς ἀλήθειαν τῆς ἱεραρχίας τὸ ὄνομα, οὐ δὴ ἐνέργεια πρόσεστιν· ὁ γὰρ τοῦ ὀνόματος μὴ μετέχων μᾶλλον οὐκ ἂν μεθέξοι τοῦ πράγματος*[48] *ἥ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἐπισκόπου ἔχειν αὐτὸν καὶ τὸ πρᾶγμα, ἤγουν τὴν ἐπισκοπὴν καὶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἐπισκόπου*[49]. Ce sont les mots mêmes de la démission de Jean V d'Antioche: *τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξίωμα, αὐτὸ τὸ ὄνομά τε καὶ τὸ πρᾶγμα*; on a l'impression d'une réponse littérale au texte d'Éphèse à propos d'Eustathe: *ἔχειν αὐτὸν τό τε τῆς ἐπισκοπῆς ὄνομα καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν κοινωνίαν*. „La conclusion des deux canonistes est catégorique. Lorsqu'un évêque démissionne, il perd le nom et la réalité. S'il rejette l'activité, il perd aussi la dénomination; il ne peut démissionner de l'évêché et retenir en même temps la qualité d'évêque [*τὴν ἱερωσύνην ὑποκρατῆσα*[50] *παραιτουμένῳ τὴν ἐκκλησίαν, παρακατέχειν τὴν ἱεραρχίαν*[51]

---

zalon; voir: S. TROIANOS, Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, Athènes-Komotènè 1986, 148 et N. VAN DER WAL - J.H.A. LOKIN [*supra*, n. 21], 108.

[47] Balsamon, commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second (ἑτέρα ἑρμενεία): RHALLÈS-POTLÈS, II, (699-701) 700; PG 137, (1073-)1076. Cf. *Ἐπεξήγησις φερομένη κατὰ τοῦ Μουζάλωνος* ... [*supra*, n. 45], 33 = 501: τὸ μὲν κόπον προξενοῦν αὐτῷ παραιτούμενος, τὴν διδασκαλίαν φημὶ καὶ τῶν σφαλμάτων διόρθωσιν, τὸ δὲ δόξαν καὶ τιμὴν περιποιοῦν παρακατέχων ... καὶ οὐ πρὸς ἀγῶνα χωροῦντος, πρὸς ῥαστώνην δὲ καὶ ἀνάπαυσιν καὶ φροντίδων ὑπὲρ ὠφελείας ψυχῶν ἀπόθεσιν καὶ ἀπόδρασιν.

[48] Zonaras, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, (208-213) 212; PG 137, (373-)380.

[49] Balsamon, commentaire sur le canon 1 de saint Cyrille d'Alexandrie (Lettre à Domnus): RHALLÈS-POTLÈS, IV, (356-358) 357; PG 138, 917. Le parallèle ὄνομα - πρᾶγμα, qui revient dans chaque page de cette littérature, est emprunté précisément à cette lettre de saint Cyrille: voir des exemples dans DARROUZÈS, 69 n. 1; 312 n. 1.

[50] Balsamon, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 214; PG 137, 372. Cf. ibid.: παραιτεῖσθαι τοὺς θρόνους τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην παρακρατεῖν (213 = 372); ὁ ὑποκρατήσας ἐπίσκοπος μόνην τὴν ἱερωσύνην (215 = 373). *Dialogue anonyme* sur la déposition de Mouzalon [*supra*, n. 34], éd. DARROUZÈS, 310: τὴν ἐπισκοπὴν... παραιτησάμενον, τὴν ἀρχιερωσύνην ὑποκρατῆσαι; voir aussi *infra*, n. 53.

[51] Nicolas de Méthone: éd. DÈMÈTRAKOPOULOS, 283.

παραιτεῖσθαι τοὺς ἐπισκόπους τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, τὴν δὲ ἀρχιερωσύνην παρακατέχειν[52] *παραιτεῖσθαι τὰς ἐκκλησίας, παρακρατεῖν τὴν ἱερωσύνην*[53] *καὶ ἐξὸν εἶναι τὴν μὲν ἀποθέσθαι τούτων, τὴν δὲ βαστάζειν*[54]]. Le sacerdoce ne peut être retenu seulement en puissance"[55]: *οὐδὲ ἐν δυνάμει μόνῃ ἡ ἱερωσύνη ὑποκρατηθήσεται*[56] (*contra* Nicolas de Méthone: *ὡς μηδ' ἱεράρχην ἔτι λοιπὸν καλεῖν ἀξιοῦν · καίτοι καὶ τῆς κοινῆς ἐννοίας τοὐναντίον ἅπαν εἰσηγουμένης, καὶ πανταχοῦ καὶ ἀεὶ τὸν ἱεράρχην τῆς ἱεραρχίας γνωριζούσης ἀχώριστον, εἰ καὶ τῆς λαχούσης αὐτὸν ἐκκλησίας χωρίζοιτο, καὶ ὡς ἱεράρχην ... παρὰ πάντων τῶν εὐσεβῶν ... τιμώμενον, οὐ περιόντα μόνον ἐν γῇ, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ἄνω καὶ αἰώνιον λῆξιν μεταταξάμενον*[57]). „Ils concluent que la démission doit comporter obligatoirement la double renonciation: au siège et à la dignité, au nom et à tous les droits"[58]; à défaut même de mention explicite, toute démission est censée comporter les deux renonciations: *πάσης ἀξίας ἱερατικῆς καὶ παντὸς δικαίου τῆς ἀρχιερωσύνης ἅμα τῇ παραιτήσει ἐκπεσεῖται ὁ παραιτούμενος · ὁ τὸν θρόνον καὶ τὴν προστασίαν τῆς ἐκκλησίας παραιτησάμενος καὶ τὴν ἱεραρχίαν συμπαρῃ-τήσατο*[59]. Même ainsi nos canonistes ne sont pas complètement satisfaits: ils font un pas encore en avant, en refusant, à une exception près (à propos du canon 16 du concile Premier-Second), „tout motif louable de démission"[60]. La seule raison de démission acceptable serait l'indignité personnelle de l'évêque, indignité expressément avouée ou présumée du fait même de la démission; une raison donc de plus pour considérer l'évêque démissionnaire comme déchu du sacerdoce: *Λοιπὸν οὖν οὐδεὶς τὸ αὐτῷ ἐπιτεθὲν λειτούργημα τῆς ἐπισκοπῆς δεχθήσεται παραιτούμενος, εἰ μὴ ἀνάξιον ἑαυτὸν τῆς ἱερωσύνης ὁμολογεῖ*[61]. *Οἱ ἀκριβέστεροι δὲ ἐκείνας τὰς παραιτήσεις λέγουσιν εἶναι δεκτὰς, τὰς διαλαμβανούσας γίνεσθαι ταύτας διὰ τὴν ἀναξιότητα τῶν παραιτουμένων*[62],

---

[52] Zonaras, commentaire sur la Lettre du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 212; PG 137, 380. Cf. ibid.: παραιτεῖσθαι τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, τὴν δὲ ἀρχιερωσύνην παρακρατεῖν (209 = 376).

[53] *' Επεξήγησις φερομένη κατὰ τοῦ Μουζάλωνος ...* [*supra*, n. 45], 32 = 501. Cf. ibid.: τὰς ἐπισκοπὰς παραιτεῖσθαι, τὴν δὲ ἱερωσύνην παρακρατεῖν (33 = 501).

[54] *Dialogue anonyme* sur la déposition de Mouzalon [*supra*, n. 34], éd. DARROUZÈS, 312. Voir aussi *supra*, n. 49.

[55] DARROUZÈS, 69.

[56] Balsamon, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 215 (*ἐνδυνάμως μόνη ἡ ἱερωσύνη*), PG 137, 373. Cf. DARROUZÈS, 318 n. 1.

[57] Ed. DÈMÈTRAKOPOULOS, 279-280.

[58] DARROUZÈS, 70.

[59] Zonaras, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 213; PG 137, 380.

[60] DARROUZÈS, 70.

[61] Zonaras, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 212-213; PG 137, 380.

[62] Balsamon, commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second (ἑτέρα ἑρμηνεία): RHALLÈS-POTLÈS, II, 699; PG 137, 1076. Allusion sans doute précisément au commentaire de Zonaras.

bien que Balsamon avoue qu'il y a eu des difficultés à imposer cette dernière exigence contre la pratique courante: *Σὺ δὲ γίνωσκε ὅτι ταῦτα ... οὐκ οἶδ' ὅπως παραβλέπονται. Πολλοὶ μὲν γὰρ καὶ τὰς ὁπωσδήποτε γινομένας παρὰ τῶν ἐπισκόπων παραιτήσεις δεκτέας εἶναι θέλουσι ...* [63]. „Dans ces conditions on se demande quelle différence l'on faisait en théorie entre un évêque démissionnaire et un évêque déposé, car pratiquement tous les deux étaient réduits à l'état laïc, au rang des non-consacrés ..."[64].

Or, on vient de le dire, ces conclusions des canonistes, largement inspirées d'une controverse particulière voire personnelle, sentent le parti pris. Car nos canonistes, dans d'autres cas personnels, peuvent être très voire trop indulgents: l'évêque Théodule de Macrè avait démissionné les derniers jours du patriarcat de Luc Chrysobergès (1157-1170), en avouant son indignité, selon les prescriptions nouvelles. La démission avait été acceptée par le patriarche et le synode, et l'évêque censé déchu de son évêché, de la dignité épiscopale et du sacerdoce (*ἱερατεύειν*). Quelques jours après (*μετὰ ἡμέρας*), un nouveau patriarche se trouve sur le siège de Constantinople, Michel III d'Anchialos (1170-1178), un patriarche beaucoup plus amical sans doute avec Théodule. Ce dernier renonce maintenant à la démission. On le rétablit dans ses fonctions épiscopales: dans sa lettre de démission il n'aurait pas écrit qu'il est indigne du sacerdoce (*ἀνάξιος*), mais qu'il n'en est pas digne (μὴ ἄξιος), ce qui est autre chose. En effet, qui pourrait jamais en être vraiment digne ...? [*Regestes* N.1095, 1138]. C'est peut-être Théodore Balsamon, déjà canoniste „officiel" du patriarcat, qui est le rédacteur de cet acte; en tout cas c'est lui qui raconte d'une manière très favorable cette histoire[65].

Une des remarques les plus pénétrantes de la critique du P. Darrouzès - précisément parce qu'elle se rapporte à une préoccupation sous-jacente - est que „les juristes veulent surtout réagir" contre des pratiques suspectes des démissionnaires: „il(s) garde(nt) en réserve la possibilité de retrouver un siège ou d'en gagner un autre plus élevé et plus profitable"[66]. Qui plus est, ils représentent désormais une „menace" contre l'épiscopat établi: ils pourraient toujours contester, d'une façon ou d'une autre, la canonicité de leur démission, revendiquer leur diocèse ou mettre en cause la nomination de leur succeseur, organiser un groupe dissident; un évêque sans diocèse est un schisme en puissance - mieux vaut l'écarter complètement et lui enlever toute influence et toute autorité, toute prétention aussi, en le réduisant à l'état laïc, au rang des non-ordonnés ou non consacrés; il vaut encore mieux, si cela implique aussi un aveu d'indignité personnelle, synodalement accepté et équivalant à une cause de déposition. Nous avons vu que le concile d'Éphèse s'était déjà

---

[63] Balsamon, ibid.

[64] DARROUZÈS, 71.

[65] Balsamon, commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second (ἑτέρα ἑρμηνεία): RHALLÈS-POTLÈS, II, 700; PG 137, 1076.

[66] DARROUZÈS, 70-71.

préoccupé de confirmer à plus d'une reprise la canonicité de l'élection du successeur d'Eustathe; or, une *Synopsis* byzantine des canons ne paraît avoir retenu de toute la teneur de la *Lettre* du concile que cette préoccupation: *ὁ ἀντ' ἐκείνου χειροτονηθεὶς ἀνεύθυνος, ἔχων δηλαδὴ τὴν ἐκείνου παραίτησιν ἀντὶ ἐγκλήματος*[67].

C'est encore le P. Darrouzès qui a remarqué, à propos de la démission de Nicétas d'Ancyre: „Faute de canon explicite, on se rabat sur le droit coutumier"[68]. C'est vrai. Mais souvent les canonistes byzantins, „faute de canon explicite", emploient aussi des canons plus ou moins inadéquats, parfois extrêmement déformés par une fausse interprétation - à l'exclusion précisément de ce droit coutumier: *Οἱ δὲ λέγοντες ὀφείλειν ὡς κανόνα τὴν περὶ τῶν παραιτήσεων μακρὰν συνήθειαν κρατεῖν οὐ καλῶς λέγουσι μακρὰ γὰρ συνήθεια ἄγραφος οὐ κρατεῖ ἔνθα ἐγγράφῳ νόμῳ ἢ κανόνι ἐναντιοῦται*[69]. Or, les canons cités ou commentés par les canonistes byzantins, de l'un ou de l'autre côté, sont les suivants:

1. Naturellement la *Lettre* célèbre du *concile d'Éphèse* - l'étendard des partisans de la cause du „droit de démission". Les commentateurs „officiels" byzantins pour les réfuter jouent évidemment un peu avec les mots, emploient littéralement des simples figures de rhétorique, ont quelquefois recours à de petits contresens, formulent aussi certaines hypothèses fantaisistes; nous avons déjà dit un mot à propos de ces jeux, qui ne nous occuperont plus. Mais, au sérieux, les commentateurs byzantins sont unanimes à annihiler son importance en insistant sur une seule chose, où ils reviennent à chaque pas: il ne s'agit pas d'une règle normative (ce qui est vrai sans doute), mais d'un simple arrangement exceptionnel, par pitié dans un cas personnel, *où le concile a dû recourir à l' économie* (ce qui n'est certainement pas vrai): *Ἐκ ταύτης τῆς συνοδικῆς οἰκονομίας οἴονταί τινες ἐνδεδόσθαι τοῖς ἐπισκόποις παραιτεῖσθαι τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, τὴν δὲ ἀρχιερωσύνην παρακρατεῖν ... Καὶ ἡ γραφὴ δὲ τῆς ῥηθείσης ἐπιστολῆς δείκνυσιν ὡς οἰκονομία τὸ πᾶν ἦν διὰ τὴν μικροψυχίαν τοῦ Εὐσταθίου καὶ τὸ τῆς λύπης σφοδρόν ... ᾠκονόμησαν ὅσα καὶ ᾠκονόμησαν, ἀλλ' οὐχ ὡς τυποῦντες ταῦτα καὶ οὕτω γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ ἑξῆς διατατόμενοι. Ἤδεισαν γὰρ τοὺς κανόνας πάντως, καὶ οὐχ ἂν ἐναντία τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσι καὶ τοῖς τῶν πρὸ αὐτῶν ἁγίων πατέρων ὥριζον διατάγμασι ... Εἰ δὲ ὡς κανόνα τὴν συνοδικὴν ταύτην ἐπιστολὴν δέχονται καὶ οὐχ ὡς οἰκονομίαν ἐπ' ἐκείνῳ γενομένην τῷ Εὐσταθίῳ* (cf.*: Τοῖς γοῦν ὡς κανόνα καὶ τύπον δεχομένοις αὐτήν ... Οὐκ εὐστόχως οὖν τῆς*

---

[67] *Synopsis/Epitome* dite d'Étienne d'Éphèse et Syméon le Logothète: RHALLÈS-POTLÈS, II, 215; PG 137, 381 (au lieu de χειροτονηθείς: χειροτονήσας).

[68] DARROUZÈS, 250 n. 3.

[69] Balsamon, commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second (ἑτέρα ἑρμηνεία): RHALLÈS-POTLÈS, II, 700; PG 137, 1076 (au lieu de οὐ καλῶς: κακῶς). La citation juridique renvoie à Basiliques 2. 1. 42 (= Dig. 1. 3. 33 Ulpien); cf. Balsamon, commentaire sur le Nomocanon en XIV titres 1. 3: RHALLÈS-POTLÈS, I, 39-42.

διανοίας τῶν σεπτῶν ἐκείνων πατέρων καταστοχάζονται οἱ ὡς κανόνι χρώμενοι τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ ...)[70] *; κατ' οἰκονομίας λόγον ὡρίσθη, καὶ οὐ χρὴ τὸ κατ' οἰκονομίαν διά τι χρήσιμον εἰσενεχθὲν εἰς ὑπόδειγμα ἕλκεσθαι καὶ ὡς κανόνα κρατεῖν εἰς τὸ ἑξῆς ... Καὶ ταύτην δὲ τὴν οἰκονομίαν νομίζω μὴ ἀπερισκέπτως γενέσθαι ... κατένευσε κατὰ λόγον οἰκονομίας ἡ ἁγία σύνοδος εἰς ἃ διωρίσατο*[71].

2. *Le canon 3 de saint Cyrille d'Alexandrie* (*épître à Domnus*): „... D'ailleurs, c'est un fait qui n'est pas agréable du point de vue des institutions de l'Église, que des ministres du culte présentent des libelles de démission; car s'ils sont dignes d'exercer le ministère sacré, qu'ils y restent; s'ils en sont indignes, qu'ils le quittent non pas sur démission, mais après avoir été condamnés pour des actes répréhensibles concrets ..." (*Καὶ ἑτέρως δὲ πρᾶγμά ἐστιν οὔτε τοῖς τῆς ἐκκλησίας ἀρέσκον θεσμοῖς τὸ λιβέλλους παραιτήσεως προσάγειν τινὰς τῶν ἱερουργῶν. Εἰ γάρ εἰσιν ἄξιοι τοῦ λειτουργεῖν, ἔστωσαν ἐν τούτῳ, εἰ δὲ ἀνάξιοι, μὴ ἀπὸ παραιτήσεως ἐξίτωσαν, κατεγνωσμένοι δὲ μᾶλλον ἐπὶ πράγμασιν, ὧν ἄν τις πολλὴν ποιήσαιτο τὴν καταβοήν, ὡς ἔξω τρεχόντων πάσης ἀκολουθίας)*[72]. Texte instructif, sans vrai caractère normatif, ce canon a cependant été reçu par les canonistes „officiels" byzantins comme une norme juridique de valeur absolue, la règle normative par excellence au sujet de la démission cléricale (et épiscopale), et point de repère nécessaire pour l'interprétation des autres canons sur ce sujet: *ὀφείλεις καὶ τὸν παρόντα κανόνα πρὸς ἐκεῖνα συμβιβάσαι ... ὀφείλειν τὰ ἐν τῷ παρόντι κανόνι περιεχόμενα χάριν τῶν παραιτουμένων ἐπισκόπων ἐξακούεσθαι πρὸς τὰ κανονισθέντα παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐν τῇ πρὸς Δόμνον ἐπιστολῇ ... Σὺ δὲ γίνωσκε ὅτι ταῦτα τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου οὐκ οἶδ' ὅπως παραβλέπονται ...' Ἐγὼ δὲ τοῖς παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου διορισθεῖσιν ἕπομαι*[73]; d'autant plus que le canon de saint Cyrille a servi de fondement à l'exigence ultime des canonistes, que la démission comporte en elle l'aveu d'une indignité personnelle, qui la rende équivalente à une condamnation à déposition. Le fait que le concile d'Éphèse avait été présidé par saint Cyrille lui-même devait fournir aux canonistes un argument de plus pour affirmer que la décision du concile dans le cas d'Eustathe n'était qu'une exception pure et simple, une mesure *d'économie*; autrement, comment saint Cyrille, lui qui aurait interdit absolument la démission, aurait-il pu se contre-

---

[70] Zonaras: voir les références *supra*, n. 18.

[71] Balsamon: voir les références ibid. - Naturellement les partisans du „droit de démission" font un large emploi de la Lettre d'Éphèse: Nicétas d'Ancyre: éd. DARROUZÈS, 258; Nicolas de Méthone: éd. DÈMÈTRAKOPOULOS, 282 s.

[72] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique (= Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, fasc. IX), II, Rome (Grottaferrata) 1963, 280-281; RHALLÈS-POTLÈS, IV, 359; PG 138, 920. La traduction française est celle de JOANNOU, librement remaniée.

[73] Balsamon, commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second: RHALLÈS-POTLÈS, II, 698; PG 137, 1073. IDEM, Ἑτέρα ἑρμηνεία: ibid., 699-700; 1073-1076.

dire de cette façon? *Τῶν γὰρ κανόνων καὶ τῆς πρὸς Δόμνον ἐπιστολῆς τοῦ ἁγίου Κυρίλλου διοριζομένων λιβέλλους παραιτήσεως μὴ προσάγειν τινὰς τῶν ἱερέων ... πῶς ἄν τις εἴποι τὴν ἐν Ἐφέσῳ σύνοδον, καὶ μᾶλλον τὸν προϊστάμενον ταύτης μέγαν Κύριλλον, ὑπεναντίως ἑαυτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς πατράσι διορίσασθαι*[74] . En réalité, le canon de saint Cyrille, de même que le canon du concile, a désapprouvé d'une manière théorique la démission, mais il n'a voulu, pas plus que le canon du concile, imposer aucune règle normative[75].

3. *Le canon 10 de saint Pierre d'Alexandrie.* Le canon n'a rien à voir avec notre sujet: il ne concerne que les prêtres laps qui, même après s'être repentis, ne sont plus admis en fonction, „vu qu'ils ont abandonné le troupeau du Seigneur, et se sont fait blâmer, ce qu'aucun apôtre n'avait fait" (*ἅτε δὴ καταλείψαντας τὸ ποίμνιον τοῦ Κυρίου καὶ μωμησαμένους ἑαυτούς, ὅπερ οὐδεὶς τῶν ἀποστόλων πεποίηκε*)[76]. Il a cependant donné lieu à une construction dans la logique des canonistes: si des prêtres qui avaient abandonné leurs ouailles, sous la persécution et la torture, ne sont plus pardonnables, que faut-il penser et décider à propos de ceux qui par la démission abandonnent leur diocèse et leur troupeau, en pleine paix de l'Église et sans aucune contrainte analogue (*Εἰ γὰρ οἱ πρὸς ὁμολογίας ἀγῶνα ... ὁρμήσαντες κληρικοὶ καὶ κολασθέντες, καὶ μὴ ἐπιμείναντες ἀλλ' ἐνδόντες, εἶτα ἀναπαλαίσαντες, οὐκ ἀξιοῦνται συγγνώμης εἰς τὸ τὴν λειτουργίαν ἀναλαβεῖν, κατὰ τὸν θεῖον τοῦτον Πατέρα, οὐδὲν ἕτερον ἐγκαλούμενοι ἢ τὸ καταλιπεῖν τοὺς ἀδελφοὺς, δυνάμενοι αὐτοῖς ἐν καιρῷ περιστάσεων εὔχρηστοι εἶναι εἰς τὸ στηρίζειν αὐτούς, καὶ ταῦτα μαρτυρίας ἀξιωθέντες καὶ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκὶ αὐτῶν περιφέροντες, πῶς ἀρχιερεὺς καὶ ποιμήν, ὃς ὀφείλει τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων, καταλιπὼν τὴν*

---

[74] Balsamon, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 214; PG 137, 373. Cf. Zonaras, ibid.: Ὅτι δὲ παραιτήσεις οὐ χρὴ δέχεσθαι καὶ ἐκ τοῦ τρίτου κεφαλαίου τῆς πρὸς Δόμνον ἐπιστολῆς τοῦ ἁγίου Κυρίλλου φανερῶς ἀποδείκνυται ... (213 = 380). - Nicétas d'Ancyre avait employé l'argument contraire: saint Cyrille, par sa participation au concile d'Éphèse, donc aussi à la rédaction de la lettre au synode de Pamphylie, aurait opté lui-même pour une application très souple de son propre canon, et cela d'une façon authentique et par la voie d'un document d'une force juridique augmenté (ἣ καὶ πλεῖον εἰκότως τὸ αἰδέσιμον ἀποφέρεται, ἅτε καὶ κοινῇ ψήφῳ τῆς ὅλης ἐκπεφωνημένη συνόδου: (éd. DARROUZÈS, 258). Cf. l'exposé analogue de Nicolas de Méthone (éd. DÈMÈTRAKOPOULOS, 286); Nicolas insiste sur le fait que saint Cyrille continue à appeler l'évêque Pierre, de qui il est question dans cette même lettre à Domnus, *ἐπίσκοπον εὐλαβέστατον καὶ θεοφιλέστατον* (canon 1), même après sa condamnation et après la lettre de démission qu'il avait été obligé de donner (τοὺς δὲ τῆς παραιτήσεως λιβέλλους, οὐ κατὰ προαίρεσιν οἰκείαν, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ φόβου καὶ τῆς τινων ἀπειλῆς ἐπιδιδοῦναί φησι - canon 3).

[75] Nicétas se moque même de ceux qui emploient largement ce canon d'importance normative minime et en font un argument majeur contre la démission des évêques: Ὁ γὰρ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου πρὸς Δόμνον κανὼν πολὺς ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν συνεχῶς ἐπισειόμενος καὶ ἐπιφωνούμενος καὶ ἄνω καὶ κάτω περιφερόμενος (éd. DARROUZÈS, ibid.).

[76] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, II, 46-48; RHALLÈS-POTLÈS, IV, 29-30; PG 138, 496-497. La traduction française est celle de JOANNOU.

ἐμπιστευθεῖσαν ποίμνην αὐτῷ καὶ παραιτησάμενος τὴν αὐτῆς φροντίδα καὶ ἐπιμέλειαν, καὶ ὅσον τὸ κατ' αὐτὸν τοῖς λύκοις ταύτην ἐκδεδωκώς, ἀντέχεσθαι τῆς λειτουργίας δίκαιος λογισθήσεται καὶ οὐ μᾶλλον βαρυτάτων ἐπιτιμίων κριθήσεται ἄξιος διὰ τὴν τοῦ ἀνατεθέντος αὐτῷ λαοῦ ἐγκατάλειψιν ...)[77]. „Comment, en effet, réclament-ils ce qu'ils ont abandonné?": *πῶς γὰρ αἰτοῦσιν ὃ κατέλειψαν;*[78]. Nous venons de voir que l'auteur de cette construction, Jean Zonaras ou Théodore Balsamon, l'a incorporée dans un petit traité, en annexe au commentaire sur ce canon 10 de Pierre d'Alexandrie; le titre en est explicite: „Interprétation toute dirigée contre Mouzalon" (*'Επεξήγησις φερομένη κατὰ τοῦ Μουζάλωνος ἅπασα*)[79].

4. *Le canon 36 des Apôtres* [ca. 380] (*Si quis episcopus non susceperit officium et curam populi sibi commissam, hic communione privetur, quousque oboedientiam commodans adquiescat*: *Εἴ τις χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος μὴ καταδέχοιτο τὴν λειτουργίαν καὶ τὴν φροντίδα τοῦ λαοῦ τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ, τοῦτον ἀφωρισμένον τυγχάνειν, ἕως ἂν καταδέξηται ...*)[80] qui reprend le canon 17 d'Antioche [341][81]. Si vraiment quelqu'un est soumis à une peine canonique seulement pour ne pas avoir accepté la charge épiscopale dès son élection - ce qu'il paraît, en fin de compte, avoir le droit de faire -, que faut-il dire de lui qui abandonne la charge épiscopale après l'avoir acceptée et assumée: *Εἰ γὰρ οἱ ἄρτι πρώτως καλούμενοι εἰς ποιμαντικὴν λειτουργίαν λαοῦ, εἰ μὴ πείθοιντο τοῖς ψηφιζομένοις αὐτούς, ἀφωρισμένοι εἰσί ..., πῶς οἱ χειροτονηθέντες καὶ τὴν τοῦ λαοῦ προστασίαν καταδεξάμενοι ἀπραγμόνως δεχθήσονται παραιτούμενοι καὶ τὸ ἐγχειρισθὲν αὐτοῖς ὑπὸ τῆς θείας χάριτος λειτούργημα ἀποναινόμενοι οὐκ ἐπιτιμηθήσονται μᾶλλον, ἀλλὰ καὶ γέρας ἕξουσι τὸ καλεῖσθαι ἐπίσκοποι καὶ τυγχάνειν τιμῆς ἀρχιερατικῆς;*[82] [L'ambiguité du terme χειροτονία: *ordination* ou et *élection* dans les textes canoniques est bien connue. Zonaras opte ici pour l'acception élection, qui est d'ailleurs plus commode pour son raisonnement, mais de bonne foi, paraît-il[83]. Balsamon a déjà remarqué que l'acception *ordination* est

---

[77] *'Επεξήγησις* ... : RHALLÈS-POTLÈS, IV, 32-33; PG 138, 501.

[78] Texte du canon [*supra*, n. 76]. Cf. dans l'*'Επεξήγησις* ...: τὸ καταλιπεῖν τὸν λαόν, ἐπὶ ἐπισκόπου καταλιπόντος τὸν οἰκεῖον λαόν.

[79] Voir *supra*, n. 44 et 45.

[80] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/2, 25; RHALLÈS-POTLÈS, II, 48; PG 137, 412. Dans les éditions des Constitutions Apostoliques: F.X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905, 574; M. METZGER, Les Constitutions Apostoliques, III [= Sources Chrétiennes 336], Paris 1987, 284-286.

[81] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/2, 117-118; RHALLÈS-POTLÈS, II, 158; PG 137, 1324.

[82] Zonaras, commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 210; PG 137, 376. Le canon 17 d'Antioche est cité aussi.

[83] *Ut supra*: εἰ μὴ πείθοιντο τοῖς ψηφιζομένοις αὐτούς; cf. dans son commentaire sur le canon apostolique: τὸν γὰρ εἰς προστασίαν λαοῦ καλούμενον μὴ ἀντιτείνειν διακελεύεται, ἀλλὰ καταδέχεσθαι τὸ θεῖον λειτούργημα καὶ τὴν τοῦ λαοῦ προστασίαν (RHALLÈS-POTLÈS, II, 48-

préférable dans le contexte[84]: cf. aussi dans le canon d'Antioche *Εἴ τις ἐπίσκοπος χειροθεσίαν ἐπισκόπου λαβών ...* [85]].

5. *Le canon 6 de Chalcédoine* (451). C'est le canon fondamental qui interdit, dans l'Église d'Orient, les ordinations „absolues" ou „libres": *Μηδένα ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι, μήτε πρεσβύτερον, μήτε διάκονον μήτε ὅλως τινὰ τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ τάγματι ... Τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονουμένος ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροτονίαν καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν ... Nullum absolute ordinari debere presbiterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico ... Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synhodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem et nusquam posse ministrare ...*[86]. Or, nous avons déjà vu que les canonistes byzantins ont essayé de faire appliquer ce canon aux évêques démissionnaires: en effet, reconnaître la dignité épiscopale à un évêque sans siège n'équivaudrait-il pas à accepter, contre le canon, la possibilité d'un épiscopat „absolu"? *πῶς ... ἀπολύτως καὶ ἀνωνύμως ἐπίσκοπος ἔσεται καὶ κληθήσεται καὶ ἀξιωθήσεται δικαίων ἀρχιερατικῶν*; c'est Zonaras qui se demande après un long développement[87], suivi plus modestement par Balsamon[88]. Nous avons déjà parlé, à titre d'introduction, de ce raisonnement: une règle applicable sans aucun doute au moment de l'élection ou de l'ordination est censée l'être aussi rétroactivement pour mettre en cause la qualité sacerdotale d'une personne canoniquement ordonnée. Cette chasse à la rétroactivité est une spécialité caractéristique de la pensée canonique byzantine. Un exemple typique: le mariage entre le parrain et la mère de son filleul est empêché pour cause de parenté spirituelle créée par le baptême; or, s'il arrive qu'un père assiste en tant que parrain

---

49; PG 137, 112-113). Je n'entre pas ici dans cette question, toujours ouverte, si vraiment par χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος on désigne ici l'évêque-élu qui n'accepte pas son élection, ou bien l'évêque qui ne veut pas assumer ses fonctions après avoir accepté et reçu l'ordination (consécration) épiscopale, ce qui est évidemment autre chose; nous venons de dire que le terme χειροτονία dans l'emploi byzantin permet les deux interprétations (voir déjà sur ce sujet les commentaires byzantins: RHALLÈS-POTLÈS, II, 48-50; PG 137, 112-113). Il est évident que, dans notre cas, c'est la première interprétation qui rend possible l'argumentation *a fortiori* employée par Zonaras. JOANNOU avait opté pour l'ambiguïté: dans le titre latin il a laissé *De ordinatis episcopis* ..., tandis qu'il traduit en français: „Des évêques nommés" ; en revanche, pour ce qui est du texte lui-même, il propose en français: „après son ordination" , mais dans la traduction latine: *Si quis ordinatus episcopus* ..., il préfère oublier *ordinatus*.

[84] Commentaire sur le canon apostolique 36: RHALLÈS-POTLÈS, II, 49; PG 137, 112. Il cite explicitement l'opinion contraire de Zonaras: Τινὲς ὧδε τὴν χειροτονίαν ἀντὶ ψήφου ἐδέξαντο, καὶ εἶπον θαυμάζειν πῶς παραιτοῦνται σήμερον οἱ ψηφισθέντες εἰς ἐκκλησίας· ὁ δὲ ὑπερφυὴς Ζωναρᾶς ἑρμηνεύων τὸν κανόνα ἐξελάβετο τὴν χειροτονίαν καὶ εἰς χειροθεσίαν καὶ εἰς ψῆφον. Ἐμοὶ δὲ ἐξ ὁρθοῦ κατενοήθη χειροτονίαν ἐνταῦθα εἰπεῖν τὸν κανόνα τὴν χειροθεσίαν ...

[85] En effet, il existe ici beaucoup moins d'ambivalance quant à la terminologie et l'interprétation; cela vaut aussi pour les traductions.

[86] Texte: P. -P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/1, 74-75; RHALLÈS-POTLÈS, II, 230; PG 137, 404-405 (commentaires byzantins: ibid., 231-232; 405-409.

[87] Commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse: RHALLÈS-POTLÈS, II, 212; PG 137, 380.

[88] Ibid., 214-215; 373.

au baptême de son propre enfant, ce qui est d'ailleurs interdit, un empêchement diriment se produit dans le mariage du père avec sa femme, la mère de son enfant, devenue maintenant mère de son filleul: le mariage est censé *ipso facto dissous* - un bon truc byzantin bien connu pour obtenir automatiquement un divorce facile[89]. On pourrait multiplier les exemples[90]. Cependant, personne n'a jamais contesté, sous ce prétexte de l'„ordination absolue" survenue, le droit des simples prêtres séculiers à une retraite honorable, évidemment sans préjudice de leur qualité sacerdotale.

6. *Le canon 16 du concile Premier-Second* (*Prôtodeutéra*) [861]. C'est Nicétas d'Ancyre qui cite déjà ce canon pour défendre sa cause, le droit de démission épiscopale: *Διὰ τὰς φιλονεικίας τε καὶ ταραχὰς τὰς ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ συμβ-αινούσας καὶ τοῦτο ὁρίσαι ἀναγκαῖόν ἐστι, τὸ μηδενὶ τρόπῳ ἐπίσκοπον κατα-στῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἧς ἔτι ὁ προεστὼς ζῇ καὶ ἐν τῇ ἰδίᾳ συνίσταται τιμῇ, εἰ μὴ αὐτὸς ἑκὼν τὴν ἐπισκοπὴν παραιτήσεται* (cf. aussi: *Εἰ δέ τις τῶν ἐπισκόπων ἐν τῇ ἰδίᾳ συνιστάμενος τιμῇ μήτε παραιτεῖσθαι βούλοιτο, μήτε τὸν οἰκεῖον ἐθέλοι ποιμαίνειν λαόν* ...)[91]. Il est donc interdit d'établir un évêque dans un diocèse du vivant de son titulaire, „sauf si ce dernier lui-même de son propre gré se démettait de son évêché"[92] - voilà donc, dit Nicétas[93], Nicolas de Méthone aussi plus tard[94], une règle canonique explicite qui permette la démission des évêques. Or, les canonistes „officiels" passent pratiquement cette mention sous silence. Cependant il en reste quelque chose: Zonaras, pour une seule fois, accepte la possibilité d'un motif juste de démission (*οὔτε παραιτεῖται, εἰ εὔλογον αἰτίαν ἴσως ἔχει παραιτήσεως*)[95]. Balsamon, lui, reconnaît la „contradiction" et se contente de signaler dans son commentaire sur le canon du Premier-Second, à deux reprises, que celui-ci doit être interprété dans l'esprit du canon de saint Cyrille: *Ἐπεὶ δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναφαίνεται παραδεκτέας εἶναι τὰς παρὰ τῶν ἐπισκόπων ὁπωσδήποτε γινομένας παραιτή-σεις, ἕτεροι δὲ κανόνες καὶ αὐτὴ ἡ πρὸς Δόμνον ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ... διορίζονται μὴ ἀπεριμερίμνως τὰς τῶν ἐπισκόπων παραιτήσεις δέχεσθαι, ὀφείλεις καὶ τὸν*

---

[89] Sur ce procédé: S. TROIANOS, Τὸ συναινετικὸ διαζύγιο στὸ Βυζάντιο, Byzantiaka 3 (1983), (9-21) 13-14.

[90] Pour des cas analogues où une cetaine interprétation attribue des effets rétroactifs fantaisistes à d'autres dispositions canoniques matrimoniales (canons 3 et 26 du concile *in Trullo*), voir PITSAKIS, Clergé marié et célibat ... [*supra*, n. 14], 297-299, 304-305; idem, „Le droit matrimonial dans les canons du concile *in Trullo*", Annuarium Historiae Conciliorum 24 (1992), (158-185) 163 163 n. 10.

[91] Texte: P. -P. JOANNOU, Discipline générale antique, 1/2, 476-478; RHALLÈS-POTLÈS, II, 696-697; PG 137, 1072.

[92] Traduction JOANNOU, ibid.

[93] Ed. DARROUZÈS, 254-256.

[94] Ed. DÈMÈTRAKOPOULOS, 284-286.

[95] Commentaire sur le canon 16 du Premier-Second: RHALLÈS-POTLÈS, II, 697; PG 137, 1077.

παρόντα κανόνα πρὸς ἐκεῖνα συμβιβάσαι[96]; il croit devoir y revenir plus tard dans une notice additionnelle (*Ἑτέρα ἑρμηνεία*): *Ἐντὸς μὲν ἐγράψαμεν ὀφείλειν τὰ ἐν τῷ παρόντι κανόνι περιεχόμενα χάριν τῶν παραιτουμένων ἐπισκόπων ἐξακούεσθαι πρὸς τὰ κανονισθέντα παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐν τῇ πρὸς Δόμνον ἐπιστολῇ ...*[97] - un renvoi réciproque est même introduit *ad hoc* dans son commentaire sur le canon de saint Cyrille: *Ζήτει ἀναγκαίως ...*[98].

En revanche les canonistes s'empressent de trouver dans ce même canon 16 encore un argument a *fortiori* favorisant leur thèse. En effet, disent-ils, si le canon prescrit qu'„un évêque qui reste plus de six mois loin de son diocèse, sans y être retenu par ordre impérial ou pour remplir un office au service de son patriarche ou à cause d'une grave maladie qui le condamne à l'immobilité absolue, ... doit être complètement dépouillé de l'honneur et de la dignité épiscopaux et du sacerdoce lui-même" (*τῆς τοῦ ἐπισκόπου τιμῆς τε καὶ ἀξίας ἀλλοτριωθήσεται παντελῶς ... καὶ τῆς ἀρχιερωσύνης, δι' ἧς ποιμαίνειν ἐτάχθη, παντελῶς ἀλλότριον καθιστάναι*)[99], ne doit-on pas imposer une peine pareille, à plus forte raison, à un évêque qui abandonne son diocèse non pas pour six mois seulement, mais pour jamais? ... (*εἰ γὰρ κατὰ τὸν εἰρημένον κανόνα ὁ ἐπίσκοπος ὑπὲρ τὸ ἑξάμηνον τῆς οἰκείας ἀποδημήσας ἐπισ-κοπῆς, ἄνευ μιᾶς τῶν ἀπεριθμημένων ἐν αὐτῷ αἰτιῶν, καὶ τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τῆς ἀρχιερωσύνης ἐκπίπτει καὶ ἀμφοῖν ἠλλοτρίωται, πῶς ὁ παραιτούμενος τὴν ἐπισκοπὴν καὶ ἀπαγορεύσας μηκέτι ποιμαίνειν τὸ ἐμπιστευθὲν αὐτῷ ποίμνιον καὶ τῆς τούτου φροντίδος διὰ βίου καταφρονήσας εἴη ἂν ἀρχιερεύς;*)[100]. Ce n'est pas seulement un sophisme, mais aussi une déformation du texte; car le canon lui-même est soumis précisément à cette condition: que l'évêque ne veuille pas démissionner (*εἰ ... μήτε παραιτεῖσθαι βούλοιτο*)!

7. Dans cette logique, il paraît assez curieux, comme le P. Darrouzès l'a déjà bien remarqué[101], que „même Zonaras n'a pas invoqué" un autre canon apparenté, le *canon 2 du concile de Sainte-Sophie* [879-880]. Ce canon pourrait, en effet, fournir un argument de plus de cette nature: si un évêque qui abandonne sa charge pour faire la profession monastique, donc pour une cause pieuse, est censé déchu de la dignité épiscopale (*μηκέτι τοῦτον τῆς ἀρχιερατικῆς ἀντιποιεῖσθαι ἀξίας ...*

---

[96] Ibid., 698; 1073.

[97] Ibid., 699; 1073-1076. Σὺ δὲ γίνωσκε ὅτι ταῦτα τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου διορισθέντα οὐκ οἶδ' ὅπως παραβλέπονται ... Ἐγὼ δὲ τοῖς παρὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου διορισθεῖσιν ἕπομαι [*supra*, n. 73 et *infra*, n. 108]. Voir un commentaire tardif sur ce sujet dans le Pédalion [*infra*, n. 157].

[98] RHALLÈS-POTLÈS, IV, 360 (fait défaut dans le texte édité par BEVERIDGE = PG).

[99] Texte [*ut supra* n. 91] et traduction JOANNOU quelque peu modifiée.

[100] *Ἐπεξήγησις* ... [*supra*, n. 44]: RHALLÈS-POTLÈS, IV, 33-34; PG 138, 501. Dans le texte on renvoie, par inadvertance, au canon 16 de Nicée II (septième concile oecuménique).

[101] DARROUZÈS, 71.

αὐτὸς ἑαυτὸν τοῦ ἀρχιερατικοῦ ἀποστερήσας βαθμοῦ, οὐκέτι πρὸς τὸ πρότερον, ὅπερ διὰ τῶν ἔργων ἠθέτησεν, ἀξίωμα ἐπαναστρέφειν)[102], un traitement au moins analogue ne serait que bien mérité pour ceux qui abandonnent leur charge sans raison pareille. Or, nos canonistes n'ont pas eu recours à cet argument. Peut-être ne voudraient-ils précisément pas reconnaître qu'il y ait des motifs non blâmables voire louables d'abandonner la charge épiscopale.

Mais Balsamon, sans employer cet argument, surtout sans mentionner le canon de Sainte-Sophie, ouvre pour une seule fois une petite brèche dans ce principe de refus de „tout motif louable de démission". Il est, paraît-il, toujours hanté par le souvenir de ce cas de démission de saint Grégoire de Nazianze, cas non blâmable par définition, qu'il ne peut pas introduire passablement dans son système. Or, dans cette *Ἑτέρα ἑρμηνεία* qu'il ajoute en annexe de son commentaire sur le canon 16 du Premier-Second, il assimile la retraite de saint Grégoire à un choix de la vie monastique, *choix louable en soi* - pour en conclure que c'est probablement à cette sorte de παραίτησις que se réfère le canon 16, lorsqu'il paraît accepter la possibilité légitime d'une démission épiscopale: *Εἰ δὲ παραιτεῖσθαι θέλεις ἐπισκόπους δι' ἀποκά-ρσεως καὶ διὰ τοῦ ἐπιλέξασθαι διαγωγὴν μοναδικὴν, καθὼς καὶ ὁ μέγας Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ἐποίησε, καὶ περὶ τοιούτων παραιτήσεων λέγεις τὸν κανόνα τοῦτον διαλαμβάνειν, συντίθεμαι καὶ αὐτός*[103]. Balsamon est assez conséquent avec ces idées dans son commentaire sur le canon de Sainte-Sophie lui-même: en effet, il évite attentivement de déclarer un évêque qui ait fait profession monastique explicitement déchu du sacerdoce; il préfère employer ici des formules plus prudentes, telles que: „exclu du magistère", „de l'autorité pastorale" (*μὴ ἐνεργεῖν διδασκαλικόν τι καὶ ... ἐπιχειρεῖν ἄλλους ποιμαίνειν*), „ne pas exercer des fonctions pontificales" (*μὴ παραχωρεῖσθαι ἀρχιερατικόν τι ἐνεργεῖν, ὅτι αὐτὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἀποκάρσεως ἐκ τούτου ἀπεξένωσεν* ... cf. *ἐζητήθη δὲ εἰ ... δύναταί τι ἐνεργεῖν ἐπισκοπικόν*)[104]. En tout état de cause, les canonistes regardent généralement ce cas-là avec beaucoup plus de souplesse que celui de la démission proprement dite: il serait plutôt l'équivalent d'une suspense à vie, non pas celui d'une déposition. [Un incident de jurisprudence patriarcale, quelque peu analogue à celui de Théodule de Macrè, au tournant entre les patriarcats de Luc Chrysobergès et de Michel d'Anchialos, est rapporté par Balsamon: „Nicolas Mouzalon, évêque d'Amycles [simple coïncidence de nom avec le patriarche homonyme], fait moine malgré lui demande à être rétabli dans sa dignité épiscopale. Le patriarche Luc repousse sa requête, parce qu'il s'est présenté au synode en habits épiscopaux, et s'est ainsi fait justice lui-même sans attendre le jugement du synode. Après la mort du patriarche Luc, le nouveau patriarche Michel rétablit Nicolas dans

---

[102] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/2, 484-485; RHALLÈS-POTLÈS, II, 707-708; PG 137, 1088-1089 (commentaires byzantins: ibid., 708-710; 1089-1092).

[103] RHALLÈS-POTLÈS, I, 700; PG 137, 1076.

[104] RHALLÈS-POTLÈS, II, 709; PG 137, 1089.

sa dignité; il déclare qu'au contraire, s'il l'avait vu en habits de moine, il ne le rétablirait pas, comme ayant accepté le fait accompli" (*Regestes* N. 1096, 1137)]"[105].

(e) A cette production canonique „officielle" on peut joindre une série de scolies, éditées ou inédites, que l'on repère dans des manuscrits byzantins, et qui plaident pour ou contre le „droit de démission". Le P. Darrouzès en a donné une petite liste; elles datent du Xe au XIIIe siècle: „L'opinion ne cesse jamais de se préoccuper du problème"[106].

(f) *La pratique.*

Or, un de ces scoliastes, dans le *Vallicellianus* gr. F. 10, déplore déjà au Xe siècle „la fréquence des démissions en son temps"[107]. Nous avons vu qu'une pratique constante de démissions, qui aurait même formé un „droit coutumier", est attestée et avouée par Balsamon lui-même, même s'il n'accepte pas la canonicité d'application de ce droit: *ὅτι ταῦτα ... οὐκ οἶδ' ὅπως παραβλέπονται. Πολλοὶ μὲν γὰρ καὶ τὰς ὁπωςδήποτε γινομένας παρὰ τῶν ἐπισκόπων παραιτήσεις δεκτέας εἶναι θέλουσι ... Οἱ δὲ λέγοντες ὀφείλειν ὡς κανόνα τὴν περὶ τῶν παραιτήσεων μακρὰν συνήθειαν κρατεῖν οὐ καλῶς λέγουσι μακρὰ γὰρ συνήθεια ἄγραφος οὐ κρατεῖ ἔνθα ἐγγράφῳ νόμῳ ἢ κανόνι ἐναντιοῦται*[108]. Des exemples en sont mentionnés dans les traités des canonistes byzantins; naturellement ce sont plutôt des canonistes qui plaident pour le „droit de démission" et qui cherchent à trouver des précédents. Nicétas d'Ancyre cite des cas plus ou moins récents, ceux d'Étienne de Nicomédie, de Nicéphore de Nicée, d'un Épiphane de Chypre (non pas saint Épiphane, le Père de l'Église), de Jean de Sardes, de Démétrios de Sébaste, enfin d'Hilarion de Mesembria, „qui avait quitté son siège irrégulièrement, et puis de l'endroit où il s'était réfugié, hors de son diocèse, avait envoyé sa démission. Malgré cette irrégularité, le patriarche accepta la démission et procéda au remplacement"[109]. Des chercheurs modernes, C. Rhallès[110], A. Christophilopoulos[111], en ont dressé des listes, où je ne reviendrai pas; J. Darrouzès y a contribué aussi[112]. Ce sont surtout des cas bien connus de démission, volontaire ou forcée, de patriarches. Il y a des cas anciens, où la terminologie des historiens, qui n'est nécessaire-

---

[105] Balsamon, commentaire sur le canon 3 d'Ancyre: RHALLÈS-POTLÈS, III, 27; PG 137, 1129-1132. IDEM, commentaire sur le canon 50 (59) / 54 de Carthage: RHALLÈS-POTLÈS, III, 427-428; PG 137, 196-197.

[106] DARROUZÈS, 258-259 n. 3.

[107] DARROUZÈS, ibid.

[108] Commentaire sur le canon 16 du concile Premier-Second (ἑτέρα ἑρμηνεία): RHALLÈS-POTLÈS, II, 699-700; PG 137, 1076 [voir *supra*, n. 69, 73, 97].

[109] Nicétas d'Ancyre: DARROUZÉS, 250-256. Cf. le commentaire de DARROUZÈS, 52.

[110] Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων ... [cf. *supra*, n. 4].

[111] *Supra* [n. 5], 40-41.

[112] DARROUZÈS, 257 n. 5; il s'agit surtout de cas de patriarches qui aient démissionné, repertoriés d'après les *Regestes*.

ment pas la nôtre, ne nous permet pas de comprendre s'il s'agit vraiment de renoncer aussi à la dignité épiscopale, à savoir aux ordres, ou bien seulement „au siège" (*potestas regiminis*); les termes *ἱερατεία, ἱερωσύνη* dans le contexte pourraient avoir l'un ou l'autre sens. C'est, par exemple, le cas du patriarche saint Germain Ier (715-730): *ἀπετάξατο τὴν ἀρχιερωσύνην* (Théophane)[113], *παρῃτεῖτο καὶ τὴν ἱερωσύνην ἀπέβαλε* (Nicéphore)[114]; les deux historiens ecclésiastiques iconophiles par excellence sauraient-ils regarder le saint patriarche, héros de la lutte contre les iconoclastes, comme volontairement déchu du sacerdoce? Un cas de terminologie ambiguë analogue est celui de le démission du patriarche Antoine III le Studite (973-978): les historiens (Scylizès = Cédrènos) emploient le terme *ἀποταξάμενος τῇ ἱερατείᾳ*[115], mais ni la lettre qui est à l'origine de la démission offerte par le patriarche à l'empereur[116], ni le traité sur la démission de Nicétas d'Ancyre, qui en fait une mention élogieuse (*[ὁ νέος μέγας Ἀντώνιος] ... χαίρειν ἐάσας ... θρόνους καὶ προεδρίας... μεγαλοψυχῶς μετετάξατο*)[117], ne nous permettent d'y entrevoir une renonciation au sacerdoce [*Regestes* N. 798a, 799b][118]. Qui plus est Antoine plaide pour le droit de démission: „il n'est pas convaincu", dit-il, „qu'il soit défendu de démissioner, malgré la remontrance de l'empereur qui en juge autrement et en a fait la démonstration par les lois ecclésiastiques et l'histoire"[119]; le débat sur le „droit de démission" avait déjà commencé ...

Nous n'avons donc pas, paraît-il, d'exemple certain de renonciation explicite d'un patriarche au sacerdoce avant celle de Jean V l'Oxite d'Antioche. En revan-

---

[113] *Chronographie*, éd. C. DE BOOR, Leipzig 1883, 409 = 629-630 (Bonn). Cf. *infra*, n. 124.

[114] *Breviarium* (Ἱστορία σύντομος), éd. C. DE BOOR, Leipzig 1880, 58

[115] Scylitzès, éd. J. THURN, Berlin-New York 1973, 328 = Cédrènos, II, 434 (Bonn).

[116] J. DARROUZÈS, Épistoliers byzantins du X[e] siècle [= Archives de l'Orient Chrétien 6], Paris 1960, 343-346 (introduction: 62-63).

[117] DARROUZÈS, Documents inédits ..., 254; cf. πρύμναν κρουσάμενος πρὸς τὴν φίλην αὖθις ἀπραγμοσύνην μεγαλοψυχῶς μετετάξατο, où l'auteur reprend le thème de φίλη ἡσυχία, puisé dans la lettre même d'Antoine (éd. DARROUZÈS, Épistoliers byzantins ..., 346: τῇ ἀπραγμοσύνην σχολάζειν ... Ἐπανάγαγε οὖν αὖθις πρὸς τὴν ἀρχαίαν καὶ φιλίαν ...). C'est un lieu commun de cette littérature depuis saint Grégoire de Nazianze (et d'après son exemple).

[118] Sur les données historiques voir, en plus des numéros des *Regestes*, DARROUZÈS, Documents inédits ..., 254-255 n. 3.

[119] Ἐγώ, κοσμοπόθητε αὐτοκράτορ, οὐκ ᾠμην ἁμάρτημα εἶναι, οὐδὲ νῦν οἶομαι - οὐκ οἶδα εἰ συνετῶς - , τὸ γνῶναι φιλονεικεῖν τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν καὶ τὴν ὑποχώρησιν μᾶλλον τῆς παρρησίας ἀσπάζεσθαι ... Ἀλλ' ἐπεὶ τοῦτο τῇ βασιλείᾳ, τῇ ἀληθείᾳ δὲ μᾶλλον, ἄλλως ἐκρίθη καὶ φιλευσεβῶς διεγνώσθη καὶ ἔδοξεν, ἔδει πάντως ... ἀσυλλογίστως ... καὶ ἀναμφιλέκτως τῇ αὐτοῦ συμβουλίᾳ καὶ σοφωτάτῃ παραινέσει καθυποκύψαι, ἐκκλησιαστικοῖς δηλαδὴ θεσμοῖς καὶ κανόσιν ἀκολουθοῦντι διά τε γραφικῶν ἀποδείξεων καὶ παλαιοτάτων ἱστοριῶν καὶ θείων τύπων καὶ συνηθείας ἀρχαίας παντοδαπῶς θεάρεστον τὸ σπουδαζόμενον ἀποδείξαντι ... (éd. DARROUZÈS, Épistoliers byzantins ..., 344-345; cf. la note de l'éditeur, ibid., 345 n. 1). Comme le texte est loin d'être clair, la citation dans mon exposé est faite d'après le résumé qu'en donne le P. DARROUZÈS dans le N. 798a des *Regestes*.

che, nous avons des cas très explicites de renonciation au seul siège patriarcal, mais non à la dignité épiscopale:

1. Martyrius d'Antioche (Ve siècle): *ἐπ' ἐκκλησίας τῇ ἐπισκοπῇ ἀπετάξατο εἰπών κλήρῳ ἀνυποτάκτῳ καὶ λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἐκκλησίᾳ ἐρρυπωμένῃ ἀποτάτ-τομαι, φυλάττων ἑαυτῷ τὸ ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης* (Théophane)[120].

2. Pyrrhus de Constantinople (638-641, 654): *παρῃτήσατο* (a. 641); *τῆς ἱερωσύνης μὴ ἀφιστάμενος λαῷ ἀπειθεῖ* (Nicéphore)[121]. Le témoignage doit être exact d'autant plus que l'historien orthodoxe serait ici mal disposé envers un patriarche „hérétique" (monothélète) et sa qualité épiscopale [*Regestes* N. 297][122]. La mention est importante aussi pour la raison qu'elle comporte l'information que Pyrrhus, lors de sa démission, avait aussi „déposé l'*ômophorion*": *καὶ τὸ περικείμενον αὐτῷ ὠμόφορον περιελὼν τῇ ἱερᾷ ἀποτίθεται τραπέζῃ*[123]. Or, cela nous permet de constater que la déposition de l'*ômophorion*, attestée aussi dans des cas qui ne sont pas si explicites, en l'occurence dans le cas de Germain Ier (*ἐπιδοὺς τὸ ὠμοφόριον*: Théophane)[124], ne marque pas nécessairement la renonciation à la dignité épiscopale: l'*ômophorion* était alors plutôt un symbole de pouvoir et d'autorité, de fonction analogue mais non identique au *pallium* romain, que l'ornement distinctif par excellence de l'ordre épiscopal qu' il est aujourd'hui.

3. Nicolas Ier le Mystique, patriarche de Constantinople (901-907, 912-925). C'est de loin le cas le plus important, le plus bien documenté aussi, de démission patriarcale avant les discussions des XIe et XIIe siècles. Nous disposons de trois „écrits d'abdication" de Nicolas en 907 [*Regestes* N. 603-605, anciens N. 612-614][125]; à l'origine se trouve la fameuse affaire de la tétragamie de l'empereur Léon

---

[120] Théophane (éd. DE BOOR), 113 = 176 (Bonn).

[121] Nicéphore (éd. DE BOOR), 31.

[122] Il devait, d'ailleurs, reprendre possession de son siège en 654 pour quelques mois, jusqu' à sa mort, le 1er juin 654.

[123] Nicéphore [*supra*, n. 121].

[124] Théophane [*supra*, n. 113].

[125] Textes: a) *Regestes* N. 603 [612] (copie littéraire): *Vita Euthymii*, éd. DE BOOR, Berlin 1888, 49 = éd. P. KARLIN-HAYTER [= Bibliothèque de Byzantion 3], Bruxelles 1970, 93; L.G. WESTERINK, Nicholas I Patriarch of Constantinople, Miscellaneous Writings [= CFHB 20], Washington D.C. 1981, 18 (N. 194 I). Idem (copie juridique): S. LAMBROS, Die Abdankungsurkunde des Patriarchen Nikolaos Mystikos, BZ 1 (1892), (551-554) 553; A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Varia graeca sacra, Saint-Pétersbourg 1909, 258 = I. OUDOT, Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta [= Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione Canonica Orientale. Fonti, serie II, fasc. 3], Vatican 1941, 6-8; WESTERINK, 18-19 (N. 194 II). b) *Regestes* N. 604 [613]: *Vita Euthymii*, éd. DE BOOR, 50 = éd. P. KARLIN-HAYTER, 93; WESTERINK, 20 (N. 195). c) *Regestes* N. 605 [614]: *Vita Euthymii*, éd. DE BOOR, 52-53 = éd. P. KARLIN-HAYTER, 99; WESTERINK, 20 (N. 196).

VI. Or, le patriarche „quitte son trône et se retire dans la vie privée, sans cependant renoncer à l'épiscopat ni au droit d'en exercer tous les actes ... vu que les saints canons déposent ... et réduisent au rang laïque tous ceux qui renient l'ordre sacré auquel ils ont été agrégés"[126]: *τὸν θρόνον παραιτοῦμαι ... μὴ τῆς θείας ἐξιστάμενος (ἀρχ)ιερωσύνης, μηδὲ τοῦ ἐπιτελεῖν πάντα ὅσα ἐνεργεῖν οἶδεν ἀρχιερωσύνη, ἐν ᾧ ἂν τόπῳ τὴν ταπεινὴν ἡμῶν παρελκύσωμεν ζωήν, εἰδότες ἀκίνδυνον οὐκ ὂν τὸ τὴν θείαν, ὥσπερ ἀπαρεσκόμενον αὐτῇ, ἀποπέμπεσθαι χάριν· ἄλλως τε δὲ καὶ τοῦ ἱεροῦ κανόνος τοὺς ἐξομοσαμένους τὴν ἐν ᾗ ἐτάχθησαν ἱερὰν λειτουργίαν ... ἀπαραιτήτως καὶ συγγνώμης ἁπάσης χωρὶς καθαιροῦντος καὶ εἰς τὴν τῶν λαϊκῶν ἀπορρίπτοντος χώραν ... τὰ δὲ τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ τῶν ταύτης ἐνεργειῶν, ἵλεω Θεοῦ ὑπάρχοντος, διὰ βίου ἀναδεχόμενος*[127]. A propos de l'affaire de la démission de Nicolas le Mystique nous disposons déjà d'une considérable littérature byzantine (dont un discours d'Arathas de Césarée)[128] et moderne[129], et nous n'allons pas reprendre cette question. Les textes de démission de Nicolas sont les plus explicites qui nous soient parvenus d'une démission sans renonciation à la dignité épiscopale, tout comme ceux de la démission de Jean l'Oxite le sont, au contraire, quant à la „double" renonciation, au siège et à la dignité épiscopale.

C'est après l'exemple de Jean l'Oxite et les débats des XIe et XIIe siècles que nous disposons de vrais exemples de démission qui comprenne explicitement la „double" renonciation: pour le XIIe siècle (1189) on cite le cas de Théodore Kritopoulos, métropolite d'Héraclée; sa lettre de démission est un document très explicite, d'une remarquable force d'expression, qui est entré dans les collections canoniques, en tant que modèle de ce type de lettre[130]. Un important exemple tardif

---

[126] Version „juridique" du premier document de démission [*supra*, n. 125]: PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, 258 = OUDOT, 6-8 (cf. KARLIN-HAYTER, 93). Le résumé français est celui des *Regestes* N. 603 [612] (V. GRUMEL-J. DARROUZÈS).

[127] Éd. KARLIN-HAYTER, 93.

[128] Éd. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS [*supra*, n. 125], 260-266. C'est la réponse au traité de Nicolas lui-même sur ce sujet: Νικολάου πατριάρχου, τὰ κατ' αὐτὸν καὶ τοὺς τότε ἀρχιερεῖς διὰ τὴν τετραγαμίαν (éd. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, ibid., 255-259 = OUDOT, 2-116).

[129] Voir un choix de littérature dans les numéros des *Regestes*. Il n'est pas lieu de reprendre ici la bibliographie très abondante sur la question de la tétragamie de Léon VI et ses effets, et sur les patriarcats de Nicolas et d'Euthyme (907-912), son successeur après sa démission et dès lors adversaire, et sur leur rôle respectif.

[130] Τόμος ἐξιτήριος ἤτοι παραίτησις τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἡρακλείας κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Κριτοπούλου: J. LEUNCLAVIUS, Ius graecoromanum, I, Francfort-sur-le-Main 1596, 424-426 = PG 119, 1129-1132; I. HABERT, *Ἀρχιερατικόν*. Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae, Paris 1643, 721-723. La date (mois de février, année du monde 6697) nous est donnée par la tradition manuscrite: cod. Guelferbytanus 663 Helmst. f. 66^{r-v} (modèle de l'éd. LEUNCLAVIUS) [voir *infra*, n. 145]. Article *ad hoc*: P. JOACHIM IBÈRITÈS, Παραίτησις τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἡρακλείας κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Κριτοπούλου, Grègorios ho Palamas, 1 (1970) 350 s.; deux longues, et assez bonnes, *observationes* de l'éditeur „ad libellum renuntiationis episcopi" accompagnent le texte dans l'éd. HABERT, 714-729 [voir aussi *infra*, n. 146].

(1302) de cette „double" renonciation, au siège et au sacerdoce, est celui du patriarche de Constantinople Jean XII Kosmas (1294-1303): *παραιτοῦμαι γὰρ τὸν πατριαρχικὸν θρόνον· ὡς ἂν δὲ καὶ μὴ πρόφασις εἰς τὸ ἑξῆς δόξῳ σκανδάλου, σὺν αὐτῷ καὶ τὴν ἐμὴν παραιτοῦμαι ἱερωσύνην, τὸ μέγα ὄντως ἐμοὶ χρῆμα καὶ τοῦ παντὸς ἀντάξιον*; le patriarche signe déjà: „Jean le moine, antérieurement patriarche de Constantinople" (*Ἰωάννης μοναχὸς ὁ χρηματίσας πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως*) et cesse d'exercer des fonctions pontificales: *καὶ αὐτὰ τὰ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀπαμφιε-σάμενος, ἀφησύχαζε* ... (Pachymère)[131]. Ce qui est important ici c'est que Jean ne considère décidément pas que la démission devrait nécessairement comporter aussi la renonciation à l'ordre épiscopal; s'il le fait, c'est seulement „pour qu'on ne pense pas qu'il puisse créer du scandale à l'avenir" (*ὡς ἂν δὲ καὶ μὴ πρόφασις εἰς τὸ ἑξῆς δόξῳ σκανδάλου*): toujours cette préoccupation pour que la démission soit définitive et ne crée pas plus tard de revendications éventuelles ou de problèmes de canonicité. Or, malgré tout cela, la démission de Jean XII était feinte, en tout cas elle ne fut pas acceptée [*Regestes* N. 1583-1585][132]. Mais nous avons aussi, de la même époque, le cas exactement contraire: le patriarche de Constantinople Grégoire II dit „de Chypre" (1283-1289) démissionne, sous réserve explicite du sacerdoce, à savoir de la dignité épiscopale, „car il n'a rien fait qui puisse l'en priver, son geste d'abdication n'ayant d'autre raison que de procurer la paix" (*παραίτησιν ποιοῦμαι τοῦ θρόνου τοῦ πατριαρχικοῦ καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πατριαρχικῆς καὶ τοῦ ἀξιώματος, οὐ μέντοι γε καὶ τῆς ἱερωσύνης, ἐπεὶ ταύτην, ἐλεοῦντός με τοῦ Θεοῦ, φυλάξω ἐμαυτοῦ διὰ βίου παντός, ὅτι καὶ διὰ μόνην τῶν πολλῶν εἰρήνην καὶ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν αὐτῶν ἕνωσιν ποιοῦμαι τὴν τοιαύτην παραίτησιν, οὐ μὴν ὅτι ἐμαυτῷ σύνοιδά τι πράξαντι ἀπεῖργον τῆς ἱερωσύνης ἐμέ* ...) [*Regestes* N. 1517][133]. Or, dit Pachymère, par son acte de démission Grégoire laissait penser qu'il avait l'intention de remonter un jour sur le trône; il n'avait même pas, dit-il, signé l'acte par la formule usuelle *ὁ χρηματίσας πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως* - cette formule que nous avons rencontrée dans l'acte de démission de Jean XII[134] . Lors de la mort de Grégoire, deux ans plus tard (1291), l'empereur insiste que le défunt est déchu des ordres par sa démission, et n'a pas droit à des funerailles épiscopales: *τὸ δ' ὡς ἀρχιερέα [θάπτειν], ὥσπερ δὴ κἀκεῖνος ᾤετο τὴν ἱερωσύνην παρακατέχων, συχνοὺς ὁ κρατῶν ἀποστέλλων*

---

[131] Georges Pachymère, II, 342-343 (Bonn); voir le récit ibid., 337-343.

[132] Voir la critique dans le numéro 1583 des *Regestes* (V. LAURENT). Pachymère, II, 343, 347-353. Le patriarche Jean XII devait démissionner finalement un peu plus tard, l'année prochaine 1303 [*Regestes* N. 1587]; il signe sa lettre de démission: „ l'abbé Jean" (ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης) - Jean XII avait été, avant sa nomination au patriarcat, higoumène du monastère de Pammakaristos: Pachymère, II, 379-382.

[133] Pachymère, II, 130-131 (Bonn).

[134] Ibid., 131-132. Voir la critique du P. LAURENT dans le N. 1517 des *Regestes* (cf. aussi le N. 1518: Pachymère, 132-133).

ἀπέλεγε καὶ τῇ αὐτανεψιᾷ ἐπέσκηπτεν ἐπιτάττων, ἥ τις ἦν Ῥαούλαινα, μή τι τοιοῦτον ἐπιτελεῖν· ὃ δὴ καὶ γίνεται[135].

Un patriarche qui renonce à son sacerdoce dont la démission n'est pas acceptée, un patriarche qui conserve son sacerdoce et qui est censé en être déchu - une doctrine, une discipline et une pratique flexibles selon le cas. Ce n'est donc pas curieux que, dans cette période aussi, la plupart des démissions patriarcales sont de contenu ambigu. Nous avons vu que c'est le cas de la démission finale de Nicolas IV Mouzalon (mais que l'on regardait déjà comme „déposé", puis „excommunié"). C'est surtout le cas de la démission du patriarche Athanase (1289 -1293), précisément entre les patriarcats de Grégoire II et de Jean XII. La lettre de démission porte la formule de signature *ὁ χρηματίσας* ..., mais autrement elle est un monument d'ambiguïté délibérée, ce que le grand adversaire d'Athanase, l'historien Pachymère, ne manque pas d'analyser dans deux bonnes pages de critique stylistique[136]. Athanase renonce „à l'épiscopat d'un peuple pareil" (*διὰ τοῦτο παραιτούμεθα καὶ ἡμεῖς αὐτοὺς μετὰ τῆς ἀρχιερωσύνης*) : *οὐ θρόνον καὶ τιμὴν παραιτεῖται, ἀλλὰ λαὸν ἄτακτον καὶ ἀπειθῆ· πότερον δέ, τὸν λαὸν συνάμα τῇ ἀρχιερωσύνῃ παραιτεῖται, ὡς παραιτεῖσθαι δὴ καὶ ἀμφοτέρους, ἢ λαὸν παραιτεῖται μετὰ τῆς ἐνούσης αὐτῷ ἀρχιερατικῆς ἰσχύος καὶ καταστάσεως* ... (Pachymère)[137]. D'ailleurs il avait déjà auparavant déclaré qu'il estimait anticanonique de donner sa démission: *τὴν γὰρ παραίτησιν λογίζομαι ἀκανόνιστον, καὶ αὕτη μου ἡ διάκρισις*; particulièrement il ne voyait aucune raison qui lui empêche le sacerdoce: *εἰ καὶ ἁμαρτωλός εἰμι, ἀλλὰ πρακτικῶς οὐκ ἐπίσταμαί τι ἀπεῖργον κατὰ κανόνας ἱερωσύνης*[138]. Une deuxième lettre de démission, considérée comme plus satisfaisante[139], n'est pas beaucoup plus claire sur ce point[140] [*Regestes* N. 1554-1557]. En tout cas Athanase reviendra sur le siège patriarcal une seconde fois (1303-1309); il démissionnera, par une lettre où la question n'est même pas posée [*Regestes* N. 1666][141] .

---

[135] Pachymère, II, 152. CHRISTOPHILOPOULOS, 40 n. 4.

[136] Texte: Pachymère, II, 175-176; critique: ibid., 176-178. Le P. LAURENT [*Regestes* N. 1556] pense que, même dans la formule de signature ὁ χρηματίσας: Ἀθανάσιος ὁ χρηματίσας ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης, οἰκουμενικὸς πατριάρχης, l'omission de καὶ avant οἰκουμενικὸς πατριάρχης n'est pas accidentelle; Athanase voudrait-il insinuer que, malgré sa renonciation au siège archiépiscopal de Constantinople, il garde toujours en puissance la dignité patriarcale?

[137] Pachymère, II, 176-177.

[138] Ibid., 173-175 [*Regestes* N.1554]. Cf.: κἂν αὐτὴν ἐγχαράξω μου τὴν παραίτησιν.

[139] Sur la tradition de ce texte voir *Regestes* N. 1557.

[140] Οὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῷ, χάριτι Χριστοῦ, ἀργίας τι ἔγκλημα. Voir la critique dans le N. 1557 des *Regestes* (V. LAURENT).

[141] Sur la tradition de ce texte voir le numéro des *Regestes*. En dernier lieu: A. M. TALBOT, The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople [= CFHB 7], Washington D.C. 1975, N. 112.

Une fluctuation donc importante dans la pratique, où l'élément personnel ou circonstanciel a un rôle considérable dans un climat de doctrine et de discipline canoniques mal formulées et mal défendues. Le P.V. Laurent a voulu avancer, sans beaucoup y insister, une règle qui régisse ces différents cas: renoncer aussi à la dignité épiscopale, ce serait *ce que faisait tout évêque démissionnaire sorti du milieu monastique*[142]; je trouve cette théorie très intéressante, mais elle reste à prouver, faute d'un échantillon suffisant d'exemples, de l'un et de l'autre cas.

C'est un an après la première démission discutée d'Athanase, en 1294, que se produisit le cas le plus important de démission épiscopale dans l'Occident latin: l'élection et l'abdication du pape saint Célestin V (août-décembre 1294), qui est mort deux années plus tard, le 19 mai 1296. Son histoire devait exciter une certaine discussion sur le droit de l'abdication pontificale. Dans les années suivantes le pape „démissionnaire" fut canonisé (le 5 mai 1313); presque en même temps, Dante a placé dans *l'Enfer* celui *che fece per viltà il gran rifiuto* (*Inf.* III, 60). Un exemple encore de cette double réaction de la conscience ecclésiastique à l'égard de la démission. A la fin du dernier siècle, le poète grec moderne Constantin Cavafy reprendra ce sujet, dans un poème où il fait l'éloge de lui qui a dit „le grand Non"; le titre en est précisément, en italien: *Che fece ... il gran rifiuto*; les mots *per viltà* (ou *per viltate*) ont été délibérément omis.

(g) *Les formulaires de démission.*

Nous venons de voir qu'il y a un certain nombre de lettres de démission de l'époque byzantine qui nous soient parvenues: une pratique s'est progressivement fixée quant à la teneur et à la forme diplomatique de ces lettres; la formule de signature: *ὁ χρηματίσας ... (ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* ou *πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως)* a même acquis un caractère de nécessité juridique, plusieurs fois évoquée par les auteurs.

Dans les formulaires de lettres ecclésiastiques qui figurent dans des collections canoniques manuscrites a été insérée, en tant que modèle du genre, une des très rares lettres de démission d'un simple métropolite qui nous soient parvenues: celle de Théodore Kritopoulos, métropolite d'Héraclée au XIIe siècle. Nous avons déjà cité ce document (*τόμος ἐξιτήριος*), d'une importante rhétorique et d'un style passioné, *devotionis et humilitatis plenum*, dit Le Quien[143]; la démission, donnée afin

[142] Dans la critique du N. 1556 des *Regestes* [*supra*, n. 136].

[143] Oriens Christianus, I, 1115 (N. 36). C'est d'après l'ordre des titulaires d'Héraclée dans la liste épiscopale de LE QUIEN (qui pourtant ne propose pas de date précise pour Théodore Krtopoulos) que J.-A.-B. MORTREUIL, Histoire du droit byzantin, III, Paris 1846, 395 et n. (c) avait placé ce prélat du XII[e] siècle „vers 1400".

que le métropolite puisse entrer dans la vie monastique, comporte aussi la renonciation à la dignité épiscopale et au sacerdoce d'une manière très explicite: *ὅθεν καὶ τὸν παρόντα ἐξιτήριον τόμον ἐκθέμενος, οὐκ ἀναγκαστικῶς ἀλλὰ ἑκουσίως, οὐκ ἀμελετήτως ἀλλὰ μετὰ σχολῆς ..., ἄλλων φημὶ ἔστω τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀναφαίρετον ... καὶ ἄλλων οἱ ἐνθρονισμοὶ ἀμετάθετοι ..., ἐμοὶ δὲ ζητείσθω ὑποταγὴ καὶ τρίχινον ῥάκος καὶ τὸ τῆς μετανοίας δάκρυον ἀποπλῦνόν μου τὰ πεπραγμένα· παραιτοῦμαι δὲ καὶ τὸν θρόνον καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ἱερωσύνην ... οὐκ ἔτι γὰρ εἰμὶ ποιμήν ..., ἀλλὰ ποίμνιον ἤδη καὶ τέκνον ...*[144].

C'est par l'intermédiaire de certaines collections canoniques manuscrites (en l'occurence celle du manuscrit *Guelferbytanus Helmst.* 663)[145] que ce texte a été placé en tête d'un formulaire de lettres ecclésiastiques dans le célèbre *Ius Graeco-romanum* de J. Löwenklau (Leunclavius), Francfort-sur-le-Main 1596, reproduit dans la PG 119[146]. La présence d'un texte aussi explicite en tant que modèle de démission épiscopale dans des collections canoniques et dans la fameuse collection imprimée de Löwenklau (laquelle a eu un certain succès et une diffusion importante, quoique quelque peu tardive, en Orient)[147] a, paraît-il, contribué - parallèlement aux écrits des canonistes byzantins - à établir dans une partie de la doctrine et dans la conscience ecclésiastique orientale la „double" démission comme la forme „idéale" de démission canonique.

Or, même ce texte extrêmement explicite laisse à penser. Sans aucun doute s'agit-il d'une renonciation à la fois au siège et à la dignité épiscopale. Des tournures comme: „qu'il soit donné aux autres de jouir de l'inaliénabilité de l'ordre épiscopal ... que les intrônisations des autres soient perpétuelles" (*ἄλλων ἔστω τὸ τῆς*

---

[144] Éditions du texte: voir *supra*, n. 130.

[145] *Supra*, n. 130: O. von HEINEMANN, Die Handschriften der herzöglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. I. Die Helmstedter Handschriften, II, Wolfenbüttel 1886, (109-115) 110 (N. 663. 18); L. BURGMANN - M. Th. FÖGEN - A. SCHMINCK - D. SIMON, Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts, I [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 20], Francfort-sur-le-Main 1995, (112-116) 113, 371 (N. 90/326. 30). Pour la présence de notre texte dans d'autres collections canoniques manuscrites voir, pour l'instant, Repertorium ..., (134-) 137 (N. 110. 59: cod. Lesbiensis Μονῆς Λειμῶνος 7); cf. ibid., index, 462.

[146] *Supra*, n. 129; le reste du formulaire, ibid., (LEUNCLAVIUS) 426-441 = (PG) 1132-1160. En revanche notre texte n'a pas été reproduit dans l'éd. RHALLÈS-POTLÈS, parmi les modèles de lettres ecclésiastiques qu'elle emprunte au formulaire de LEUNCLAVIUS (ibid., V, 544-583). Nous venons de voir que le texte a été reproduit en 1643 dans l'*'Αρχιερατικὸν* d'HABERT [*supra*, n. 130], suivi de deux longues notes de l'éditeur; des formulaires de lettres ecclésiastiques y figurent aussi, mais dans des endroits dispersés (pp. 557-561, 570-581; en annexe est ajoutée l'*Ekthésis Néa*, le manuel de correspondance patriarcale du XIV[e] siècle); notre texte (pp. 721-723) avec le commentaire (pp. 724-729) sont publiés entre des „homeliae et epistolae pontificales heortasticae" extraites de la littérature patristique (pp. 715-718) et des „censurae pontificiae", lettres synodales de condamnation (pp. 730-726), et leurs commentaires respectifs.

[147] C.G. PITSAKIS, Johannes Leunclavius (1541-1594), Byzantiaka 15 (1995) 57-106; IDEM, Leunclavius Neo-Graecus, Rechtshistorisches Journal 13 (1994) 234-243.

ἀρχιερωσύνης ἀναφαίρετον ... καὶ ἄλλων οἱ ἐνθρονισμοὶ ἀμετάθετοι) ne sont dans le contexte que des figures de rhétorique pour dire: „moi je démissionne; que les autres, qui en sont dignes, gardent leur dignité épiscopale et leurs sièges". Mais à un autre niveau cela pourrait impliquer *qu'il existe vraiment en principe un caractère inaliénable dans le sacerdoce*; à rapprocher d'une référence, qui suit immédiatement après, au sacerdoce du Christ „prêtre pour l'éternité" (Hébr. 5.6, 7.17 d'après Ps. 109 [110]. 4) - sauf que seuls „les autres" seraient dignes de ce sacerdoce *in aeternum*: *οἳ κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Χριστοῦ ἱεράτευσαν, τοῦ ἀρχιερέως εἰς τὸν αἰῶνα*. Les adieux de Théodore Kritopoulos aux évêques, jusqu'ici ses collègues, „les participants de la table mystique" (*χαίρετε δὲ καὶ ὑμεῖς οἱ τῆς μυστικῆς παραστάται τραπέζης*), sont inspirés de Mat. 26,29 (Marc 14,25): „je ne boirai plus désormais avec vous du produit de cette vigne spirituelle ..., mais que je le boive avec vous, nouveau, dans le Royaume des cieux" (*ἀπάρτι γὰρ οὐ μὴ πίω μεθ' ὑμῶν ἐκ τῆς ἀμπέλου ταύτης τῆς νοητῆς ... ἀλλ' ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν πίω τοῦτο μεθ' ὑμῶν καινότερον*). Or, qu'est-ce ici que cette „table mystique"? de prime abord ce serait l'Eucharistie ou la communion des fidèles - mais l'évêque démissionnaire n'en est et n'en sera pas dépourvu! Alors, ce serait, paraît-il, précisément la faculté d'être ministre de l'Eucharistie, en l'occurence de célébrer l'Eucharistie en tant qu'évêque, et, par synecdoque, le sacerdoce (ou l'ordre épiscopal) lui-même: ce sont donc *cette faculté et cet ordre qu' il espère avoir conservés pour les retrouver un jour devant le sanctuaire céleste et pour y concélébrer la liturgie*. Il se trouverait donc, de sa propre conscience, dans l'état plutôt d'un évêque suspens à vie que déchu vraiment du sacerdoce. Nous avons vu que c'était peut-être aussi l'opinion des canonistes à propos des évêques qui se retirent pour faire la profession monastique - et c'est dans un cas analogue que nous nous trouvons ici.

Nous venons de signaler que les écrits des canonistes „officiels" byzantins, ainsi que certains exemples de la pratique, dont la lettre de démission de Théodore Kritopoulos qui a trouvé place dans des collections canoniques en tant que modèle de démission épiscopale, ont fini par établir dans une partie de la conscience ecclésiastique orientale tardive une certaine conviction, qui a survécu bien après que les débats byzantins sur cette question avaient été oubliés. C'est l'idée que, pour ce qui est de *l'acribie* canonique et indépendamment des déviations dictées par les nécessités de la vie ecclésiastique courante, la démission épiscopale canoniquement „idéale" ou „impeccable" devrait comprendre aussi dans tous les cas la renonciation au sacerdoce. Mais est-ce que renoncer au sacerdoce c'est conforme à cette acribie canonique?

Le dernier canoniste important de la période byzantine fut Matthieu Blastarès; son manuel, le *Syntagma alphabétique* de 1335 (*Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον*), dans

l'original grec ou dans des traductions et adaptations, a eu une très vaste diffusion dans tout l'Orient orthodoxe, grec, slave, roumain et géorgien, et fut le véhicule de la survivance de la science canonique byzantine dans la période dite „post-byzantine"[148]. Blastarès, dans un chapitre ad hoc de son oeuvre (*Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων*: E, 28; cf. Π, 3)[149], reprend les opinions des canonistes „officiels", d'une manière définitive voire absolue. Il cite les canons de saint Cyrille, de saint Pierre d'Alexandrie (mentionné par inadvertance comme canon de saint Denys d'Alexandrie)[150] et du concile Premier-Second, ainsi que la lettre du concile d'Éphèse. Ils indiqueraient, tous, qu'en principe la démission épiscopale n'est pas permise; si elle l'est, elle doit nécessairement comprendre aussi la renonciation au sacerdoce: on ne peut pas se débarasser des soucis et des dévoirs épiscopaux et retenir seulement les honneurs et le respect dus à la dignité épiscopale (*ἄγνωμον γὰρ τὸ μὲν μοχθηρὸν καὶ ἐπίπονον παραιτεῖσθαι ..., ὅσα δὲ τιμὴν φέρει καὶ σέβας παρακατέχειν καὶ οἰκειοῦσθαι, τὴν ῥαστώνην περὶ πλείονος τῆς τῶν ψυχῶν ἐπιμελείας πεποιημένον*). Mais, comme une renonciation arbitaire au sacerdoce est aussi interdite, on ne peut démissionner qu'en se déclarant en même temps indigne du sacerdoce; l'évêque démissionnaire est alors censé déchu des ordres, en vertu de cette confession (*Οὐ δεκτέον τοίνυν ἁπλῶς τὴν παραίτησιν, εἰ μὴ ἀνάξιόν τις ἑαυτὸν τῆς ἱερωσύνης ὁμολογήσει· τοῦτου δὲ ἀποδεδειγμένου, ἅμα τῇ παραιτήσει καὶ πάσης ἱερατικῆς ἀξίας ὁ παραιτούμενος ἐκπεσεῖται*). Le jugement du concile d'Éphèse n'est pas seulement une application exceptionnelle de l'économie, à l' encontre des canons, mais aussi une mesure tout à fait extraordinaire et inusitée (*ταῦτα δὲ οὐ κανονικῶς εἴρηται τοῖς ἁγίοις, ἀλλ' οἰκονομίᾳ χρησαμένοις καὶ ἀσυνήθει συγκαταβάσει, ὡς ὁ τὴν ἐπιστολὴν ἀκριβῶς μετιὼν σαφῶς εἴσεται*).

A la fin de la tradition canonique post-byzantine (XVIIIe siècle) cette attitude semble se renouveler. En effet, une nouvelle connaissance des écrits des canonistes byzantins (canonistes „officiels" du XIIe siècle et Matthieu Blastarès) dans des éditions imprimées occidentales modernes, une connaissance directe aussi d'une bonne collection de documents de la pratique byzantine, édités dans le *Ius Graeco-romanum* de Löwenklau, qui a eu, comme nous l'avons dit, un succès et une diffu-

---

[148] Éd. RHALLÈS-POTLÈS, VI (= PG 144, 959-1400; 145, 9-212). Sur l'auteur et l'oeuvre: BECK, Kirche ..., 786-787; S. TROIANOS, Οἱ πηγές ... [*supra*, n. 46], 166-168; N. VAN DER WAL - J.H.A. LOKIN [*supra*, n. 21], 117.

[149] RHALLÈS-POTLÈS, VI, 282-284; cf. ibid., 403.

[150] Ibid., 283. Ce sont les deux plus anciens recueils de canons individuels d'origine patristique, qui régulièrement se succèdent dans les collections canoniques à la tête du corpus „officiel" des canons des Pères grecs confirmés par le canon 2 du concile *in Trullo*: RHALLÈS-POTLÈS, IV, 1-13 (Denys) et 14-44 (Pierre); PG 138, 455-474 et 475-516; JOANNOU, II, 1-16 et 31-58 (sont intercalés les canons de saint Grégoire de Néocésarée). D'ailleurs il s'agit de deux archevêques d'Alexandrie de la période anté-constantinienne, de date assez voisine (247-265 et 300-311): MENEVISSOGLOU, 512-522.

sion importants, quoique quelque peu tardifs, en Orient (où figure, en tant que modèle de lettre de démission, celle de Théodore Kritopoulos) ont conduit à une „redécouverte" de l'opinion rigoriste des canonistes, regardée maintenant comme la quintessence de la doctrine „orthodoxe" en la matière. C'est ainsi que des canonistes grecs du XVIIIe siècle de mentalité aussi différente, comme le libéral évêque Théophile de Campanie et le conservateur jusqu'à la réaction saint Nicodème l'Hagiorite, y ont souscrit.

Théophile dans son *Nomikon* (ca. 1788), I. 137-138[151], reprend Blastarès, qui est d'ailleurs expressément nommé (*Καὶ ὁ Βλάσταρις λέγει ...*), pour ce qui est de la citation des canons et de leur interprétation (canons de saint Cyrille, de Pierre d'Alexandrie mentionné toujours comme Denys d'Alexandrie, du concile Premier-Second, lettre d'Éphèse; même une citation erronée du canon 29 de Chalcédoine est puisée dans Blastarès, par méprise)[152]; l'auteur ajoute même une citation du canon 2 de Sainte-Sophie. Mais il évite délibérément de répéter certaines des constructions les plus absolues de Blastarès.

Saint Nicodème l'Hagiorite est, au tournant du siècle (1800), l'auteur principal, quant à la partie théorique, du *Pédalion*[153], et il est généralement considéré comme l'inspirateur de l'entreprise et de son caractère. On sait que cette collection canonique privée, critiquée, parfois ignorée, estimée par ses contemporains, mais toujours dans la mesure qui lui est propre, a fini à tort par être recue plus tard, dans la conscience ecclésiastique, comme une codification de facto du droit canonique oriental, le *corpus iuris canonici* de l'Église orthodoxe. Qui plus est, dans l'opinion populaire, encouragée quelquefois par l'autorité ecclésiastique, elle est revêtue d'un prestige de texte „sacré" voire „inspiré". Cela vaut aussi, dans certains milieux, pour les interprétations et les préceptes de saint Nicodème, auxquels on attribue parfois une valeur normative canonique indépendante.

Or, saint Nicodème reprend toute la question de la démission épiscopale dans un long commentaire sur la *Lettre* du concile d'Éphèse[154]: il cite les canons que nous avons connus, des extraits patristiques, il insiste sur le cas de saint Grégoire de Nazianze, en confondant les données historiques, il cite surtout Zonaras, Balsa-

---

[151] Éd. D.S. GHINÈS, Thessalonique 1960, 29-30; éd. E. TAPEINOS-C. BASILEIADÈS, Constantinople 1887, 41-42.

[152] Il s'agit, paraît-il, du canon 29 de Chalcédoine, cité par Blastarès dans le même ch. E, 28 mais à propos d'un autre sujet, quelque peu apparenté: "Οτι οὐ δεῖ ἐπίσκοπον εἰς πρεσβυτέρου κατιέναι βαθμόν. Théophile répète aussi le renvoi erroné de Blastarès à Denys d'Alexandrie [*supra*, n. 150].

[153] Sur cette collection voir, en dernier lieu, Mgr Pavlos MENEVISSOGLOU, Ἡ κανονικὴ συλλογὴ Πηδάλιον, Χαριστεῖον Σεραφεὶμ Τίκα, Thessalonique 1984, 147-166. Cf. idem, Ἡ εἰσηγητικὴ ἔκθεσις τοῦ Δωροθέου Βουλησμᾶ περὶ τοῦ Πηδαλίου, Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης 2 (1991) 343-366; Μὴ ἐπισημανθεῖσαι προσθῆκαι τοῦ ἱερομονάχου Θεοδωρήτου ἐν Πηδαλίῳ, Klèronomia 21 (1989) 195-206. - Les renvois sont faits ici d'après l'éd. [7]Athènes 1970.

[154] Pédalion, 179-182.

mon et Blastarès. Leur conclusion est aussi la sienne: la seule raison acceptable de démissionner c'est la conscience d'un délit connu ou secret qui rend l'évêque indigne du sacerdoce; alors à la démission on doit toujours joindre une renonciation au sacerdoce (*Καὶ διὰ νὰ συμπεράνω τὸ πᾶν τῆς ὑποσημειώσεως ταύτης, καμμία ἄλλη αἰτία δὲν εἶναι οὔτε λέγεται εὔλογος εἰς τὸ νὰ παραιτήσῃ ὁ ἀρχιερεὺς τὴν ἐπαρχίαν του, ἔξω μόνον αὕτη, ἀνίσως δηλαδὴ πέσῃ εἰς ἐγκλήματα ἐμποδίζοντα τὴν ἀρχιερωσύνην, ἢ κρυπτὰ καὶ ἀνεξήλεγκτα καὶ μόνῳ τῷ πνευματικῷ πατρὶ ἐξομολογηθέντα, ἢ φανερὰ μὲν ὄντα, διὰ ταῦτα δὲ δὲν καθαιρεθῇ ἀπὸ τὴν σύνοδον· τότε γὰρ ἐλεγχόμενος ὁ ἀρχιερεὺς ὑπὸ τῆς οἰκείας συνειδήσεως εὐλόγως δύναται νὰ παραιτήσῃ καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην ἐν ταυτῷ, καὶ οὐδεὶς δύναται κωλύσαι αὐτόν· ὁ τοιοῦτος δὲ καὶ μοναχὸς γενέσθαι οὐ κωλύεται*). Il y revient dans ses commentaires sur les canons 3 de saint Cyrille (on doit toujours ajouter explicitement dans la lettre de démission qu'on démissionne pour ne pas avoir son indignité sur sa conscience: *προστιθέντες ἀεὶ εἰς τὸ τῆς παραιτήσεώς των γράμμα ὅτι ὑπὸ τῆς συνειδήσεώς των ἐλεγχόμενοι διὰ τὴν ἀναξιότητά των παραιτοῦν*)[155] et 2 de Sainte-Sophie[156], et occasionnellement dans d'autres commentaires (il y a partout des renvois mutuels)[157] . Dans le formulaire de lettres ecclésiastiques qui est placé à la fin du livre figure un modèle de lettre de démission (*τύπος κανονικῆς παραιτήσεως*); il s'agit naturellement d'une „double" renonciation explicite, au siège et à la dignité épiscopale, (*ἐκβάλλω ἐμαυτὸν τοῦ ἀρχιερατικοῦ ἀξιώματος, ὅπως διὰ τούτου τὸν θεῖον ἐπισπάσωμαι ἔλεον ... Τούτου χάριν κἀγὼ ὑπὸ τοῦ οἰκείου συνειδότος ἐλεγχόμενος καὶ κατακρινόμενος διὰ τὴν ἐμὴν ἀναξιότητα ... διὰ τῆς παρούσης μου παραιτήσεως παραιτοῦμαι ἐν ταυτῷ καὶ τὴν ἥνπερ ἔλαχον ἐπαρχίαν μου ταύτην, σὺν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξίαν, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ἐπισκοπῆς ὄνομα*); en plus de la référence générale à son „indignité" l'évêque devrait même mentionner expressément que les délits dont il se déclare coupable sont de ceux qui entraînent la peine de déposition: *Ἐπεὶ δ' ἐγώ, οἴμοι! ὁ ταπεινός ... ἀναξίως τοῦ τοιούτου πεπολίτευμαι ἐπαγγέλματος, καὶ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἐγκλήμασι τισι λάθρα περιπεσών, ὧν ἂν*

---

[155] Ibid., 690-691 et n. 2.

[156] Ibid., 364 et 364-366 n. 1.

[157] Cf. le commentaire sur le canon 16 du Premier-Second, où la possibilité, envisagée positivement par le canon, qu'un évêque „de son propre gré se démette de son évêché" (εἰ μὴ αὐτὸς ἑκὼν τὴν ἐπισκοπὴν παραιτήσεται) [*supra*, n. 91], est interprétée toujours dans le même esprit; la seule raison acceptable de démissionner serait la conscience d'une indignité sacerdotale, due à un délit canonique secret - de sorte que la démission, en soi, entraîne inévitablement la peine de déposition, donc la perte du sacerdoce: ἔξω μόνον ἂν θεληματικῶς ὁ ἐπίσκοπος παραιτήσῃ τὴν ἐπισκοπήν του (διά τινα κωλυτικὴν κρυπτὴν ἀφορμὴν δηλαδή, περὶ οὗ ὅρα τὴν ἐπιστολὴν τῆς Γ΄ Συνόδου) ... "Ορα δὲ ὅτι ὁ παρὼν κανὼν εἰπὼν ἀνωτέρω „ἔξω μόνον ἂν θεληματικῶς παραιτήσῃ ὁ ἐπίσκοπος τὴν ἐπισκοπήν του", παρακάτω, ὡσὰν νὰ ἐπιδιορθώνῃ τοῦτο, λέγει ὅτι διὰ ἐγκλήματα πρέπει νὰ ἐκβάλλεται ὁ ἐπίσκοπος ἀπὸ τὴν ἐπαρχίαν του, καὶ ὄχι ἁπλῶς μὲ θεληματικὴν παραίτησιν διὰ ῥαθυμίαν ἢ καὶ ἀπραγμοσύνην του, εἰμὴ διά τινα, ὡς εἴπομεν, κρυπτὴν καὶ κωλυτικὴν ἀφορμὴν (ibid., 359-360). A ce propos, le long commentaire du *Pédalion* sur la *Lettre* d'Éphèse [*supra*, n. 154] se termine par un renvoi supplémentaire aux commentaires sur les canons 9 de Nicée I et 26 du concile *in Trullo*.

ἐληλεγμένων τε καὶ πεφωραμένων, πάντως καθαίρεσιν ἂν ὑπέστην δικαίαν καὶ ἔννομον ...[158].

C'était trop tard pour envisager vraiment un retour à l'esprit des canonistes „classiques" du XIIe siècle, devant ce XIXe siècle naissant. Mais ce n'est pas exactement une question qui ait à voir avec l'esprit de l'époque. Une pratique de démissions plus ou moins „libres" avait déjà prévalu depuis des siècles.

On sait que le *Nomocanon* de Manuel Malaxos est le manuel de droit canonique par excellence de la période ottomane. Rédigé par son auteur en deux versions, l'une en grec savant (1561), l'autre en grec vulgaire (1562/1563), il a eu, dans cette seconde version, une diffusion vraiment exceptionnelle. Cette dernière nous a été transmise par quelque millier de manuscrits, en des dizaines ou des centaines de rédactions différantes qui ont découragé toute tentative d'édition critique. Le manuel de Malaxos a eu aussi une diffusion considérable dans d'autres pays orthodoxes, dans des versions en langue locale, dont *l'Întreptarea Legii* roumaine (1652)[159].

Blastarès est l'une des sources principales de Malaxos, qui ordinairement suit assez fidèlement ses opinions. Or, au sujet de la démission épiscopale Malaxos ignore complètement les constructions de Blastarès et des autres canonistes byzantins. Pour lui il y a tout simplement deux formes différentes de démission, l'une comprenant aussi la renonciation à la dignité épiscopale, l'autre sous réserve de la dignité; dans ce dernier cas on peut même employer l'évêque démissionnaire en tant qu'administrateur d'un autre diocèse vacant, ou même le nommer régulièrement évêque d'un autre diocèse: *Παραίτησις λέγεται ὁποῦ ἀφήνει ὁ ἀρχιερεὺς καὶ τὸν θρόνον καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην αὐτοῦ. Λέγεται καὶ παραίτησις ὁποῦ ἀφήνει μόνον τὸν θρόνον καὶ ἔχει τὴν ἀρχιερωσύνη, καὶ δίδεται πρὸς αὐτὸν ἕτερος θρόνον ἐξαρχικός, ἢ καὶ γίνεται γνήσιος ἀρχιερεὺς εἰς αὐτόν*[160]. Dans

---

[158] Ibid., 762.

[159] Sur le *Nomocanon* de Malaxos: K.E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, Die Handbücher des geistlichen Rechts aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft. I. Der Nomokanon des Manuel Malaxus, in: Kleine Schriften zur römischen und byzantinischen Rechtsgeschichte, I, Leipzig 1973, 15-37; C. DYOBOUNIÔTÈS, Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ, Athènes 1916, 60-61. Le texte de la version savante reste inédit à l'exception de quelques extraits; publication préliminaire: A. SIPHÔNIOU-KARAPA - M. TOURTOGLOU - S.TROIANOS, in: Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου 16-17 (1969-1970) 1-39; mais on est déjà en possession de manuscrits autographes de l'auteur. Éditions (non critiques) de la version en grec vulgaire: V. GRECU-G. CRONŢ, in: Îndreptarea Legii [= Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Romînesc Scris 7], Bucarest 1962, 635-929; D.S. GHINÈS - N. PANTAZOPOULOS, Νόμος (*Epetèris* du département de Droit de l'Université de Thessalonique), I (1982), Thessalonique 1985; L. SGOUTAS, in: Thémis 7 (1856) 165-246 (édition partielle).

[160] Éd. GHINÈS-PANTAZOPOULOS, 104 (ch. 62) = Îndreptarea Legii, 685 (ch. 31); cf. dans l'Îndreptarea Legii roumaine: ibid., 88-89 (gl. 31).

l'une des versions éditées, suit, en tant qu'exemple historique, le récit de la démission d'Eustathe de Pamphylie (lettre du concile d'Éphèse); on reproduit l'opinion des canonistes qu'il s'agit d'une mesure d'économie: *Τοῦτο δὲ οὐκ ἐγένετο κατὰ νόμους ἡ συγχώρησις, ἀλλὰ οἰκονομία καὶ ἔλεος*[161]. Mais dans l'autre version éditée l'exemple donné est celui de Martyrius d'Antioche, à savoir d'une démission sous réserve explicite, comme nous avons vu, du sacerdoce et de la dignité épiscopale: *τὸν ἀνυπότακτον κλῆρον καὶ τὸν ἀσεβῆ λαόν, ἐξ αὐτοῦ κάμνω παραίτησιν, τὸ δὲ ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης μου φυλάττω καθαρὸ καὶ ἀμόλυντο· ὥς δε ἔκαμε παραίτησιν τοῦ θρόνου, οὐχὶ τῆς ἀρχιερωσύνης*[162].

Il y avait déjà un siècle - trois siècles et demi avant la publication du *Pédalion* - qu'une nouvelle réalité, the *New Pattern*[163], s'était établie sur une vaste partie de l'Église d'Orient, celle qui s'était trouvée sous la domination ottomane: le patriarcat constantinopolitain avait assumé le rôle de pouvoir supranational à la fois religieux et civil pour tous les orthodoxes de l'Empire ottoman - ce qui entraîna aussi une satellisation *de facto* des autres anciens patriarcats orientaux qui se sont trouvés, tous, sous le même occupant. Une des conséquences les moins apparentes, mais très caractéristiques, de cette transformation, c'est une sorte de *fonctionnarisation* inévitable des structures ecclésiales, aux dépens de certains éléments d'ecclésiologie „classique". Que la „Grande Église" sût, dans les circonstances, sauvegarder l'essentiel de la structure ecclésiologique, le fonctionnement continu de son système hiérarchique et synodal et l'application ininterrompue des principes fondamentaux du droit canonique, avec les adaptations nécessaires dans le détail, c'est déjà un miracle - bien qu'on puisse se demender si la situation a été vraiment plus conforme à l'ecclésiologie théorique ou dogmatique, pour d'autres raisons, sous l'Empire byzantin (principe de *symphonie*), ou pendant la période „synodale" de l'Église russe, ou dans les Églises nationales officielles des États orthodoxes modernes. Or, dans cette nouvelle réalité, les évêques, non seulement pasteurs de leur peuple et ministres du culte et du salut, mais aussi „hauts fonctionnaires" dans un système civil, administratif, financier et judiciaire, ont fait l'expérience d'une *mobilité* de toute sorte, d'une *amovibilité* en termes d'administration, dans une étendue qui était jusqu'alors complètement inconnue à l'Église d'Orient. Sans aucun changement dans la doctrine, toutes les formes canoniques extérieures étant sauvegardées, le caractère du lien entre l'évêque et son diocèse s'est substantiellement transformé, par une évolution progressive qui a passé presque inaperçue. Dans la doctrine il s'agissait toujours de ce lien théoriquement indissoluble, créé en

---

[161] Éd. GHINÈS-PANTAZOPOULOS, 104 (ch. 62).

[162] Îndreptarea Legii, 685 (ch. 31); Îndreptarea Legii roumaine: ibid., 89 (gl. 31).

[163] J'emprunte cette expression à Sir Steven RUNCIMAN, The Great Church in Captivity, Cambridge 1968, 165 s.

principe à vie par une sorte de „mariage" mystique[164] et soumis seulement à certaines éventualités plus ou moins exceptionnelles pour le meilleur service des âmes. Mais dans la réalité quotidienne et dans la conscience générale ce lien était de moins en moins regardé vraiment comme une notion d'ordre ecclésiologique et sotériologique; il était plutôt devenu pratiquement analogue au lien d'ordre juridictionnel entre le fonctionnaire administratif et la circonscription de son ressort ou son domaine de compétence. Alors l'évêque était ordinairement soumis aux nécessités de la vie administrative courante: transferts ou déplacements, détachements, promotions, disponibilités, démissions ... Les raisons en pourraient être d'ordre purement ecclésiastique ou disciplinaire, mais aussi d'ordre proprement administratif, personnel, économique, politique; évidemment l'influence de l'élément séculier était très forte, qu'il s'agît des interventions officielles des gouvernements (du gouvernement ottoman par excellence, mais le patriarcat constantinopolitain disposait aussi de provinces ecclésiastiques qui relevaient d'autres États: Vénise), ou bien de la politique religieuse ou temporelle exercée par les représentants ou les agents des puissances européennes, ou des exigences des autorités civiles locales, indigènes ou étrangères, et, très souvent, de personnages influents de l'entourage patriarcal.

L'emploi de ces procédés administratifs devenu courant a conduit, comme nous venons de dire, à une transformation graduelle de certaines données ecclésiologiques.

Un exemple important en est celui des transferts épiscopaux. On sait bien que les transferts ne sont canoniquement permis que par exception. Dans la pratique byzantine cette règle est en principe observée: il y a eu toujours des transferts, mais ils sont vraiment exceptionnels, même lorsqu'il s'agit du siège patriarcal[165] . Une petite statistique effectuée par M. Gédeon montre que, entre 132 patriarches de Constantinople dans un millénaire, du premier concile oecuménique à la prise de Constantinople, seulement 18 étaient déjà évêques avant leur élection patriarcale[166]; on sait que c'était aussi l'ancienne pratique de l'Église de Rome: jusqu'à la fin du IXe siècle aucun évêque ne fut élu au siège romain (c'est précisément l'un des principaux chefs d'accusation lors du célèbre „procès" sacrilège imposé au cadavre

---

[164] J. GAUDEMET, Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son Église et ses conséquences juridiques, Kanon 7 (1985) 110-123.

[165] Voir le traité byzantin Περὶ μεταθέσεων: édition et commentaire J. DARROUZÈS, Le traité des transferts, REB 42 (1984) 147-214; cf. RHALLÈS-POTLÈS, V, 391-394 = PG 119, 904-909. Le vieil article *ad hoc* du P. V. GRUMEL, Le Περὶ μεταθέσεων et le patriarche de Constantinople Dosithée, (R)EB 1 (1943) 239-249 qui rattache ce traité à Théodore Balsamon n'est plus valable après les travaux du P. DARROUZÈS. - Pour ce qui est de la pratique occidentale, voir, en dernier lieu, S. SCHOLZ, Transmigration und Translation: Studium zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter, Cologne 1992 (compte rendu par J. GAUDEMET, in: ZSRG kan.Abt. 112 [1995] 417-421).

[166] M. GÉDÉON, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, Constantinople 1890, 21-25; dans la deuxième édition posthume de cet ouvrage, qui vient de paraître (Athènes 1996, 21-23), ce nombre est élevé à 21.

exhumé du pape Formose: *cum Portuensis esses episcopus, cur ambitionis spiritu Romanam universalem usurpasti sedem*). La pratique byzantine se poursuivit pendant les trente premières années après la prise de Constantinople (six patriarches; seul le patriarche Marc Xylokarabès [1466-1467] était déjà évêque, métropolite d'Andrinople)[167]; depuis 1486 (patriarche Néphon II, jusqu'alors métropolite de Thessalonique) tous les patriarches de Constantinople ont été déjà évêques lors de leur élection; et cela finit par s'établir, aux temps modernes, comme règle normative de droit écrit[168]. Les transferts épiscopaux proprement dits sont aussi devenus pratiquement libres; on a seulement essayé d'en éviter la répétition, à savoir les deux transferts successifs d'un évêque d'un siège à un autre, ce qui constituerait le délit canonique byzantin de *trisépiscopat*; mais même ici on a inventé certains trucs pour tourner la loi[169]. L'expansion jusqu'à l'abus de la pratique des transferts épiscopaux a finalement conduit à l'extinction de la notion même du trisépiscopat, qui daterait du patriarcat de Néophyte VII (1789-1794, 1798-1801)[170]. Cela vaut à plus forte raison pour le siège patriarcal: en effet, les patriarches, dans la pratique mo-

---

[167] Cependant la consience établie quant à la pratique considérée comme „régulière" a fait même de Marc Xyrokarabès un patriarche élu du rang des prêtres: Μᾶρκος ἱερομόναχος ὁ Ξυλοκαράβης. Τοῦτος ψηφισθεὶς πατριάρχης καὶ λαβὼν τὰ μηνύματα, τὸ μικρὸν καὶ τὸ μέγα, πατριάρχην τὸν ἐχειροτόνησαν (Patriarchica Constantinopoleos Historia: éd. M. CRUSIUS, Turcograecia, Bâle 1584, 124 = Bonn, 101). Information erronée souvent répétée même aujourd'hui (voir, par exemple, GÉDÉON [*supra*, n. 166], 24, 481-482; ^{2}22, 362); c'était pourtant GÉDÉON lui-même qui avait publié l'acte d'élection de Marc à la métropole d'Andrinople, considéré comme le plus ancien document du patriarcat „après Byzance" qui nous soit parvenu (in: D. KAMBOUROGLOU, Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων , II, Athènes 1890, 358-360); cas ajouté aussi dans le „traité des transferts" byzantin [*supra*, n. 165]: éd. DARROUZÈS, 188 § 73; commentaire, 214. - A propos du pontificat de Marc (déposé, puis réhabilité et nommé à l'administration de l'archevêché autocéphale d'Achrida) voir surtout: A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήλη, IV, Saint-Pétersbourg 1899, 133.55; id., Μᾶρκος Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἶτα πρόεδρος Ἀχριδῶν, VVr 10 (1903) 413-415; L. PETIT, Déposition du patriarche Marc Xylocaravi, Revue de l'Orient Chrétien 8 (1903) 144-149; H. GELZER, Der Patriarchat von Achrida, Leipzig 1902, 23-24.34; en dernier lieu: M. PAÏZÈ-APOSTOLOPOULOU, Ἀνεπίσημα ἀπὸ τὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, Athènes 1988, *passim* (index, 113).

[168] Par les „Γενικοὶ Κανονισμοὶ" en vigueur sous l'Empire ottoman depuis 1860: GÉDÉON, 24-25, ^{2}22-23; B. STAVRIDÈS, Οἱ οἰκουμενικοὶ πατριάρχαι 1860-σήμερον, I, Thessalonique 1977, 38-42, 92-94.

[169] Étude de base: V. LAURENT, Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I^{er}, REB 30 (1972) 5-166. A compléter maintenant, pour la période post-byzantine, par: C.G. PITSAKIS, A propos du trisépiscopat: Nouveaux exemples d'un délit canonique byzantin et survivances post-byzantines, communication présentée au XVIII^{e} Congrès International des Études Byzantines (en cours de publication; résumé dans: Résumés des communications, Moscou 1991, 902-903); IDEM, Canonica byzantino-serbica minora, I. Le trisépiscopat: une „perversion" serbe?, Byzantium and Serbia in the 14th Century, Athènes 1996, 267-281.

[170] SERGE MAKRAIOS, dans C. SATHAS, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, III, Venise 1872, 380: Ἐπὶ τούτου οὖν ἤρξα(ν)το ... καὶ τὸ ἐπὶ τρισὶν μεταπηδᾶν καὶ διαβαίνειν ἐπαρχίαις παρὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνας, ἤδη πρόχειρον καὶ ἀνέγκλητον; M. GÉDÉON, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, 671-672, ^{2}575.

derne et contemporaine, étaient ordinairement élus parmi les métropolites puissants qui, normalement, pour arriver à ce poste auraient déjà occupé au moins un siège encore.

Il en va de même pour les ordinations dites „absolues". Elles sont toujours regardées comme canoniquement interdites. Cependant dès le début du XVIIe siècle on commence à instituer des évêques titulaires: l'élection de Matthieu de Myra, en 1605, est généralement considérée comme la première nomination d'un évêque titulaire par le patriarcat de Constantinople. La nouvelle institution, beaucoup critiquée, de temps en temps abolie et rétablie, a finalement survécu et s'est répandue[171]. En 1628 le patriarche Cyrille Ier Lucar a essayé même de procéder, en faveur de son ami personnel Nicodème Metaxas, à une sorte d'élection archiépisopale *cum iure successionis* - c'est un exemple isolé qui ne s'est jamais répété, et cette notion est restée complètement inconnue du droit canonique orthodoxe; mais cette élection a abouti à ce qui paraît être la première ordination d'un *archevêque* titulaire dans le patriarcat oecuménique[172].

Or, dans cet état des choses, la démission épiscopale, volontaire ou forcée, parfois même feinte, est devenue un instrument de premier ordre de ce processus de fonctionnarisation. Démissions pour des raisons personnelles ou politiques, démissions à cause de difficultés économiques du diocèse qui se confondent avec celles de l'évêque - ce qui dans les structures financières de l'époque n'était que très fréquent, l'évêque étant à la fois percepteur des dettes et des impôts de son diocèse et individuellement responsable pour le paiement -, démissions d'ordre diciplinaire ou moral, démissions pour éviter une enquête ou une condamnation, démissions dictées ou même démissions de circonstance voire de spéculation - dans l'attente de „meilleurs jours", d'un changement dans la hiérarchie, d'une nouvelle nomination à un siège plus important, un siège qui est maintenant regardé plutôt comme un „poste". Car souvent les démissions de cette sorte, sans jamais le dire, ne se croyaient pas définitives, ce que la pratique a plusieurs fois confirmé. Évidemment il y avait toujours aussi des démissions dont les motifs étaient de ceux qui sont généralement regardés comme valables: mauvaise santé, âge. En tout cas, dans cet esprit de fonctionnarisation, les démissions de toute sorte sont ordinairement considérées par l'autorité ecclésiastique comme „canoniques" et acceptées. Quant à la forme, nous venons de voir qu'un siècle déjà après la prise de Constantinople, l'une et

---

[171] M. GÉDÉON, Κανονικαὶ Διατάξεις, I, Constantinople 1888, 42-43; II, Constantinople 1889, 345-358. IDEM, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, 544, [2]420.

[172] Sur la personne de Nicodème et les aventures de sa carrière épiscopale voir: E. LAYTON, Nikodemos Metaxas, the First Greek Printer in the Eastern World, Harvard Library Bulletin 15.2 (1967) 140-168; M. GÉDÉON, Νικόδημος Μεταξᾶς, Κεφαλληνίας ἢ Νεαπόλεως, Ekklèsiastikè Alètheia, 19 (1899) 517-519; A. KARATHANASÈS, Ἕνα ἀνέκδοτο ἔγγραφο τοῦ Κυρίλλου Λούκαρη γιὰ τὸν Νικόδημο Μεταξά, *Kephallèniaka Chronika* 2 (1977) 78-82; A. KRABARÈ, Ἄγγελου Μπενιζέλου, ἀνέκδοτο ἐγκώμιο στὸν Νικόδημο Μεταξά, ibid., 291-318.

l'autre pratique sont bien attestées et regardées, toutes les deux, comme acceptable, à savoir soit la renonciation au siège et à la dignité épiscopale, soit la renonciation au seul siège avec maintien du sacerdoce et de la dignité. Dans le nouvel état des choses c'était, d'ailleurs, plus que facile, assez courant aussi, de rétablir dans l'épiscopat, au moment opportun, un évêque qui en était privé pour l'une ou l'autre raison. En tout cas, la pratique de la „double" démission s'est peu à peu éteinte en faveur de la pratique, beaucoup plus normale, au moins selon nos goûts modernes, du maintien de la dignité épiscopale.

Un choix au hasard d'un petit nombre de démissions épiscopales de l'époque pourrait illustrer la nouvelle réalité; elles sont prises, entre mille, dans cette mine d'actes ecclésiastiques de contenu juridique qu'est la célèbre *Nomikè Synagogè* du patriarche Dosithée de Jérusalem (1680). En 1599 le métropolite d'Argos-et-Nauplie Parthénios donne démission, parce qu'il n'est pas en position de faire face aux dettes de son diocèse; s'il essaie de révoquer sa démission, qu'il soit considéré comme déchu du sacerdoce [acte 369][173]. En 1603 le métropolite de Mytilène Païsios donne sa démission pour raison de santé; que son successeur paie les engagements économiques du diocèse vis-à-vis du patriarcat ... [acte 392][174]. En 1623 un métropolite de Médée, sur la mer d'Azov, démissionne „car les pillages des cosaques nous ont réduits à la misère"; il maintient explicitement la dignité épiscopale [acte 395][175]. En 1604 le métroplite de Rhodes Jérémie démissionne après des griefs formulés contre lui; il les rejette comme injustes et calomnieux, mais il donne sa démission pour ne pas scandaliser le peuple de son diocèse [acte 401][176]. En 1606 le métropolite de Didymoteichon Joasaph renonce à son siège, mais non pas à la dignité épiscopale; son successeur devra payer les dettes du diocèse envers des particuliers. Son successeur Daniel démissionne peut-être aussi, la même année et pour la même raison, en maintenant aussi sa dignité épiscopale [actes 422 et 424][177].

En 1606 l'archevêque de Santorin Joachim démissionne parce qu'il ne peut pas payer ses dettes envers le patriarcat [acte 425][178]. En 1607 le métropolite Christophore de Mésembria démissionne „à cause de son âge et des circonstances anormales de ces temps"; il se retirera à la vie monastique, mais il maintiendra la dignité épiscopale [acte 432][179]. En 1607 le métropolite de Thessalonique Sophrone donne sa démission, à cause des „scandales" et des conflits intérieurs dans son

---

[173] D.G. APOSTOLOPOULOS-P.D. MICHALARÈS, Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου: μία πηγὴ καὶ ἕνα τεκμήριο, I, Athènes 1987, 225: αὐτοκαθαίρετος.

[174] Ibid., 231.

[175] Ibid., 232: διὰ τὴν λεηλάτησιν τῶν Καζάκων ἐγενόμεθα πένητες.

[176] Ibid., 233.

[177] Ibid., 240.

[178] Ibid., 240-241.

[179] Ibid., 242-243: διὰ γῆρας καὶ ἀνωμαλίαν καιροῦ.

métropole; il maintien la dignité épiscopale [acte 435][180]. En 1619 l'évêque d'Andros Benjamin démissionne parce qu'il ne peut pas payer ses dettes à des particuliers; son successeur devra le faire [acte 451][181]. En 1623 un métropolite de Sozopolis démissionne, sans renoncer à la dignité épiscopale, „car notre ville a été complètement désertée" [acte 391] ...[182].

Les évêques démissionnaires se retiraient souvent, mais non nécessairement, dans la vie monastique. Cela n'était pas censé constituer un préjudice à leur dignité épiscopale: il n'était plus question d'évêques qui prononceraient les voeux monastiques après l'épiscopat, qui en seraient donc déchus, en vertu du canon 2 de Sainte-Sophie; en effet, depuis de longs siècles, pratiquement tous les évêques proviennent des rangs des moines, de sorte que, même si un candidat à l'épiscopat n'en provient pas, il est habituel de se faire entrer dans l'état monacal avant son ordination, ne serait-ce que pour la forme. Ils avaient donc, tous, déjà fait leurs voeux monastiques. L'habitude de la retraite des évêques démissionnaires dans la vie monastique étant tombée de nos jours en pleine désuétude, les moines de l'Athos, il y a une dizaine d'années, ont vivement salué, comme la remise en valeur d'une saine tradition, le fait que le métropolite de Cos Ézéchiel, démissionnaire, antérieurement archevêque d'Australie, a voulu se retirer à la Sainte Montagne[183].

Un phénomène d'importance particulière, à étudier à part, c'est le changement fréquent de patriarches (*ἀλλαξοπατριαρχεῖαι*), dû soit aux interventions extérieures soit aux conflits internes entre des partis rivaux, une pratique déplorable, qui se continua jusqu'aux premières décennies de notre siècle. Le cardinal Pitra, le grand pionnier de l'étude du droit canonique oriental, pour lequel cependant il n'a su jamais ressentir de sympathie, s'indignait vivement de voir des actes patriarcaux de

---

[180] Ibid., 243.

[181] Ibid., 248.

[182] Ibid., 231: ἐπειδὴ ... ἡ πόλις ἡμῶν παντελῶς ἐρήμωται. Nous avons déjà vu que souvent des raisons d'âge et de santé sont données, à côté des vraies raisons pour sauver les apparences canoniques; autres cas, pris aussi au hasard dans deux seuls folios de la Nomikè Synagogè [APOSTOLOPOULOS-MICHAÈLARÈS, 309-311]: l'archevêque Dorothéos d'Égine démissionne (1651) „pour des raisons d'âge et de santé, et aussi à cause des dettes de l'archevêché et de la difficulté des circonstances" (διὰ τὸ ... γῆρας καὶ τὰς ἀσθενείας καὶ τὸ χρέος καὶ τὸ ἀνώμαλον τοῦ καιροῦ) [acte 309]; c'est aussi le cas de l'archevêque Euthyme de Phanarion-et-Néochorion qui démissionne (1652) pour des raisons d'âge, mais „à condition que son successeur prenne en charge ses dettes": un successeur convenable est élu sept jours plus tard [actes 655, 656]. Parfois on ne mantionne que les raisons „canoniques" d'âge et de santé: c'est le cas du métropolite Gabriel de Ganos-et-Chôra (1651), à qui un successeur est nommé quelques mois plus tard [actes 653, 654]; or, en 1657 ce Gabriel, le prélat démissionnaire âgé et malade, est toujours métropolite de son siège de Ganos-et-Chôra et est élu patriarche de Constantinople! [actes 747: APOSTOLOPOULOS-MICHAÈLARÈS, 338-339; 598: ibid., 294]. Dans tous les trois cas les prélats démissionnaires maintiennent explicitement la dignité épiscopale.

[183] Voir la correspondance officielle dans la revue hagiorite Prôtaton 1 (1983) 67-68.

son époque, dont le *tomos* reconnaissant l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1850), signés, à côté du patriarche de Constantinople en fonction, par ses cinq collègues, les anciens patriarches de ce même siège qui se trouvaient dans la vie[184]. Dans l'histoire c'est le terme général *pausis* (*παῦσις*), destitution ou renvoi du patriarche, qui est ordinairement employé, un terme non canonique et non juridique. Quant à la forme, il paraît que, jusqu'au milieu du XVIIe siècle, dans la plupart des cas on imposait au patriarche renvoyé une peine formelle de déposition - toujours cette préoccupation de certitude de droit - ce qui n'a jamais empêché des patriarches déposés de récupérer leur siège pour une deuxième, troisième, quatrième ou cinquième fois. Depuis le milieu du XVIIe siècle cette pratique cruelle, que personne d'ailleurs ne prenait plus, paraît-il, beaucoup au sérieux, a été plus ou moins abandonnée: dès lors les patriarches renvoyés donnaient ordinairement leur démission „canonique"[185], en maintenant naturellement leur dignité épiscopale. On a même établi un certain rituel de démission patriarcale: le patriarche démissionnant chante le *paraklètikos kanôn* dans l'église patriarcale, devant l'icône de la Vierge Pammakaristos, puis demande et accorde pardon à tous les présents, et se retire[186]. Les patriarches démissionnaires étaient pratiquement relégués dans la province - pour les mêmes raisons de „sécurité" que nous avons déjà plusieurs fois rencontrées; cela n'a pris fin „institutionnellement" qu'à une date assez récente, lors du patriarcat de Constance Ier dit de Sinaï (1830-1834)[187]: nous venons de voir qu'en 1850 cinq anciens patriarches se trouvaient à Constantinople. Mais la pratique de la retraite dans la province ou au Mont Athos (patriarche Joachim III) s'est parfois renouvelée plus tard.

Cependant le grand patriarche Joachim III (mort en 1912) fut aussi le dernier patriarche à revenir sur son siège après une démission[188]. Les changements radicaux qu'a subis le patriarcat de Constantinople après les guerres balcaniques, la Première Guerre mondiale, la défaite grecque en Asie Mineure et la dévastation des populations orthodoxes de la Turquie, le nouveau rôle que le patriarcat a assumé après la perte de la plupart de ses provinces et de ses fidèles, et surtout de toute autorité et de tout pouvoir séculiers, ont amené à une situation complètement nouvelle, beaucoup moins brillante sans doute, mais aussi beaucoup plus „normale" du point de vue de droit canonique, les „servitudes", sinon les interventions, séculières étant maintenant éliminées. La dernière démission patriarcale de l'„ancien" style, au tournant entre les deux réalités d'avant- et d'après-guerre, fut celle de Germain

---

[184] Des canons et des collections canoniques de l'Église grecque, Paris 1858 - compte rendu de la collection RHALLÈS-POTLÈS (Le *tomos* de l'autocéphalie: RHALLÈS-POTLÈS, V, 177-165).

[185] M. GÉDÉON, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, 56-57, [2]40-41.

[186] Ibid.; STAVRIDÈS [*supra*, n. 168], 49-50.

[187] GÉDÉON, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, 57, [2]41.

[188] Premier patriarcat: 1878-1884; second patriarcat: 1901-1912. GÉDÉON, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, 706-709, 626-628; STAVRIDÈS, 208-284.

V (1913-1918); les deux „démissions" suivantes, celles de Mélèce IV (1921-1923) et de Constantin VI (1924-1925), n'étaient que la conclusion canonique formelle d'un fait accompli: tous les deux se trouvaient déjà à l'étranger, dans l'impossibilité politique de retourner jamais à leur siège. La dernière démission patriarcale, celle de Maxime V (1946-1948), avait l'apparence d'une démission canoniquement régulière: il y avait de vraie raison de santé, mais des influences et des interventions politiques n'y manquèrent pas. Il n'a pas seulement maintenu la dignité épiscopale, comme tous ses prédécesseurs démissionnés des temps modernes, mais il a aussi reçu conventionnellement le titre d'une métropole, celui de „proèdre" d'Éphèse, avec pleins droits d'un métropolite en fonction: il n'en a jamais fait, ou on ne lui a pas permis d'en faire, usage[189].

Un point de détail où l'on prêtait, et l'on prête encore souvent, une certaine importance c'est que la lettre de démission patriarcale ou épiscopale doit, en principe, être déjà signée par le démissionnaire en tant qu'„ancien" patriarche ou évêque (*πρώην*): le signataire à la fois souligne le caractère définitif de l'acte, qu'il ne considère même pas soumis à une acceptation, et déclare reconnaître sa nouvelle position. Nous avons déjà rencontré une sensibilité analogue des Byzantins à l'emploi de la formule *ὁ χρηματίσας* dans les lettres de démission.

*

Deux mots, plutôt des considérations personnelles, sur les tendances d'aujourd'hui.

1. Une sorte de „fonctionnarisation" de l'épiscopat dont nous avons signalé certains aspects pendant la période où le patriarcat oecuménique avait assumé le double rôle d'autorité spirituelle et civile pour les orthodoxes de l'Empire ottoman - une fonctionnarisation qui sans doute a eu des analogues, pour d'autres raisons, par exemple dans l'Église russe pendant la période „synodale" - se poursuit aujourd'hui dans une certaine mesure, sous une autre forme et pour des raisons complètement différentes. Les patriarcats et les églises autocéphales, dans les circonstances et les nécessités actuelles, sociales, économiques, culturelles, nationales et internationales, dans les nécessités aussi des contacts interorthodoxes et oecuméniques, ont inévitablement, et légitimement, développé ou sont en train de développer des mécanismes de planification, d'administration et de gestion centra-

[189] STAVRIDÈS, (571-604) 575; voir les actes ibid., 598-600. Cf., idem, Ἐπισκοπικὴ ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Thessalonique 1996, (67-)68. Il s'agirait, en tout cas, surtout des fonctions synodales de métropolite, car autrement la métropole d'Éphèse, dépourvue de sa population chrétienne, n'est plus un siège effectif que de nom. - En revanche, dans un cas analogue dans l'Église de Grèce, évoqué dans la suite de cet exposé, celui de l'ancien archevêque d'Athènes Mgr Jacques Vavanatsos, nommé après sa démission en 1962 „proèdre" de son siège antérieur d'Attique-et-Mégaride avec pleins droits de métropolite résidentiel, ce prélat exerça effectivement l'administration du diocèse.

les, de petits ou grands „ministères", des services et des offices, des entreprises aussi: „Bureaux", „Comités synodaux" ou „Maisons d'édition". Une sorte de Curie est en train de se former dans les Églises orthodoxes, et aussi, par conséquent, une sorte d'*épiscopat curial* - ce qui dans la pratique canonique classique de la période byzantine était l'objet de l'activité des diacres de la „Grande Église": c'était le diacre-*chartophylax* qui était le chef des services, pratiquement le chef de toute la machine „bureaucratique" du patriarcat. Ce nouveau épiscopat *curial*, comme son homologue romain, pourrait comprendre des évêques titulaires, des évêques résidentiels ayant des liens plus ou moins nominaux avec leurs sièges, ou bien des évêques résidentiels qui ont vraiment le gouvernement effectif de leurs diocèses parallèlement à leurs devoirs dans l'administration centrale. (Je ne parle pas ici seulement du patriarcat de Constantinople, où ce phénomène a un caractère particulier dû à des circonstances ecclésiologiques exceptionnelles.) Même en matière strictement pastorale, il y a toujours des groupes de fidèles ou des domaines d'activité qui dépassent les limites de responsabilité des diocèses. On a, par exemple, imposé à l'Église de Grèce, à deux reprises, dans des conditions anormales, un évêque pour l'armée, l'équivalent d'un vicaire *castrensis*; les canonistes ont toujours insisté sur le fait que l'existence d'un évêque, qui exerce ses fonctions, pour une seule catégorie professionnelle de fidèles, dans des régions qui relèvent d'autres évêques, est essentiellement contraire à l'ecclésiologie orthodoxe et anticanonique. De temps en temps des rumeurs courent qu'on presse de nouveau l'Église de Grèce d'accepter quelque chose de pareil. Saura-t-elle résister définitivement? D'une façon ou d'une autre, le caractère territorial de la juridiction épiscopale est aujourd'hui, d'une manière encore latente, mis en cause, même dans l'Église orthodoxe: le nombre augmentant des évêques titulaires, dans toutes les Églises, en est un indice. Le diocèse sera-t-il encore à l'avenir la seule unité concevable de juridiction épiscopale?

Dans cet état des choses, il est inévitable que, dans la conscience ecclésiastique, certaines notions fondamentales d'ecclésiologie orthodoxe quant au caractère de la charge épiscopale, qui ont joué un rôle décisif dans la formation des théories concernant la démission épiscopale, ne fonctionnent pas, ou ne fonctionnent plus de la même manière: Les ordinations „absolues" sont-elles encore interdites? L'ordination d'évêques titulaires est-elle une ordination „absolue"? Les transferts épiscopaux sont-ils des simples actes administratifs? Un évêque résidentiel pourrait-il être déplacé pour être nommé responsable de la radiodiffusion de l'Église? C'est surtout la nature ecclésiologique du lien entre l'évêque et son diocèse qui semble être compromise: le gouvernement d'un diocèse pourrait être considéré comme un „poste" ecclésiastique, comme les „autres". La démission épiscopale ne serait donc que la démission d'un haut fonctionnaire, qui renonce à ses fonctions pour prendre sa retraite. D'ailleurs c'est exactement en cela que consiste, par exemple, la démission d'un évêque titulaire: renoncer à son poste de haut fonctionnai-

re dans l'administration ecclésiastique; il n'y a pas de siège à renoncer, il n'y pas lieu de renoncer à son titre, et naturellement il maintient la dignité épiscopale. C'est précisément la dimension ecclésiologique qui fait défaut.

2. Dans cet esprit de fonctionnarisation latente, un „droit" à la libre démission est, plus ou moins, reconnu *de facto* aujourd'hui. Il est vrai que la plupart des chartes des Églises orthodoxes ne reconnaissent ce droit à la démission que pour cause d'âge ou de santé[190]. Mais, au moins dans la pratique grecque contemporaine, toutes les démissions épiscopales, assez fréquentes d'ailleurs, sont généralement acceptées, telles quelles, comme „canoniques", sans tenir compte de ces restrictions. Pour ne pas parler de démissions obtenues sous pression politique ou pour éviter un scandale éventuel: au dernier siècle déjà, lors de la cause célèbre dite „des simoniaques", il y a eu en Grèce des démissions épiscopales données et acceptées, pour éviter une condamnation qui paraissait autrement certaine. Il est compréhensible qu'on ait occasionnellement recours à cette pratique, dans le patriarcat oecuménique et dans l'Église de Grèce, pour des raisons de clémence ou pour éviter un scandale. Il y a aussi la raison d'État. Dans la pratique récente il y a eu deux démissions d'archevêques d'Athènes qui n'invoquaient pas de raisons d'âge ou de santé. Elles avaient été données après une très forte pression exercée par les gouvernements d'alors: dans le premier cas, par un gouvernement démocratique parlementaire (ce fait, bien connu de tous, était explicitement attesté dans la lettre de démission: *πολλῇ καὶ καταθλιπτικῇ τῆς κυβερνήσως πιέσει*); dans le second, par une dictature militaire, la même d'ailleurs qui, sous un autre avatar, avait promu l'archevêque. Il est vrai que dans ce dernier cas, une sorte de „déception" ou plutôt de „fatigue" psychologique a été invoquée, pour la forme. D'une façon ou d'une autre, ce même régime militaire, sous ce même archevêque, avait obtenu les démissions de plusieurs prélats indésirables, la plupart par la voie d'un chantage pur et simple. Dans un milieu politique beaucoup plus normal, il y a eu récemment en Grèce une démission épiscopale donnée comme un simple geste d'indignation, pour des raisons morales et disciplinaires, contre une décision synodale au sujet du divorce: elle fut immédiatement acceptée, malgré les protestations du prélat démissionnaire qui certainement ne s'y attendait pas - et qui a eu même recours, naturellement sans succès, au Conseil d'État! (1979). C'est, à mon sens, un bon exemple de cet esprit de fonctionnarisation: l'analogue du haut fonctionnaire ou du ministre

---

[190] C'est, par exemple, en Grèce le cas de la Charte de l'Église de Grèce (art. 34 § 2) et de la Charte de l'Église semi-autonome de Crète, sous le patriarcat oecuménique (art. 39 § 1): J. KONIDARÈS-S. TROIANOS, Ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία, Athènes 1984, 52 (avec la jurisprudence, 55), 736. Mais dans la Charte de l'Église de Grèce est ajouté: „et pour toute autre raison sérieuse", à l'appréciation du synode permanent: voir S. TROIANOS, Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Athènes-Komotene ²1984, 290 et n. 30 avec la jurisprudence (textes: ibid., 296-298; c'est surtout le cas, évoqué ci-après, de la démission, en 1979, du métropolite de Trikka Mgr Étienne).

qui démissionne parce qu'il n'est pas d'accord avec une décision gouvernementale. Qu'il s'agisse de la démission elle-même ou de son acceptation, le concept ecclésiologique est, paraît-il, absent. Je n'y prétends à aucune compétence, mais j'ai l'impression que cet aspect ecclésiologique fait aussi défaut, pour ce qui est de la démission patriarcale ou épiscopale, même dans les nouvelles codifications catholiques, le CIC et le CCEO.

3. Le problème d'un âge de retraite pour les évêques, dans les conditions et les exigences d'activité contemporaines, est aujourd'hui la question la plus critique dans la problématique de la démission épiscopale. On sait bien que dans certaines Églises orthodoxes on a essayé d'introduire un système de retraite obligatoire, à un certain âge. En Grèce ce système, introduit par la législation séculière et accepté par l'Église dans le cadre spécial de rapports entre l'Église et l'État qui y a prévalu (et prévaut partiellement encore), a été en vigueur dans les années 60 et 70; son application, très malchanceuse d'ailleurs, a coïncidé avec les aventures de la vie politique grecque de cette période. Vivement critiqué, à juste titre, du point de vue canonique et lié à de mauvais souvenirs et expériences, ce système fut aboli sans regret. Parfois on y revient dans des discussions, mais il s'agit plutôt d'une sorte de „menace" sous-jacente[191]. Un symptôme par excellence de cette fonctionnarisation de l'épiscopat qui devient de plus en plus commune en Occident et en Orient, la retraite obligatoire n'en répond pas moins à un besoin qui est souvent évident. Si une mise à la retraite automatique paraît contredire à des notions fondamentales de droit canonique, en Occident aussi, pourrait-on travailler sur le modèle du „compromis" du canon 401 § 1 du CIC (à la place de la retraite *automatique*, une „démission" obligatoire ou quasi obligatoire)? L'introduction de ce même „compromis" dans le CCEO (canon 210 § 1) est déjà quelque chose d'assez audacieux pour un code oriental. Je cite Monsignor Pospishil: „In stipulating this obligatory resignation, contrary to all tradition ...", et: „The reluctance of some

[191] Une discussion de ce sujet, de caractère plutôt journalistique, s'est renouvelée, tout récemment (par exemple dans les pages de correspondance du quotidien athénien *Kathimérini*; même des évêques y ont pris part, quelquefois en faveur d'une mesure de retraite d'office). Les arguments des partisans de la mesure se trouvaient évidemment dans le cadre du concept fonctionnariste: efficacité etc. L'argumentation des adversaires fluctuait entre l'esprit spéculatif („L'évêque est le père de son diocèse; au père invalide on procure des aides et des assistants, mais on ne peut pas le destituer de la qualité même de père") et la polémique („Oui, très bien! Mais que cette mesure s'applique aussi, pour la même raison, aux députés, aux ministres, aux premiers ministres et aux chefs d'État. Que Messieurs les politiciens donnent l'exemple!" - la mesure étant généralement regardée comme une „menace" d'intervention séculière aux affaires de l'Église). Voir, en dernier lieu, le bilan de la discussion, bilan favorable à la retraite, dans le numéro du 2 février 1997, suivi, le 7 février, par une lettre de Mgr Chrysostome [KAKOULIDÈS] d'Édesse-et-Pella, l'un des rares partisans de la retraite dans l'épiscopat: les normes canoniques concernant la nomination des évêques à vie, même s'il en existe, seraient d'importance inférieure vis-à-vis de celles qui imposent à l'évêque des devoirs pastoraux et administratifs très concrets, devoirs qui présupposent inévitablement un bon état physique.

Eastern bishops to submit their resignation, motivated by the opposition of the most ancient tradition against obligatory retirement of bishops ..."[192]. A plus forte raison, aux goûts de l'Église orthodoxe, ce serait peut-être une construction trop étrange ou trop „factice" pour être adoptée, même si on laisse de côté les problèmes pratiques, par exemple les difficultés internes qui pourraient se produire chaque fois lors de la discussion (synodale!) de l'acceptation ou non de chaque „démission" particulière. Mais ce sont surtout de graves problèmes quant au concept ecclésiologique et canonique lui-même. Franchir la distance entre un droit canonique „officiel" qui, même si l'on ignore les exagérations de ses interprètes, paraît, sinon interdire, en tout cas décourager fortement les démissions épiscopales et un droit qui *oblige*, d'une manière ou d'une autre, un évêque à démissionner c'est déjà assez difficile.

Il paraît que pour l'instant la décision sera laissée à la discrétion de l'évêque lui-même, peut-être, dans la pratique, après une sorte de pourparlers pour un arrangement informel. Dans deux des métropoles du patriarcat oecuménique dans l'Europe occidentale il y a eu récemment des démissions de leurs métropolites âgés, des personnages d'ailleurs qui jouissaient d'une grande estime: dans l'un et l'autre cas leurs évêques auxiliaires leur succédèrent (une sorte de *ius successionis* de fait?); dans l'un et l'autre cas des arrangements analogues à ceux des canons 402 du CIC, 62 et 211 du CCEO ont été convenus[193]. Dans notre sujet suivant nous allons rencontrer d'autres aspects de ce problème.

Mais il y a d'ores et déjà dans le droit particulier d'une des Églises orthodoxes une norme législative qui est l'exemple le plus exprès de cette *convergence* pour ce qui est de la démission épiscopale. Dans la nouvelle charte (1988) du patriarcat russe, l'article VII.26 n'est pas seulement modelé sur le canon 401 §1 du CIC, il en est une réplique; on n'a même pas voulu modifier l'âge de 75 ans: à cet âge l'évêque doit donner sa démission („présenter une requête de retraite") au patriarche; le saint-synode décide du temps où „la requête sera satisfaite"[194]. Le patriarche lui-même (comme le pape) est exempt de cette obligation[195].

---

[192] V.J. POSPISHIL, Eastern Catholic Church Law, Brooklyn, NY, 1993, 169.

[193] Ce sont les cas de Mgr Mélétios de France, à qui succéda son auxiliaire Mgr Jérémie de Sasimes (1988), et de Mgr Chrysostome d'Autriche, à qui succéda son auxiliaire Mgr Michel de Christopolis (1991).

[194] Je cite d'après la traduction grecque publiée sous la direction de Mgr Pantéléimon RODOPOULOS, Ὁ καταστατικὸς χάρτης περὶ τῆς διοικήσεως τῆς Ρωσικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (8 Ἰουνίου 1988), Thessalonique 1990, 69.

[195] Cf. ibid., 55 (art. IV.11). Il en va de même, je pense, pour les patriarches catholiques orientaux sous le CCEO. - La démission (volontaire) du patriarche russe, soumise à l'approbation du saint-synode, est prévue par l'art. IV.12 de la Charte (ibid.).

II. Le „Détrônement"

Même pour ce qui est de la terminologie nous sommes ici un peu dans l'embarras. Le terme grec *ekthronisis*, „détrônement", est parfois employé, mais le terne courant c'est *ekptôsis*, et l'évêque „détrôné" est *ekptôtos*; si traditionnellement, et conventionnellement, on rend *kathairesis*, la destitution du sacerdoce, par „déposition", *l'ekptôsis*, destitution du siège sans préjudice du sacerdoce et de la dignité épiscopale, serait-elle une „dépossession", *ekptôtos* = „dépossédé"? Mgr l'archevêque Pierre L'Huillier m'informe que le mot „déchéance" serait le terme technique approprié. J'emploie toutefois cette calque, „détrônement" (qu'il faut, toujours, considérer comme placée entre guillemets), qui me permet d'être un peu en conformité à la fois avec le titre anglais employé dans la thématique de nos travaux et l'un des termes grecs en usage[196].

Or, nous nous trouvons encore une fois en dehors du droit canonique écrit, à savoir des normes du *corpus* „officiel" des canons de l'Église orthodoxe. Mais ici c'est aussi ce substrat historique qui nous fait défaut, cette longue pratique et cette tradition doctrinale, même fluctuantes, que nous avons rencontrées au sujet de la démission. Qui plus est, à canoniquement parler, existe-t-il même une chose telle que le détrônement?

Les canonistes orthodoxes modernes ont formulé des théories divergentes sur la genèse de la peine de détrônement, théories qui naturellement ont aussi des implications respectives sur la question de sa canonicité. En effet, on a voulu voir les origines du détrônement dans la *pausis* de plusieurs patriarches (ou même de simples évêques) pendant la période ottomane; on l'a regardé comme la conséquence nécessaire de la mise d'un évêque à suspense, ou comme une modération, légalement permise, de la peine de déposition; on lui a même nié la légitimité canonique, la possibilité même d'être. Naturellement le *Pédalion*, qui considère que la simple démission épiscopale entraîne nécessairement la déposition, ne connaît pas le détrônement.

1. L'identification de la peine de détrônement avec la *pausis* de l'époque ottomane a été soutenue en dernier lieu par le canoniste grec contemporain P. Panagiotakos, *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν*

[196] Distinction complètement différente dans la terminologie canonique occidentale: „La *déposition* retire au clerc ses fonctions, mais lui laisse son degré d'ordre et les droits qui y sont attachés, et en particulier le privilège du for ... La *degradatio* retire au délinquant son degré d'ordre et par conséquent le prive du privilège du for ...". La *degradatio realis* ou *actualis* comporte même, dans la pratique médiévale, „des rites marquant l'exclusion du clerc des ordres. C'est ainsi que ses vêtements cléricaux lui sont enlevés et qu'on lui rase le crâne pour faire disparaître la tonsure" (J. GAUDEMET, Église et cité: Histoire du droit canonique, Paris 1994, 500). On sait que le terme *degradatio* avait survécu même dans l'ancien CIC (c. 2298 n. 12, c. 2305 etc.).

αὐτοῦ, Γ'. Τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς 'Εκκλησίας, Athènes 1962, 313-314: „*'Η ἔκπτωσις ἀπὸ τοῦ θρόνου ... ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ πρακτικῇ ... ἀναντῶσα ἐν τῷ ὅρῳ τῆς παύσεως ...". "Γνωστὴ δ' ἐκ τῆς ἱστορίας ἡ ἀπὸ τῶν χρόνων τῆς 'Αλώσεως δημιουργία τῆς ποινῆς τῆς παύσεως καὶ ἐξορίας κατὰ τῶν οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν ...* "[197]. Auteur prolifique mais confus, Panagiotakos a su écrire, en même temps et dans cinq seules lignes consécutives de son livre, que la peine de détrônement est à la fois: „inconnue au législateur canonique" (*ἄγνωστος ἐν ταῖς διατάξεσι τοῦ κανονικοῦ νομοθέτου*), canoniquement bien fondée sur la législation du concile d'Éphèse, où „elle avait été adoptée pour la première fois" (*Δύναται μετὰ βασιμότητος νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ἡ τοιαύτη ποινὴ τὸ πρῶτον υἱοθετεῖται ὑπὸ τῆς ἐν 'Εφέσῳ Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ...*), „connue depuis le passé le plus lointain dans la pratique de l'Église" (*ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ πρακτικῇ ἀπὸ χρόνων ἀπωτάτων ἀπαντῶσα*) et „créée par le législateur séculier contemporain" (*εἶναι δημιούργημα τοῦ συγχόνου πολιτειακοῦ νομοθέτου*)!

Les deux idées principales de sa construction ne font que reproduire une théorie avancée quelques décennies auparavant par Hamilcar Alivisatos, lors d'une querelle de canonistes à ce propos, où nous reviendrons; Panagiotakos cite d'ailleurs élogieusement la contribution de son prédécesseur[198]: le fondement canonique du détrônement se trouverait dans la *Lettre* du concile d'Éphèse au sujet d'Eustathe de Pamphylie, ses origines directes dans la pratique de la *pausis* de l'époque ottomane, avec laquelle il doit être identifié. Panagiotakos cite, dans une longue note, des exemples de cette pratique[199] - on pourrait facilement les multiplier.

Mais, comme nous avons déjà remarqué, la *pausis* est une notion historique, non canonique - le simple fait historique qu'un patriarche (un évêque aussi) est déchu, évidemment par une décision de la haute autorité ecclésiastique (le synode), mais souvent à la suite d'une intervention séculière, ou seulement sous l'influence de considérations temporelles. La pausis n'étant pas en soi une notion canonique, pour être accomplie et canoniquement valable *elle devait toujours être revêtue* de l'une des deux formes canoniques possibles: soit la déposition (*kathairesis*: ce fut la règle jusqu'au milieu du XVIIe siècle) soit la démission (*paraitèsis*: ce fut la règle depuis la deuxième moitié du XVIIe siècle). Le besoin de revêtir de raisons canoniques une déposition souvent non-canonique, a obligé la chancellerie patriarcale à rédiger ces formes d'actes de déposition patriarcale ou épiscopale, qui nous sont parvenus par centaines, où l'on peut lire toujours les mêmes chefs d'accusation horribles, mais qui ne sont souvent que des lieux communs conventionnels: la cupidité, la simonie, les mariages prohibés, l'abus de pouvoir. Souvent les vraies

[197] PANAGIOTAKOS, 314 n. 2.
[198] Ibid., n. 1: εἰς ἐπιτυχῆ ἀντίκρουσιν ...
[199] ibid., n. 2.

raisons sous-jacentes sont aussi mentionnées, ou aisément reconnaissables entre les lignes.

Le fait que dans ces cas on n'avait pas recours à un simple „détrônement" du patriarche (ou de l'évêque) montre qu'une notion pareille n'existait même pas. En revanche, nous avons de bons exemples où l'on impose la déposition même dans des cas où on ne voudrait pas infliger une peine „capitale" pareille, dans le seul propos de forcer l'évêque à une simple démission formelle; aussitôt qu'il l'avait donnée, sa dignité épiscopale lui était restituée. Autrement, on n'avait pas, paraît-il, la possibilité de le „détrôner". En 1648 le métropolite Zacharie de Césarée en Cappadoce est déposé; l'année prochaine il „donne sa démission" afin que son sacerdoce et sa dignité épiscopale lui soient rendus [*Nomikè Synagogè*, actes 295-297][200]. Même procédure vingt ans plus tard à propos de l'archevêque de Sinaï Ananias, qui donne sa démission après avoir été déposé[201]. On se demande même que c'est qu'une „démission" donnée *après* la déposition; on penserait plutôt à une *requête* de l'évêque déposé pour obtenir la restitution de sa dignité épiscopale. Mais les goûts canoniques ont, paraît-il, changé à cette époque: dans la pratique byzantine la „certitude" canonique était assurée par excellence par la déposition, de sorte qu'on insistait, comme nous avons vu, sur la déposition, même après, ou avec, la démission; maintenant que l'usage abusif de la déposition avait discrédité cette sanction ultime, la démission „volontaire" était, semble-t-il, regardée comme canoniquement plus sûre].

Alivisatos et Panagiotakos ont donc tort d'identifier le détrônement à la *pausis* ottomane. Mais on pourrait vraiment y détecter quelques racines - au niveau des mentalités sinon sur le plan canonique. En effet, l'usage abusif de la peine de déposition, souvent pour des raisons qui, au su de tout le monde, relevaient seulement de la politique, ecclésiastique ou séculière, avait dégradé cette peine canonique ultime dans la conscience générale, pour en faire quelque chose d'analogue à une suspense ou une mise en disponibilité - dans l'attente de meilleurs jours. J'ai l'idée que personne ne croyait vraiment que tel prélat „déposé" qui - tout le monde le connaissait - serait bientôt réhabilité, et même promu, dès le prochain changement dans les affaires du patriarcat, qui serait peut-être, quelques mois plus tard, le nouveau patriarche oecuménique (ou de nouveau le patriarche oecuménique), était déchu des ordres, privé du sacerdoce, réduit au rang des laïcs, comme les documents de déposition l'affirmaient. D'autre part la pratique abusive aussi des „démissions" nécessaires, imposées ou forcées, avait accoutumé le peuple à l'idée d'un évêque obligé par l'autorité ecclésiastique de quitter son siège, tout en gardant sa dignité épiscopale. Le cumul de ces deux notions, très distinctes du point de vue de droit canonique, pourrait bien produire dans la conscience générale ce concept

---

[200] APOSTOLOPOULOS-MICHAÈLARÈS, 201-202.

[201] Déposition: décembre 1670; démission: septembre 1671. M. GÉDÉON, Πατριαρχικαὶ Ἐφημερίδες, Athènes 1936, 121-122.

de l'évêque qui ait subi la perte de son siège, mais gardé son sacerdoce et son ordre épiscopal, pratiquement celui de l'évêque „détrôné". Même aujourd'hui la recherche n'est pas certaine de la vraie forme canonique de retraite épiscopale (démission, déposition, suspense, ou bien simple reconnaissance *de facto* d'une situation réelle) de quelques personnages historiques: Joseph Georgirenes de Samos, le révolutionnaire Denys de Trikka dit le Philosophe, saint Macaire de Corinthe et les évêques du Péloponnèse fugitifs après l'insurrection dite „d'Orlov", Ignace d'Hongrovalachie - c'est même le cas de la *pausis* du patriarche Grégoire V juste avant son exécution, dès la proclamation de l'insurrection grecque de 1821.

2. Le pionnier par excellence de la systématisation du „droit ecclésiastique" orthodoxe, Nikodim Milaš, ne connaît pas de peine propre de „détrônement" épiscopal; il la fait inclure dans ce qu'il appelle *Die Ausschließung vom Amte für immer*, *ἡ ἰσόβιος παῦσις ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος*, dont elle ne serait qu'un exemple[202]. Milaš, très influencé dans sa systématisation par le droit canonique occidental (il fait la distinction entre *poenae medicinales* ou *censurae* et *poenae vindicativae*), ne comprend pas ce que nous avons remarqué à d'autres reprises aussi, à savoir que, au moins du point de vue oriental, ecclésiologique donc aussi canonique, la destitution d'un évêque de son siège est tout simplement autre chose que l'exclusion d'une charge, d'une fonction ou d'un poste ecclésiastique. Nous reviendrons sur ce sujet.

Pour ce qui est du „détrônement" des évêques, Milaš en trouve un fondement canonique dans les canons 16 du concile Premier-Second, à propos de l'évêque qui ait été absent de son diocèse pour une durée de plus de six mois, et 16 d'Antioche, à propos de l'évêque sans diocèse qui s'empare arbitrairement d'un siège vacant (*episcopus vacans in ecclesiam vacantem*)[203]. Or, dans le premier cas, nous l'avons vu, le canon semble être assez explicite; il s'agit, sans aucun doute probable, d'une déposition: *ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος τῆς ἀρχιερωσύνης, δι' ἧς ποιμαίνειν ἐτάχθη, παντελῶς ἀλλότριον καθιστάναι.* Milaš a simplement projeté sur le passé la pratique de sa propre époque, et de la nôtre - un indice de plus du caractère du „détrônement" en tant que peine - substitut de la déposition. Mais dans le second cas il paraît que Milaš a vraiment relevé la seule disposition du *corpus* „officiel" des canons qui puisse servir de fondement canonique de la peine de détrônement: τοῦτον ἀπόβλητον εἶναι. Qu'est-ce que cet *apoblètos*? Évidemment il ne s'agit pas d'une déposition - malgré l'opinion très rigoriste de Balsamon (*ἐμοὶ δὲ δοκεῖ*

---

[202] Nikodim MILAŠ [*supra*, n. 2]: trad. allemande, Zara 1897, 442-443 = trad. grecque, Athènes 1906, 717-718.

[203] Texte: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/2, 117; RHALLÈS-POTLÈS, III, 154; PG 137, 1317: ἐπίσκοπος σχολάζων ἐπὶ σχολάζουσαν ἐκκλησίαν. MILAŠ [*supra*, n. 202], 442 n. 10 = 717 n. 10.

εἰς καθαίρεσιν ...)[204] et la traduction de Joannou („il doit être déposé", si le terme doit être pris ici dans son acception technique)[205]. La solution donc du „détrônement" paraîtrait s'imposer - à une seule difficulté près qui semble l'abîmer: l'évêque, ici, était déjà sans diocèse (*vacans*, ou plutôt *vagans*?), comment donc pourrait-il être détrôné? Alors ici le canon ne prévoit qu'une seule chose: que l'évêque qui s'empare arbitrairement d'un siège vacant doit, tout simplement, en être chassé. Pas de vraie peine donc à infliger? C'est probable, car tout l'énoncé du canon, qui reflète sans doute un cas concret, est d'un esprit assez bénin vis-à-vis du pauvre évêque: il y eut, paraît-il, une élection unanime de la part du peuple (*κἂν εἰ πᾶς ὁ λαός, ὃν ὑφήρπασεν, ἔλοιτο αὐτόν*), et aussi une élection synodale, mais quelque peu défectueuse (*δίχα συνόδου τελείας ... Τελείαν δὲ ἐκείνην εἶναι σύνοδον, ᾗ συμπάρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως <ἐπίσκοπος>*). C'est aussi l'interprétation donnée dans la version latine du canon par Denys le Petit: *hic abiciatur necesse est.* [Une autre interprétation plausible: „qu'il soit excommunié"; c'était l'opinion de certains canonistes byzantins aussi: *Καὶ τινες μὲν εἶπον ἐκλαμβάνεσθαι τοῦτο εἰς ἀφορισμόν ...*[206]].

Mais ensuite Milaš devient soudainement aussi rigoriste que les plus rigoristes de ses collègues byzantins: il revient sur la théorie de l'ordination *retroactivement* „absolue" (*apolelymenè*). Comme personne ne peut être ordonné „absolument", à savoir, pour ce qui est des évêques, sans diocèse, et que l'évêque „détrôné" devient maintenant un évêque sans diocèse, il en résulte que tout évêque „détrôné" est aussi *ipso facto* suspens à vie! „Nachdem aber in alter Zeit niemandem die Cheirotonie ohne Angabe eines bestimmten Dienstortes (*ἀπολελυμένως*) ertheilt werden konnte, so verfiel der mit der Ausschließung vom Amte für immer Bestrafte gleichzeitig einer anderen schweren Strafe, nämlich *dem Verluste des Rechtes zur Verwaltung irgendeiner heiligen Handlung für immer, jedoch mit der Berechtigung, den geistlichen Namen zu führen und die geistliche Würde zu bekleiden*"[207].

Heureusement personne, autant que je sache, n'a suivi Milaš dans cette construction, même si ce n'est que pour de simples raisons de bon sens élémentaire: pourquoi instituer une peine dont la substance consisterait dans l'application d'une autre peine? La peine de „détrônement" n'a de raison d'être qu'en tant que modération des peines de déposition et de suspense à vie. Mais dans la construction de Milaš il y a deux choses à retenir:

---

[204] RHALLÈS-POTLÈS, III, 156; PG 137, 1320.

[205] JOANNOU, *ut supra* [n. 203].

[206] Balsamon, *ut supra* [n. 204]. Cf., par exemple, dans le canon apostolique 12 l'équivalence: ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτός (bien qu'il s'agisse très probablement d'une déformation postérieure du texte, par méprise: la leçon authentique serait ἀφωρισμένος ἢ δεκτός, la conjonction ἤτοι marquant ici l'alternative et non pas l'équivalence: *segregatus vel communicans*, „exclu ou admis" [FUNK, METZGER]; mais ce point particulier est pratiquement sans importance pour notre sujet).

[207] MILAŠ [trad. allemande, *ut supra*, n. 202]; cf. la trad. grecque, 717-718.

a) L'application *rétroactive* de la notion de l'ordination absolue. En effet, si cette notion, employée aussi dans les discussions sur la démission épiscopale, n'a jamais été utilisée, après Milaš, pour fonder une théorie selon laquelle tout évêque „détrôné" doit être aussi, par ce fait même, considéré comme suspens à vie voire déposé (!), elle a servi d'argument à certains canonistes précisément pour nier la canonicité voire la possibilité canonique d'existence d'une peine pareille: on ne peut pas canoniquement infliger une peine qui réduise un évêque à l'état d'évêque sans diocèse, donc qui rende rétroactivement son ordination „absolue"! (Mgr Mélétios Sakellaropoulos)[208].

b) Un rapport logique entre le „détrônement" et la suspense, bien que ce soit en sens inverse. Car si le „détrônement" n'entraîne décidément pas la suspense à vie, il est généralement admis qu'une peine de suspense à vie (même une suspense de longue durée) infligée à un évêque entraîne nécessairement, et pour des raisons évidentes, la perte de son siège aussi, donc son „détrônement" - ce qui est, d'ailleurs, explicitement prévu dans des législations modernes[209]. Cela pourrait même être vraiment à l'origine de la pratique moderne du „détrônement", et constituer peut-être un argument en faveur de sa canonicité. J'ai même l'impression que c'est bien quelque chose de pareil que Milaš aurait voulu dire - sauf qu'il se trouva dans une confusion de l'ordre de ses idées.

On dit que, dans l'Église grecque contemporaine, le détrônement a acquis droit de cité par un texte de droit écrit en 1860, dans les „Statuts Généraux" (Γενικοὶ Κανονισμοὶ) du patriarcat oecuménique[210]: en effet, le patriarche pourrait désormais être déclaré déchu de son siège (*pausis*) par une décision des „deux corps" souverains ayant la haute administration de la „nation" orthodoxe dans l'Empire ottoman, le Saint-Synode et le Conseil National Permanent Mixte (*Διαρκὲς Ἐθνικὸν Μικτὸν Συμβούλιον*), prise par une majorité de deux tiers séparément dans les „deux corps" et formellement annoncée à la Porte. Panagiotakos en cite l'exemple typique: la *pausis* du patriarche Constantin V le jour même

---

[208] *Ut infra*, 185-186: Δὲν ἦτο λοιπὸν δυνατὸν νὰ θεσπισθῇ μεταγενεστέρα διάταξις διάφορος καὶ ἀντικειμένη εἰς τὸν κανόνα τοῦτον, διότι διὰ τῆς ἐκπτώσεως τοῦ ἐπισκόπου ἐκ τοῦ ἐπισκοπικοῦ θρόνου, οὗτος θὰ ἦτο ἀπολελυμένος ...

[209] Cf., en Grèce, les art. 34 § 1 de la Charte de l'Église de Grèce et 38 § 1 de la Charte de l'Église de Crète: KONIDARÈS-TROIANOS, Ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία [*supra*, n. 190], 52, 736. La perte du siège est prévue dans des cas de suspense à vie. - ALIVISATOS pensait que même une condamnation à suspense temporaire devrait conduire à la perte du siège: εἰς τὴν ποινὴν τῆς ἐκπτώσεως, ἥτις ἄλλως τε ἄμεσον ἀποτέλεσμα ἦτο τῆς εἰς τριετῆ ἀργίαν ἀρχικῆς αὐτῶν καταδίκης (à propos de l'affaire des „simoniaques" [*infra*, n. 213]: ALIVISATOS, 272). - Toujours en Grèce, on a dû même, tout récemment, faire confirmer par la jurisprudence que la condamnation d'un évêque à une peine d'excommunication entraîne aussi la déchéance du siège.

[210] Cf. *supra*, n. 168.

du vendredi saint de 1901[211] - il critique vivement cet acte, mais il y voit un bon précédent historique d'application de „la peine de *pausis*", qu'il identifie toujours avec le „détrônement". Cependant il est évident, je crois, ici qu'on ne se trouve plus dans le domaine du droit canonique - il ne s'agit pas d'une peine canonique, il ne s'agit même pas d'une peine tout court, ni d'une sanction quelconque. Dans l'Empire ottoman multinational et réformé sous le *Tanzimat*, le patriarcat oecuménique, vrai „gouvernement" de fait pour les orthodoxes de l'Empire, avait été soumis à cette sorte de sécularisation, souvent déplorée: ce n'est pas l'évêque de Constantinople qui était frappé d'une peine ecclésiastique pour quelque délit canonique, c'est le chef de la „nation" qui avait tout simplement perdu une vote de confiance dans ce „parlement" *de facto* des orthodoxes de l'Empire qu'étaient les „deux corps". C'est caractéristique que, dans ce cas même, pour garder les apparences on avait demandé à Constantin V de donner sa démission „canonique" comme d'habitude, ce que le patriarche a refusé de faire; cela reste un exemple unique[212].

Nous avons vu que, presque à la même époque, dans l'Église de Grèce, lors de la crise dite „des simoniaques", les évêques qui autrement auraient été condamnés à une peine de détrônement (puisqu'on n'avait pas voulu leur infliger une peine de déposition) ont donné leur démission „volontaire" qui fut aussitôt acceptée (1877-1878): c'était sans doute une mesure de clémence, mais il est probable aussi qu'on n'avait pas encore, à défaut de prévision législative, la possibilité d'infliger directement une peine de „détrônement".

La „querelle du détrônement" a éclaté en Grèce à la suite des événements politiques entre les „royalistes", partisans du roi Constantin Ier et les „libéraux" du premier ministre Venizélos, lors de la Première Guerre mondiale, où l'Église s'engagea aussi; l'anathème prononcé inconsidérément contre Venizélos relève plutôt du pittoresque, mais les implications qui en ont resulté ont troublé l'Église pour des longues années, et jusque presque à nos jours. Or, c'est précisément une peine de détrônement qui a été finalement infligée après la chute du roi et le triomphe de Venizélos par un synode majeur à des évêques qui avaient participé à la comédie de l'anathème - une peine dont les inculpés (bientôt réhabilités, d'ailleurs) ont contesté vivement même l'existence en droit canonique. Ce sont ces événe-

---

[211] PANAGIOTAKOS, 314 n. 2; STAVRIDÈS, (378-419) 384-389; ibid., 401-414 (textes officiels).

[212] STAVRIDÈS, 389: „ἀποτελεῖ τὴν μόνην κατὰ τὴν περίοδον ἀπὸ τοῦ 1860 καὶ ἐξῆς παῦσιν οἰκουμενικοῦ πατριάρχου ἄνευ τῆς ὑπὸ τοῦ πατριάρχου ὑποβολῆς τυπικῆς οἰκειοθελοῦς παραιτήσεως, ἥτις εἰς τοιαύτας περιστάσεις περιέσωζε τὰ προσχήματα".

ments qui se trouvent à l'origine d'une querelle historico-canonique, en 1926, qui nous a laissé une bonne bibliographie[213].

Le professeur Hamilcar Alivisatos, l'éminence grise en matière de législation ecclésiastique du régime révolutionnaire qui a finalement renversé de nouveau le roi Constantin Ier après la défaite grecque en Asie Mineure de 1922, est le grand promoteur de la peine de détrônement. C'est à ce propos qu'il fait publier un article: „*Ἡ ποινὴ τῆς ἐκπτώσεως τῶν ἐπισκόπων ἐκ τοῦ ἐπισκοπικοῦ αὐτῶν θρόνου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*", dans: *Epistèmonikè Epetèris* de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes, 1 (1926), 259-280. La peine de détrônement épiscopal serait, à son avis, bien fondée sur des normes expresses de la législation canonique (*βασίζεται ἐπὶ ῥητῶν κανονικῶν διατάξεων*) et sur une longue pratique de l'Église; ce qui est vraiment bizarre (*παραδόξως*) c'est que les canons n'en font pas de mention explicite. Mais cela ne signifie pas que la peine elle-même est inexistante; si les canons la passent sous silence, c'est tout simplement un défaut des canons! Le fondement canonique s'en trouverait, d'après Alivisatos, dans le jugement du concile d'Éphèse au sujet d'Eustathe de Pamphylie: pour Alivisatos, contre la lettre du texte, il ne s'agit pas là d'une démission pure et simple, mais d'une déposition, modérée plus tard en simple détrônement. Quant à la pratique, c'est surtout la longue pratique de la *pausis* dans l'époque ottomane qui est invoquée, toujours identifiée avec le „détrônement" actuel: Alivisatos détecte minutieusement le quelque peu d'actes de cette période où une *pausis* paraît être imposée sans mention explicite que cela ait pris la forme extérieure d'une déposition ou d'une démission, pour en déduire qu'il s'agit là d'un „détrônement" formel (exemples tirés de la pratique des patriarcats de Constantinople et d'Alexandrie et de l'archevêché d'Achrida)[214]. Nous avons vu que Alivisatos a été suivi en dernier lieu, très fidèlement même, par Panagiotakos.

Alivisatos croit avoir trouvé un fondement canonique de plus dans le canon 20 du concile in Trullo: un évêque qui exerce publiquement le pouvoir de magistère en dehors de son diocèse doit être déchu de l'épiscopat et faire fonction de prêtre (*τῆς ἐπισκοπῆς παυέσθω, τὰ δὲ τοῦ πρεσβυτερίου ἐνεργείτω*). Or, comme cela est déjà interdit par le canon 29 de Chalcédoine (*Περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐπίσκοπον τοῦ ἰδίου θρόνου ἀποκινούμενον ἐν πρεσβυτερίῳ καταλέγεσθαι quod episcopus de sede depositus in presbyterii ordinem adnumerari non debeat*) - contradiction déjà

[213] Voir de longues références à cette affaire dans les textes du débat entre le professeur ALIVISATOS et le métropolite de Messénie Mgr Mélétios SAKELLAROPOULOS [*infra*]: ALIVISATOS, 271-272; SAKELLAROPOULOS, 187-189; réponse d'ALIVISATOS, 358.

[214] ALIVISATOS, 266-269.

signalée et traitée par les canonistes byzantins[215] -, le seul sens possible du canon du concile in Trullo serait que l'évêque est „détrôné". „Faire fonction de prêtre" signifierait seulement qu'il n'aura plus le gouvernement d'un diocèse et ne pourra plus célébrer sans la permission d'un évêque - tout comme les prêtres!

La réponse est donnée à Alivisatos par Mélétios Sakellaropoulos, métropolite de Messénie, l'un des évêques qui avaient été „détrônés" pour l'affaire de l'„anathème" de Venizélos - il a déjà été réhabilité, mais il plaide toutefois un peu *pro domo*: „*Ἡ ποινὴ τῆς ἐκπτώσεως τῶν ἐπισκόπων ἐκ τοῦ ἐπισκοπικοῦ θρόνου*", dans *Theologia*, 4 (1926) 183-189. Il réfute le caractère attribué à la *Lettre* du concile d'Éphèse, il rétablit le vrai caractère canonique de certains prétendus „détrônements", il refuse surtout toute valeur de précédent canonique aux pratiques anticanoniques de la période ottomane. Une peine canonique de „détrônement" n'existe pas, qui plus est elle ne peut pas exister; car autrement elle créerait des évêques sans diocèse, donc des évêques dont l'ordination deviendrait rétroactivement „absolue" (*apolelymenè*), ce qui serait canoniquement impensable.

Alivisatos répond au métropolite dans le même volume de la revue *Theologia* (4 [1926] 351-359): „*Καὶ πάλιν ἡ ποινὴ τῆς ἐκπτώσεως*". Le canoniste „officiel" de l'époque, professeur de droit canonique à l'Université d'Athènes, l'un des fondateurs de notre Société, emploie un style condescendant voire ironique pour accabler le métropolite, auteur lui-même d'un manuel médiocre de droit ecclésiastique: *Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Athènes 1898.

Pourtant il est clair que sur le plan historique c'est le métropolite qui a raison. Alivisatos pour défendre sa thèse est souvent obligé de forcer les textes et les faits. En revanche, le métropolite a certainement tort sur le plan canonique, à savoir en ce qui concerne la prétendue anticanonicité du „détrônement", fondée sur cette construction de l'„ordination absolue". Sans parler des défauts logiques manifestes de cette construction, même ce jugement célèbre du concile d'Éphèse sans cesse employé, erronément, par l'un et l'autre auteur (Sakellaropoulos, comme les canonistes byzantins, n'y voit qu'une application exceptionnelle de l'*économie*), ne nous apprend en réalité qu'une seule chose, très simple et d'ailleurs évidente de soi: qu'un évêque qui a perdu, pour une raison ou pour une autre, le gouvernement d'un diocèse peut canoniquement garder sa dignité épiscopale. Ils ont tous les deux tort lorsqu'ils s'attachent à la lettre des documents, s'adonnant en vain à cette tâche ingrate de détecter des précédents historiques et des citations à présenter, ce vieux jeu hellénistique et byzantin *κεῖται ἢ οὐ κεῖται*; Mais Alivisatos a certainement raison dans sa conclusion générale: on ne saurait regarder la peine de

[215] Texte des canons: P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, I/1, 93-94 (Chalcédoine), 152 (in Trullo); RHALLÈS-POTLÈS, II, 286, 349; PG 137, 492, 581. Commentaires byzantins sur le canon 20 du concile in Trullo: RHALLÈS-POTLÈS, II, 349-352; PG 137, 581-585.

„détrônement" comme anticanonique; même si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer. C'est ainsi qu'on peut disposer d'une hiérarchie suffisante de peines pour des délits des évêques, où, après la peine „capitale" de déposition, la peine la plus sévère serait celle de la suspense à vie ou pour une longue durée (tous deux accompagnées inévitablement d'un „détrônement"), puis celle du „détrônement" simple, enfin celle de la suspense de courte durée - ce qui peut assurer à l'Église la possibilité de faire preuve de la souplesse nécessaire en des cas pareils.

En effet, ce que les canonistes modernes n'ont pas dit, au moins explicitement, c'est que l'on peut très bien accepter la canonicité de la peine de „détrônement" tout en admettant que cette peine est inconnue dans les sources canoniques officielles. Le „détrônement" est canoniquement acceptable en tant que *modération permise de la peine de déposition* (ou de celle de suspense à vie); en effet une modération des peines est toujours applicable en droit pénal, en droit „pénal" canonique à plus forte raison; c'est même une recommandation constante, mille fois répétée, du législateur canonique. C'est là que se trouve le fondement canonique de la peine de „détrônement". Il en résulte que, à canoniquement parler, cette peine n'a pas d'existence indépendante, ni de domaine d'application propre: elle ne peut être appliquée que dans des cas où une peine de déposition (ou de suspense à vie), donc une peine plus sévère, aurait pu être infligée.

Mais c'est là que se posent des problèmes d'ordre plutôt théorique, mais d'une importance structurale quant à la nature de cette peine, de plus en plus introduite aujourd'hui dans la législation et la pratique des Églises orthodoxes locales. Quelle serait, par exemple, la peine à infliger, pour les mêmes délits, à un évêque titulaire (ou à un évêque déjà démissionnaire), puisque dans ce cas-là le „détrônement" est par définition impossible? Cet évêque serait-il inévitablement traité plus sévèrement ou moins sévèrement que ses collègues résidentiels, faute de peine analogue disponible? La seule solution pratique qui s'impose c'est de destituer l'évêque titulaire des fonctions éventuelles qu'il exerce dans l'administration, l'éducation, les missions ecclésiastiques - il y en a des exemples.

Or ici, dans l'application de cette sorte d'analogie, guette encore la fonctionnarisation: regarder le „détrônement" épiscopal comme une simple sanction administrative, une *Ausschließung vom Amte*, comme en pensait déjà Milaš - une confusion qu'on peut détecter aussi même dans les codifications récentes de l'Église catholique. On ne discerne pas toujours que dans l'ecclésiologie, au moins orientale, il n'y a pas d'analogie entre la charge de l'évêque, présidant à l'assemblée eucharistique de son diocèse „en type et à la place du Christ", personnifiant la catholicité de l'Église dans sa propre église, et n'importe quelle fonction dans l'administration de l'Église; soumettre donc un haut fonctionnaire ecclésiastique à une sanction administrative quelconque c'est tout autre chose que la rupture du lien, d'ordre (ou de droit) divin, entre l'évêque et son église. Pour le meilleur ou pour le pire, la fonctionnarisation épiscopale existe et elle est, paraît-il, en train de

se développer davantage, en Orient comme en Occident. Ou bien, comme nous l'avons dit, c'est l'inverse, une „épiscopalisation" des services et des fonctions administratifs, culturels, humanitaires etc. de l'Église, devenus parfois, dans les circonstances actuelles, même en Orient, de nouvelles „unités" ecclésiastiques quasi épiscopales, nouveaux „diocèses" peut-être dans une nouvelle ecclésiologie du troisième millénaire.

Mais, d'ores et déjà, cet esprit de fonctionnarisation a créé aussi des formes parallèles ou des substituts du „détrônement", assez commodes à vrai dire pour affronter quelques difficultés de circonstance, mais au détriment, paraît-il, de certains principes ecclésiologiques ou en marge de la normalité canonique. En effet, dans la pratique moderne, il y a eu des cas où l'on a imposé un „détrônement" de fait à un évêque sans avoir formulé de griefs contre lui - même s'il en existait - et sans avoir eu recours au luxe d'un procès canonique; cela s'est produit par la voie d'un „transfert" à un autre siège, considéré par fiction comme effectif mais en réalité évanoui (il ne s'agissait pas de faire de lui un évêque titulaire, ce qui constituerait une rétrogradation); un „transfert" qui parfois a pris même la forme ironique d'une „promotion", puisque ces sièges honoraires, souvent très anciens, tiennent une haute place dans le *Syntagmation*. Dans la même logique on a eu aussi recours à la solution beaucoup moins raffinée, moins canonique aussi, de la mise en *disponibilité*, toujours sans incrimination - c'est le comble de la fonctionnarisation. Cette dernière pratique a même été consacrée en Grèce par une loi formelle, loi séculière évidemment, mais sur l'initiative et l'inspiration de l'Église elle-même (article 15 de la loi 1351/1983). La critique exercée contre cette loi, qui reste malheureusement toujours en vigueur, a été unanime: son anticanonicité est très sûre, son inconstitutionnalité aussi; elle n'a d'ailleurs été introduite que pour des raisons circonstantielles. C'est, en effet, pour donner solution à un grave cas mais sans vrai implication personnelle, un cas même d'origine absurde voire ridicule, que cette disposition a été incorporée dans la législation ecclésiastique grecque; c'était un problème concret vraiment très difficile à résoudre dans le contexte juridique en vigueur, mais où l'on pourrait sans doute trouver mille solutions canoniquement plus supportables. La loi, heureusement, n'a jamais été appliquée, ni même dans ce seul cas qui l'avait dictée[216], et selon toute probabilité elle sera laissée tomber en

[216] Voir cette disposition législative (incorporée dans la Charte de l'Église de Grèce en tant qu'art. 34 § 8), avec la jurisprudence, dans KONIDARÈS-TROIANOS [*supra*, n. 190], 54-55; S. TROIANOS, Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, 292-293, avec la critique de l'auteur (ibid., n. 37). Voir l'article ad hoc de TROIANOS, Παρατηρήσεις στὸ ἄρθρο 15 τοῦ Ν. 1351/1983, Christianos 23 (1984) 52-58. A l'origine de cette disposition très discutable se trouvait le cas personnel du métropolite de Céphalonie Mgr Procope.

désuétude. Cependant une pratique analogue a été employée occasionnellement par le patriarcat oecuménique aussi[217].

Le „détrônement" lui-même, en tant que peine ecclésiastique formelle, est toujours applicable et couramment appliquée. D'ailleurs, autant que je sache, au cours des dernières décennies, au moins dans la pratique grecque (particulièrement celle du patriarcat oecuménique et de l'Église de Grèce), on a systématiquement évité d'infliger la peine de déposition à des évêques pour des délits d'ordre personnel; - à savoir sauf dans des cas où il était question d'intrusion, de scission ou de schisme; on n'a pas appliqué la peine de suspense non plus. En revanche, pour punir de graves délits canoniques d'ordre moral ou personnel, qui canoniquement entraîneraient peut-être des peines de déposition ou de suspense, on a eu souvent recours à la peine de „détrônement". Pour des raisons de clémence, sans doute, ou pour éviter un scandale majeur (les deux peines, déposition et suspense, sont régulièrement et couramment appliquées à de simples prêtres ou diacres); mais il y a aussi, paraît-il, toujours la préoccupation pour la certitude de droit: un évêque déposé ou suspens représente toujours le risque d'un schisme (ou d'une situation équivalente ou analogue) en puissance. C'est tout différent si l'évêque délinquant se trouve déjà dans cet état de „schisme"; là, une peine de déposition pourrait fonctionner, d'une manière ou d'une autre, contre l'expansion de la situation schismatique - et, sur le plan personnel, avoir un vrai caractère correctionnel ou, au moins, préventif: servir d'exemple ou d'avertissement.

On ne saurait confondre avec le „détrônement" proprement dit quelques pratiques apparentées:

1. On connaît déjà dans la jurisprudence byzantine des cas où un évêque (ou patriarche) est censé être irrégulièrement élu, sans que l'on lui ait quelque chose personnellement à reprocher. L'exemple typique en est celui du patriarche Antoine IV, élu en 1389 [*Regestes* N. 2844]: après la réhabilitation, en 1390, du patriarche Macaire (1377-1379), censé avoir été irrégulièrement déposé, et son retour au siège patriarcal [*Regestes* N. 2694, 2878, 2879], la position d'Antoine lui-même est mise en cause. Or, „puisque tout s'est passé dans son cas avec l'avis du synode et qu'il n'y a rien à lui reprocher de nature à compromettre son sacerdoce", le synode

[217] Voir le cas récent (1988) de Mgr Méthode, archevêque de Thyatire (aujourd'hui métropolite de Pisidie): B. STAVRIDÈS, Ἐπισκοπικὴ ἱστορία ... [*supra*, n. 189], 300. - Un procédé plus recherché avait été employé autrefois: le transfert voire la „promotion" d'un éveque à un siège indésirable, puis, après un refus plus ou moins prévu, sa mise à la retraite ou en „disponibilité" inévitable, cette fois en tant qu' „ancien" titulaire du nouveau siège non accepté (ce fut, par exemple, en 1950 le cas, d'ailleurs d'assez courte durée, de Mgr Chrysostome de Néocésarée: STAVRIDÈS, Ἐπισκοπικὴ ἱστορία ..., [260]-262).

„estime juste qu'il garde à part lui le sacerdoce, mais qu'il s'abstienne de tout acte du siège et du pouvoir, *tant que vivra notre patriarche Macaire*" (*περὶ δὲ τοῦ πατριαρχεύσαντος κυροῦ Ἀντωνίου, ἐπεὶ καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ἅπαν ψήφῳ καὶ διαγνώμῃ συνοδικῇ γέγονε, καὶ νῦν οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἁπάντων εἰς κατηγορίαν αὐτοῦ καὶ τῆς ἱερωσύνης ἐπίσχεσιν, δίκαιον ἡμῖν διεκρίθη καὶ περὶ τούτου, τὴν μὲν ἔχειν μεθ' ἑαυτοῦ τὴν ἱερωσύνην, ἀργὸν δὲ αὐτὸν παντάπασιν εἶναι τῆς πατριαρχικῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ θρόνου, ἕως ἂν εἰς ζῶντας τελεῖ ὁ παναγιώτατος ἡμῶν δεσπότης ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης κῦρ Μακάριος*) [*Regestes* N. 2879][218]. C'est un acte „dont on ne connaît pas de précédent aussi clair", au dire du P. Darrouzès[219], l'analogue byzantin le plus proche, paraît-il, à une sorte de „disponibilité"; en tout cas ce n'est décidément pas un „détrônement" comme pensait Alivisatos[220], ce n'est même pas du tout une peine. La clause finale révèle le caractère bénin du jugement: en fait, l'année prochaine, après la mort de Macaire, Antoine retrouve régulièrement son siège pour un deuxième patriarcat (1391-1397) [cf. *Regestes* N. 2882][221]. Une sorte de „disponibilité" analogue, mais, à vrai dire, sans ce caractère bénin, a été employée de nos jours en Grèce, dans le cas de quelques-uns des métropolites anticanoniquement élus par un synode *ad hoc* sous le régime militaire, puis déclarés écartés de leurs sièges à cause de cette anti-canonicité de leur élection, mais techniquement non détrônés: il n'était pas question de procès canonique; aux métropolites écartés on a accordé des titres de sièges titulaires[222]. Cela se trouve à l'origine d'une aventure qui, très mal traitée par toutes les parties intéressées, non seulement pour ce qui est de substance, mais aussi en ce qui concerne l'aspect purement juridique, continue encore, comme on le sait bien, de troubler la vie ecclésiastique grecque.

2. Dans les législations des Églises orthodoxes on ne rencontre généralement pas des dispositions explicites analogues au canon 401 § 2 du CIC reproduit dans le canon 210 § 1 du CCEO, à propos des évêques qui ne sont plus en position d'accomplir leurs devoirs pour cause de grave maladie ou infirmité. La démission étant aujourd'hui dans ces cas-là généralement permise, souvent même par des dispositions explicites, et logiquement souhaitable, on laisse ordinairement l'initiative à la discrétion de l'évêque lui-même. Mais, à défaut, dans la législation

---

[218] Édition dans la collection de MIKLOSICH-MÜLLER, II, (142-147) 146 [N. 417]. La citation française est faite d'après le résumé dans le numéro des *Regestes* (J. DARROUZÈS).

[219] Dans le numéro des *Regestes* (Critique. 3).

[220] *Ut supra*, 266-267.

[221] Voir J. DARROUZÈS, dans le numéro des *Regestes* (Critique. 1).

[222] Il y eut sans doute aussi quelques „détrônements" de caractère plus classique, malgré certaines particularités, mais, malheureusement, sans recours à une procédure canonique régulière. - Des „détrônements" tout à fait arbitraires avaient eu lieu sous le régime militaire, au moins dans deux cas, par une procédure ecclésiastique quelque peu fantaisiste et par l'introduction, toujours par la voie séculière, de nouvaux „délits" ecclésiastiques sans fondement canonique (la „perte du *bon témoignage de ceux du dehors*" d'après I Tim. 3.7), et même à titre rétroactif ...

de plusieurs Églises orthodoxes, y compris celle de Grèce, il y a la possibilité, dans des cas particulièrement graves, où l'administration du diocèse deviendrait impossible (et où probablement on ne saurait même obtenir une démission valide), d'engager une procédure d'expertises médicales, qui pourrait conduire à une déclaration synodale de vacance du siège[223]. La pratique en est assez vieille; un seul exemple entre plusieurs: en 1680 l'archevêché de Samos est déclarée vacant, car l'archevêque Philarète atteint de paralysie ne peut plus accomplir ses devoirs épiscopaux; le hiéromoine Dorothée lui succède [*Nomikè Synagogè*, acte 647][224]. La pratique récente est plutôt rare, mais il en existe des exemples, qui concernent même des prélats d'une très haute position dans la hiérarchie de leur Église. Le vrai caractère canonique de cet acte et la situation canonique exacte de l'évêque écarté n'ont pas été étudiés, autant que je sache, et restent à préciser. En tout cas il ne s'agit pas de „détrônement"; à mon avis, c'est une situation réelle comparable plutôt avec la démission épiscopale, une sorte de „démission fictive" ou „légale".

---

[223] Art. 34 §§ 3-6 de la Charte de l'Église de Grèce et art. 39 § 2 (postérieurement modifié) de la Charte de l'Église de Crète: KONIDARÈS-TROIANOS, Ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία, [*supra*, n. 190], 52-54, 736; TROIANOS, Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, 291. La jurisprudence du Conseil d'État grec semble même permettre une application analogue (évidemment sans recours à la procédure d'expertises médicales) dans d'autres cas aussi où l'administration du diocèse par le prélat en fonction deviendrait impossible, sans qu'il soit question de santé - et naturellement sans qu'il y ait comportement délictueux de sa part. C'est une jurisprudence très critiquée, sans doute *contra legem*, mais dictée par de graves raisons circonstantielles (affaire de Mgr Procope de Céphalonie: *supra*, n. 216): TROIANOS, ibid., 292 et n. 1 (texte: 298-300).

[224] APOSTOLOPOULOS-MICHAÈLARÈS, 309: Ἐπειδὴ ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Σάμου σχολάζει ... παραλυσίας πάθει κατασχεθέντος καὶ ἐν ἀκινησίᾳ σωματικῇ τυγχάνοντος ... ἀδυνάτως ἔχει ἐνεργεῖν τὰς ἀνηκούσας τοῖς ἀρχιερεῦσι ἐκκλησιαστικὰς τελετάς ...

AUTHORITY OF ORDER AND POWER OF GOVERNANCE

George N e d u n g a t t , Rom

The title of this paper may sound strange even for those who take their distance away from the radical stand of Rudolph Sohm that power and the Church are essentially irreconciliable. A previous version of it had the traditional binomial „order and jurisdiction". The fear that „jurisdiction" might seem a retreat from the „power of governance" (*potestas regiminis*) adopted in the recent reform of canon law in the Catholic Church, suggested the substitution of „power of governance" for „jurisdiction". We should then have „power of order and power of governance". If so, our use of „authority of order" instead of „power of order" invites the question if a contrast is intended between *authority* conceived as something moral, personal and spiritual while *power* is thought of as some impersonal, secular, even demoniacal or brute force.

A distinction between „authority" and „power" is part of the canonical tradition[1]. „The moral prestige of *auctoritas* was higher than that of *potestas*, but effective power lay with the *potestas*. In roman law, the holder of the *potestas* exercised the *imperium*, but in religious matters, only on the advice of the holder of the *auctoritas*, the Church"[2]. But this distinction between *auctoritas* and *potestas* is not to be pressed too far into a contrast nor is it always maintained[3]. In biblical terminology, Christ lays claim to both and makes the Church partake of both. "Full authority in heaven and on earth has been committed to me"[4]) in virtue of which the Church has its mission and sacred power as a share in Christ's power („You will receive power when the Holy Spirit comes upon you"[5]). Surely „power" cannot be regarded as proper and exclusive to the secular sphere, much less can it be demonized, as long as God is the God of power and might and the Risen Christ empowers his chosen disciples with the power of his Spirit. This spiritual power, however, is

---

[1] Pope Gelasius (492-496) wrote to Byzantine Emperor Anastasius: „Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem" (PL 59, 42AB).

[2] F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background, Dumbarton Oaks Studies 9, vol. 1, Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, Washington 1966, 805.

[3] A motion to substitute „auctoritas" for „potestas" was not accepted in the Latin Code commission, „quia sunt notiones distinctae": Communicationes 15 (1983), can. 523, 4, 65.

[4] Mt 28:18, *Revised English Bible* (REB), Oxford 1989.

[5] Acts 1:8 (REB).

different in kind from the power of Caesar. The words „authority" and „power" in the title of our paper seek to evoke these christological and pneumatological dimensions of sacred power in the Church.

After the previous papers on the priesthood of the ordained ministers in the Church, the problem now facing us may be stated as follows. In Churches with episcopal ministry, ministerial priesthood is conferred by the sacrament of order. Is the sacrament of order then the source of all authority and power in the Church? Or is there also some other source of power? To put it somewhat differently: Does all authority and power in the Church issue from Christ through the sacrament of order? Or, besides the power of order is there in the Church some other power to which even bishops, who have the highest degree of order, can be subject? If this latter is called the power of governance (or jurisdiction), do these two (the power of order and the power of goveranance) exhaust the sacred power of the Church or are we still to look for a third kind of power? In short, regarding sacred power in the Church, are we to adopt the one-source theory or a two-source theory or a three or multiple source theory? And who are the active subjects of sacred power? Briefly, we are faced with the question about the nature, the species, the origin and the subjects of power in the Church.

Western canonists in great numbers have discussed the problem of sacred power and in particular the relation between the power of order and the power of jurisdiction (governance), especially during and since the Second Vatican Council[6]. A survey has listed 148 authors, including theologians and canonists, who have dealt with the matter and hold differing views[7]. We do not intend to review here all these authors and their views and the different schools they represent. Nor do we propose to examine the canons on the sacrament of order and the power of governance contained in *Codex Iuris Canonici* (CIC) and *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), though we shall keep them as a point of reference, since they represent the two most recent and most comprehensive revisions of canon law in any Church[8]. It may be more useful in our congress to adopt a synthetic approach and highlight those issues that could be of wider interest and may be more

---

[6] The post-conciliar canonical reform has substituted „power of governance" for „iurisdictio" in both the Codes of the Catholic Church, while identifying the two concepts. CIC c. 129 § 1 runs: Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti. That there is a correlation betwen those who have received sacred orders and the power of governance is quite clear from this canon. In the Eastern Code, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, the terminological identification between „potestas regiminis" and „potestas iurisdictionis" is so complete and taken for granted, that it does not even mention the latter term. Potestatis regiminis, quae ex divina institutione est in Ecclesia, ad normam iuris habiles sunt, qui in ordine sacro sunt constituti (c. 979 § 1).

[7] A. CELEGHIN, Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari, Brescia 1987.

[8] CIC (De potestate regiminis), 1008-1054 (De ordine); CCEO, cc. 743-775 (De sacra ordinatione), 979-995 (De potestate regiminis).

promising for mutual comprehension and thus contribute to the ecumenical reconciliation and union of our Churches.

The questions we have raised above concern not only the Churches in the Catholic communion but also Orthodox theology and canon law. Thus, for example, the historical evidence of the exercise of the metropolitan and patriarchal power[9] posits the problem in both Orthodox and Catholic ecclesiology and canon law whether and how a bishop can be thought of as subject to a higher authority in the Church, if episcopal ordination confers the highest grade of the sacrament of order[10] and if it is supposed that order is the only source of authority in the Church. Again, just as at his ordination a Catholic ordinand to the episcopal order makes a profession of faith[11], so, too, does an Orthodox candidate elected to be bishop profess his loyalty to the teachings and canons of synods, both ecumencial and local ones[12]. All this implies that individual bishops are subject to higher authority, whether synodal or individual - a fact which raises the question about the source of that higher authority[13]. Episcopal ordination would create equality between bishop and bishop but not a higher authority, even synodal. It is not common in Orthodoxy to distinguish between power of order and power of governance or jurisdiction, but the distinction exists as a matter of fact[14]. Thus the question may be posed about the existence, nature and source of superepiscopal power in the Church, understanding this term as explained before. The situation of the Churches issuing from the Pro-

---

[9] See: The Protos and His Jurisdiction (= Kanon IX), Vienna 1989.

[10] „Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sancotrum Patrum summum sacerdotium, sacra ministerii summa nuncupatur". - Vatican II, Lumen Gentium, n. 21.

[11] CIC c. 380 („Profession of faith and oath of fidelity to the Apostolic See"); CCEO c. 187 § 2 („Profession of faith and promise of obedience to the Roman Pontiff and to one's Patriarch").

[12] Council of Nicea II, c. 2 decreed that the candidate to episcopal order be tested about his knowledge of the sacred canons and the Holy Bible. The candidate professes his faith by reciting the Niceno-Constantinopolitan creed and declares: „J'estime et j'accepte les sept Conciles oecuméniques et ce qui a été reçu et ratifié dans les synodes locaux réunis pour sauvegarder les enseignements orthodoxes de l'Église". - Grand Euchologue et Arkhieratikon, trans. by P. D. GUILLAUME, Parma 1992, 762, 773.

[13] Y. CONGAR, Sainte Église (Unam Sanctam 41), Paris 1964: „Ordre e juridiction dans l'Église" (pp. 203-237).

[14] P. L'HUILLIER, Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale, in: Revue de Droit Canonique 23 (1973) 281-289. „La distinction entre les pouvoirs d'ordre et de juridiction est bien réelle; elle n'est nullement une invention tardive" (p. 283). „L'Église ancienne faisait bien la distinction entre le pouvoir d'ordre et celui de juridiction" (p. 287).

An example of factual, if not terminological, distinction in ancient times between the power of order and the power of jurisdition would be the following. Origen had been condemned by his bishop Demetrius of Alexandria and forbidden to teach. But he was allowed to preach in church by Bishop Ammonius of Thmuis, for which the latter was punished with deposition by Demetrius's successor Heraclius (231-247). Now, this deposition was an act of governance or jurisdiction exercised by metropolitan Heraclius, which his suffragan Ammonius lacked, though both had been ordained as bishops.

testant reform is different and complex in so far as some of them either deny the episcopal order or give it a different meaning.

We shall deal with our subject in three parts, which are suggested by the wording of the title itself. In the first part we shall deal briefly with authority and power in the Church. And then in part two we shall look at the power of order, and finally in part three we shall examine the power of governance.

I. Authority and Power in the Church

The discussion of authority and power in the Church is not new, and much has been written about it in the recent past[15]. There is no need to try to review all this rich material here. Let us but focus on the specific nature of ecclesial authority starting with an ancient conciliar decree which speaks of authority and power in the Church.

1. Authority and Power

The third ecumenical council (Ephesus, 431) in its eighth canon while laying down a norm for the election of bishops in Cyprus, invokes a double principle, namely, fidelity to the canons of the Fathers and avoidance of the power-style of the world. „Ne patrum canones praetereantur neve sub sacerdotii praetextu mundanae potestatis fastum subintroducatur"[16].

The council is aware of the danger of the power-style of the world insinuating itself into the Church under the pretext of priestcraft. The temptation to turn the sacred power of *sacertdotium* into *mundanae potestatis fastum* is neither recent nor a Western peculiarity; it is not limited by time and space.

Indeed this conciliar concern harks back to that of Jesus the Lord himself when he intervened in a dispute among his disciples as to which of them was to be considered the greatest. He warned: „Among the Gentiles kings lord it over their subjects; and those in authority are given the title Benefactor. Not so with you; on the contrary, the greatest among you must bear himself like the youngest, the one who rules like the one who serves"[17]. The key word that links this Gospel text and the conciliar text we cited before is authority (*exousía*), rendered in the Latin with *potestas* (power). The potentates of the world lord it over others. The disciples are

---

[15] See, for example, Y. CONGAR, Problems of Authority, ed. by J. M. TODD, 1962.

[16] „afin que les canons des pères ne soient pas enfreints, ni que sous le prétexte d'actes sacrés ne s'insinue l'orgueil de la puissance mondaine".- P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, t. I. 1. (Fonti, IX), Roma 1962, 64.

[17] Luke 22:25-27 (REB). The old Latin version had captured better the nuances of the original Greek. Reges Gentium dominantur eorum; et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic: sed qui maior est in vobis, fiat sicut minor; et qui praecessor est, sicut ministrator.

to avoid this model. What is to be avoided is not authority or power. The Lord himself had it and had given to the Church a share in it. As St Peter recalled while addressing those gathered in the house of Cornelius at Caesarea: „God anointed Jesus of Nazareth with the Holy Spirit and with power. Because God was with him he went about doing good and healing all who were oppressed by the devil" (Acts 10:38, REB). Being anointed with the Holy Spirit and power, Jesus was able to do good (be a „Benefactor") by healing illnesses and freeing people from the oppression by devils. „Holy Spirit and power" is the figure of speech hendiadys, and means the power of the Holy Spirit. Empowered by the Holy Spirit „he taught as one who had authority, and not as the scribes" (Mk 1: 22 = Mt 7:29). He taught with and authority (Lk 4:32) illustrated by miracles and exorcisms that provoked the amazed reaction of the people: „What is this word? For with authority and power he commands the unclean spirits, and they come out" (Lk 4:36). Here the authority and power (*exousía kaì dynamis*) with which Jesus teaches and heals are so blended in him as to transcend all distinction and become one and the same thing. In the episode of the healing of a paralytic (Mk 2:1-12; Mt 9:1-8; Lk 5:17-26) the bodily healing itself is joined to and is a sign of spiritual healing or forgiveness of sins. „That you may know that the Son of man has authority on earth to forgive sins", he then said to the paralytic: „Rise, take up your bed and go home". Even as John the Baptist's authority to baptize was „from heaven" (Mk 11:30) the authority to do these things - to teach, to forgive sins and to heal - was given to Jesus „from heaven".

„And he appointed twelve, to be with him, and to be sent out to preach and have authority to cast out demons" (Mk 3: 14-15). After his resurrection, he would tell his disciples: „As the Father has sent me, even so I send you. (And breathing on them he added) Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven: if you retain the sins of any, they are retained" (Jn 20:21-23). Thus Jesus' parting gift to his Apostles is the Holy Spirit and a share in his authority and power. „Full authority in heaven and on earth has been committed to me. Go therefore to all nations and make them my disciples; baptize them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, and teach them to observe all that I have commanded you. I will be with you always, to the end of time" (Mt 28: 18-20, REB).

The authority and power with which Christ has endowed the Church is spiritual power (*potestas sacra*), which can become a subtle snare and temptation. Saint Peter, who was charged with the task of shepherding the flock of Christ (John 21: 15-17) exhorts the presbyters, himself being a „co-presbyter", not to lord it over their flock (1 Pt 5:1-3). When the Roman centurion Cornelius fell at his feet and worshipped him, Peter lifted him up, saying: „Stand up, I too am a man" (Acts 10: 26). By warding off the proffered worship Peter offers a lesson to all those who are invested with sacred power and are tempted to apotheosis. Saint Paul claims: „Although as Christ's envoys we might have made our weight felt, we were as

gentle with you as a nurse caring for her children" (1 Thess 1:7, REB). And again: „Not that we lord it over your faith; we work with you for your joy" (2 Cor 1:24). The prepositions are notworthy: not *over*, but *with*. St Augustine almost borrowed them when he said: „Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus"[18].

As becomes evident already in the mission of Paul and Barnabas at Antioch (Acts 13:1-3), sacred power is exercised in a stable ministry conferred through the imposition of hands. The conferral of this office will gradually develop into the rite of ordination across the second century. Here the New Testament contains no proof texts, but only hints, which however contain the essentials and are not negligible[19]. As a well-known author writes: „A developed doctrine of office in this biblical sense has not yet been formulated within the New Testament itself. There are only starting-points for such a doctrine, pointing in different directions, and neither unambiguous nor unified enough for a direct 'proof from Scripture'. One could hardly expect anything else, seeing that the New Testament documents reflect such an early stage in the development; for the doctrine of office was not a central concern of primitive Christian thinking"[20].

The New Testament evidence on ecclesiastical office was open to developments in different directions or „trajectories", as it was in the case of the Petrine office[21]. Since there was a variety of starting points in the primitive post-Apostolic Church, the various offices that emerged in the various Churches were not uniform. „In the Primitive Church there was no single system of Church Order laid down by the Apostles. During the first hundred years of Christianity, the Church was an organism alive and growing - changing its organisation to meet changing needs. Clearly, in Asia, Syria and Rome during that century the system of government varied from church to church, and in the same church at different times. Uniformity was a later development; and for those times it was, perhaps, a necessary development"[22].

If such is the case, it is conceivable that neither the New Testament Church nor the Primitive Church is *the* expression of *ius divinum* about authority and office in Church, but one expression, highly privileged indeed and presumably eminently in conformity with *ius divinum*, but not necessarily the only legitimate expression. If so, it would seem that the different Churches at different times can have a diffe-

---

[18] „Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis". - St. Augustine, Sermo 340, 1: PL 38, 1483.

[19] To mention but one among several studies on this subject: A. VANHOYE and H. CROUZEL, Le ministère dans l'Église ..., in: NRTh 104 (1982) 722-748.

[20] H. v. CAMPENHAUSEN, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power, London 1969, 300-301; (trans. of Kirchliches Amt und geistliches Vollmacht, Tübingen 1953).

[21] R.E. BROWN/K.P. DORNFRIED/J. REUMANN, Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Augsburg 1973.

[22] H.H. STREETER, The Primitive Church, New York 1929, 267.

rent *avatar* of the same *ius divinum*[23]. The enduring substance must remain while the forms may change. This would apply both to authority and power as well as ecclesiastical offices and institutions, in and through which sacred power is exercised in the Church and which are subject to variation in their human components.

2. Sacred Power and *Ius divinum*

Sacred power related to *ius divinum* has given rise to no little confusion, in as much as „sacred" can mean religious or also „divine". This latter concept of *ius divinum* itself has lately been undergoing a theological development[24]. We may draw here an analogy with the authority of the Apostolic canons, which has varied in the understanding of the Church. Though not originating historically from the Apostles, they have been invested with their authority. In the words of Metropolitan Paulos Menebisoglou „these canons are called and are apostolic not in the sense that in their present form they were composed by the Apostles but in the sense that they were formulated in accord with the apostolic tradition by people who were close to the Apostles and who preserved and continued it not only in the matter of faith but ecclesiastical discipline"[25].

Since tradition in the Church is not dead but living with the life of the Holy Spirit, in accord with it and in organic continuity with it new forms of discipline and expressions of faith can emerge and then they may rightly be called apostolic.

So too is their theological relationship with *ius divinum* even without any historical claim to divine institution by Jesus. This, moreover, is in keeping with the Old Testament tradition of attributing to Moses the laws of the Pentateuch, most of which are historically post-Mosaic. The same biblical tradition is carried on in the case of Jesus to whose activity of Church-constituting are attributed all the sacraments including order with its tripartition, the anointing of the sick and marriage. In the sacrament of order, what is certainly to be attributed to Jesus himself historically is the ministry - chosen, prepared, authorized and empowered. But the mode of the division and the transmission of ministry have varied since Jesus, who is not reported in the New Testament to have imposed his hands on the Apostles, though he did so on children and the sick, and, according to Mark 16:28, even prescribed laying on of hands for the healing of the sick, but not for ministry. With such an understanding of the living tradition and of *ius divinum*, the statement that the hig-

---

[23] Cf. P. BONNARD, Normativité du Nouveau Testament et exemplarité de l'Église primitive, in: Istina 19 (1974) 20-30.

[24] A. DULLES, *Jus divinum* as an Ecumenical Problem, in: Theological Studies 38 (1977) 681-708.

[25] P. MENEBISOGLOU, Historikê eisagogê eis tous Kanonas tês Orthodoxou Ekklesias, Stockholm 1990, 119.

hest grade of the sacrament of order is the episcopate, has been questioned[26], and in any case it needs some interpretation to be understood correctly.

On the opposite side, certain writers conceive of a Church that is all too supernatural so that there is no room in it for any power that is not spiritual or sacramental. „In Sacramento Ordinis confertur simpliciter potestas Christi, tota potestas Christi, sine addito. Non datur alia potestas in Ecclesia, quae non sit potestas Christi. Potestas Christi autem non confertur nisi per Sacramentum. Non datur alia potestas stricte ecclesialis in Ecclesia, quae non sit potestas Christi. [...] Medium communicationis huius potestatis unicum est, Sacramentum manuum impositionis, quo datur Episcopis summum sacerdotium et plenitudo potestatis cum muneribus sanctificandi, docendi et regendi"[27].

Here we have a series of assertions that constitute neither Catholic dogma nor common theological teaching[28]; indeed they are assertions without proof: 1) that in the sacrament of order the whole power of Christ is imparted; 2) that in the Church there is no other power than the power of Christ; 3) that the power of Christ is conferred only through the sacrament of order; 4) that the imposition of hands is the only means of conferring the power of Christ; 5) that the fullness or „plenitude of power" in the Church is conferred to the bishops through the imposition of hands. With such assertions, not controlled by the sources, no theory of sacred power in the Church can win general acceptance.

Jesus is indeed portrayed as saying: „Full authority in heaven and on earth has been committed to me" (Mt 28:18). But he is not portrayed as telling his Apostles „and I give *all* that authority to you". Instead, what Jesus commanded his Apostles in the Matthean text is: „Go therefore and teach all nations ...". Jesus Christ is the King and sovereign Lord of power, the Church is his servant sent out to work, not a queen seated on a throne - a temptation and an illusion of the medieval Western Church, which through its victory in the struggle with the State for autonomy has given birth to an ecclesiology and canon law coloured with triumphalism.

To recognize the historical and sociological dimension of the Church is as important as recognizing the theological basis of authority and power in the Church. This needs to be stressed against a not uncommon tendency to exalt unduly mystery, grace and the supernatural in the Church. Just as a one-sided emphasis on nature can deform the Church, equally from a one-sided empahsis on the supernatu-

---

[26] K. RAHNER, for example, envisages in the election of patriarchs and of popes a higher grade of order than obtains in the ordination of bishops (see below).

[27] 10. V. DE PAOLIS, De natura sacramentali potestatis sacrae, in: Periodica de re morali canonica et liturgica 65 (1976) 59-105; see p.69.

[28] The conciliar assertion „Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exerceri possunt" (Vatican II, Lumen Gentium, n. 21), while linking the *tria munera* (to teach, sanctify and govern) to episcopal ordination, and not to missio canonica, does not however state that the sacrament of order is the source of all authority in the Church.

ral results an unnatural Church. If from the socio-religious factors of the Church in the first century a tripartite order has arisen, diversifying the one single mission given by Christ, similar diversification from other socio-religious factors in other times must be expected. And it will be legitimized as long as the one original mission of the Church is not betrayed but served. And what is more, if the first century tripartite diversification is invested with *ius divinum* with no *verbum Domini* to support, the question may be raised about similar qualification regarding a later different diversification. This question is pertinent, for example, with regard to the patriarchal authority in the Church, to which Pseudo-Dionisius, working with the background of Platonic metaphysics, assigned the highest rank in the ecclesiastical hierarchy on a parallel to the celestial hierarchy, a strain of thought that has been preserved in the ecclesiological and canonical tradition of the East Syriac Church.

Does the dictum „all powers tend to corrupt, and absolute power absolutely"[29] apply to sacred power in the Church? In so far as the Church is human and social, the Church cannot escape the human lot of weakness and moral corruption of power holders even at the highest levels, but in so far as Church is the body of Christ, and is animated by the Holy Spirit, we believe that it is indefectible and that the sacred power in the Church will not corrupt in the philosophical sense.

II. Power of Order

According to the doctrine and practice common to Orthodoxy and Catholicism, the sacred power is transmitted through the sacrament of order, which has three grades, episcopate, presbyterate, and diaconate. Episcopate and presbyterate are sacerdotal, diaconate is not, but is a ministry. But sacred power for various ministries is imparted through minor orders, which are not generally considered as sacramental, though they were so regarded by certain medieval writers.

In general, the power of order is exercised in the administration of the sacraments and the sacramentals. However, it cannot be said vice versa that for the administration of all the sacraments the power of order is always required. In the case of baptism to be administered in an emergency, if an ordained minister is not available a non-ordained person may administer it. And in the case of marriage, in the latin Church it is commonly held that the sacrament is administered to each other by husband and wife, who are therefore its ministers, and not by the priest. It has been recently proposed that in the Eastern Churches, too, along with the priest

[29] This well-known dictum regarding powers on earth, „corruption" is usually taken in a moral sense, but it would seem that the original meaning was philosophical, which still survives in the Italian dictum „Ogni potere logora", that is, all power wears out, weakens, loosens, and is on the way to dissolution.

as the minister of the sacrament of marriage (*ex institutione Ecclesiae*), the parties may also be reckoned as sacramental ministers (*ex institutione Christi*)[30].

The power of order is not a univocal concept in as much as order is graded and is divided into major and minor orders. While the three major orders of episcopate, presbyterate and diaconate constitute the sacrament of order, the minor orders are not sacramental in the same sense. The difference between the two sets of the grades of order is further emphasized when it is stated that the sacred hierarchy of bishops, presbyters and deacons[31] is of divine institution, while the other grades are of ecclesiastical institution[32].

The sacramentality and divine institution of the major orders have been brought into clearer light in the latin Church by the postconciliar abolition of the minor orders so that now under „order" come only the three higher grades of episcopate, presbyterate and diaconate. The same terminology obtains also in the common law of the Eastern Catholic Churches, while the Churches have the freedom to preserve the tradition of minor orders for the lower clergy[33]. On these provisions the following remarks may be made. The abolition of the minor orders in the latin Church does not mean abolition of the respective ministries, which are entrusted to the laity. Thus, at the level of ministry, the clergy-laity divide is less sharp in the latin Church. In the Eastern Catholic Churches the situation is somewhat different. According to their common law, only bishops, presbyters and deacons are clerics, and one becomes a cleric through the diaconate. However, in Churches that preserve minor orders, those who fulfil the respective ministries are minor clerics, whereas they would be laypeople in the latin Church. As these ministries become increasingly open to women as well in the latin Church, the Easterners would be faced with the choice either to close them to women as in the past or to open them to women so that ministries canonically reserved to minor clerics are performed by women as well. In the latter case, will the term „minor clerics" be applicable also to these women? Nothing is said about this question in the new Eastern Code, which uses the term „minor clerics", just once in c. 327, descriptively („generally called

---

[30] U. NAVARRETTE, De ministro sacramenti matrimonii in Ecclesia latina et in Ecclesiiis orientalibus: tentamen explicationis concordantis, in: Periodica de re morali et canonica 84 (1995) 711-733.

[31] Since the divine institution of deacons was a mute question, in the definition of the Council of Trent, *diaconi* was replaced by *ministri*: „Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit"- Sessio XXIII, de ordine, c. 6. However, the difference may not be more than verbal: if deacons are not meant to be included among „ministri", much less would lower ministers qualify for the description and make sense out of *et ministris*.

[32] „Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; hierarchia iurisdictionis constat pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere" (CIC-1917 c. 108 § 3; Cleri Sanctitati, c. 38 § 3).

[33] CCEO c. 327.

minor clerics"), not prescriptively, so that the Churches would be free to adopt it or not, to extend or restrict its usage.

Much may still be said about order and ordination, but the subject has been dealt with in he foregoing papers; so we need only add a bibliographical reference or two[34].

III. Power of Governance

We shall first make some brief comments on the term „power of governance", and then deal briefly with its nature and its division, so as to dwell more at length on its subjects or those who possess it in the Church.

1. The Notion of the Power of Governance

The power of governance is dealt with in both the codes of the Catholic Church continuing a long canonical tradition[35]. Though CIC c. 129 §1 states that the power of governance is also called the power of jurisdiction, the former has largely substituted „jurisdiction", thus making for greater clarity. The ethymology of „jurisdiction" shows that it is from the verbal *ius+dicere* that we have the substantive *iuris+dictio*. This refers to the function and power of one who can *ius+dicere*, hence the power of a judge (*iudex*). Originally the meaning of the term „jurisdiction" was restricted to the judicial sphere in the Roman law; later under the Empire all higher officials were vested with *iurisdictio,* and the whole administration of a province by a governor came to be referred to as the exercise of jurisdiction. This extension of meaning influenced also the use of *jurisdictio ecclesiastica*, so that it came to mean not only judicial activity in the Church but also Church administration in general especially where *episcopalis audientia* obtained. Thus *cura pastoralis* and *iurisdictio* came to be understood to mean the same thing. However, since in the modern world of secular law the meaning of „jurisdiction" is restricted to the judicial field[36], in the recent reform of Catholic canon law, both

---

[34] On the much debated „character" attached to order in latin theology, see P. FRANSEN, Order and Ordination, in: Encyclopedia of Theology, ed. by K. RAHNER, New York 1975, 1122-1148. On the beginnings of the social divide between clergy and latity, see A. FAIVRE, Naissance d'une Hierarchie: Les premieres étapes du cursus clerical (Theologie Historique 43), Paris 1977.

[35] „The Power of Governance" is dealt with under „General Norms" in CIC Book I, Title VIII, cc. 129-144. In CCEO it is dealt with in Title XXI, cc. 979-995. In the former legislation the respective canons formed part of *De Clericis,* in CIC-1917 cc. 196-210, and in *Cleri sanctitati* cc. 138-154.

[36] „It is the power of the court to decide a matter in controversy" ... Jurisdiction defines the powers of courts to inquire into facts, apply the law, make decisions, and declare judgment". See: Black's Law Dictionary, St. Paul, Minn. 1990, s.v. p. 853. Again: „Jurisdiction. 1. The power of a court to hear and decide a case or make a certain order ... 2. The territorial limits within which the jurisdiction of a court may be exercised" - (A Dictionary of Law, Oxford-New York 1994, s.v. p. 217).

Latin and Oriental, this term has rightly been replaced by „power of governance" (*potestas regiminis*).

Both the codes state that the power of governance exists in the Church by divine institution and that those who are in sacred orders are capable of the power of governance in accordance with the provisions of the law while the others can cooperate in its exercise[37]. This is the question of the subjects of the power of governance, to which we shall return later.

The power of governance is divided into three species: legislative, executive and judicial. In general, legislative and judicial powers cannot be delegated, nor can a lower authority make a law contrary to that of a higher legislator. Several canons deal with the executive power and the norms regarding its delegation. Others determine how the power of governance is lost or suspended and how executive power is supplied by the Church.

Among the subjects of the power of governance the hierarchs or ordinaries merit special mention, and both the codes determine who they are starting with the Roman Pontiff and passing through patriarchs and metropolitans down to eparchial bishops and their syncelli or vicars general.

The power possessed by Religious Institutes deserves special mention, since it would seem that in their superiors and chapters a third kind of power is posited, which is neither that of order nor that of governance. It was called *dominative power* (*potestas dominativa*) in the previous legislation[38]. This term, which was felt to be rather unfelicitous, was set aside during the new codification. It was described as „public ecclesiastical power"[39], but this qualification was not canonized in the new codes as a substitute for dominative power[40]. However, it is still regarded in general as a third kind of power, distinct both from the power of order and the power of governance, though several norms regarding the latter governance apply to it as well (CIC c. 596 §3). The major superiors and chapters of clerical religious institutes of pontifical law in the latin Code[41], and also of patriarchal law in the Eastern

---

[37] CIC c. 129; CCEO c. 979.

[38] „Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno quam pro foro externo" (CIC-1917, c. 501 § 1). The same term „potestas dominativa" was used also in the Motu Proprio Postquam Apostolicis on Eastern Catholic Religious, c. 26.

[39] Communicationes 15 (1983) 64, c. 523, 3: „potestas ecclesiastica publica".

[40] CIC c. 596 §1. Institutorum Superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate, quae iure universali et constitutionibus definitur.

§ 2. In institutis autem religiosis clericalibus iuris pontificii pollent insuper potestate ecclesiastica regiminis pro foro tam externo quam interno.

§ 3. Potestati de qua in §1 applicantur praescripta cann. 131, 133, et 137-144.

Almost the same norm is contained in CCEO c. 511. Moreover, c. 995 states that the norms on the power of governance apply to certain religious superiors, without affirming directly that the power of these superiors is the power of governance.

[41] In CIC c. 596 § 2 cited above, note „insuper".

Code (CCEO cc. 441 and 511) possess the power of governance; but the other religious superiors as well as superiors of other institutes of consecrated life do not, though the norms regarding executive power apply to them as well, unless the contrary is provided for in the common law or it is evident from the nature of the matter (CCEO c. 995). The question about the nature and origin of an unnamed, third power in the Church, which is possesed by some religious superiors, is intriguing, and it has occupied the attention of several canonists. It would seem that for a fully satisfactory explanation, a more sociological approach to power in the Church than is generally adopted in such questions would be helpful. In fact, as is now being increasingly realised, such an approach is necessary also for the understanding of all offices and authority in the Church. In particular, it is instructive that the tripartite division of the power of order into episcopal, presbyteral, and diaconal does not issue from the institution by Jesus of Nazareth but from the *Sitz im Leben* of the Apostolic Church in Jerusalem with its Jewish and Hellenistic components.

The attempt to derive all power of governance from the power of order collides against the facts of history, which show how non-ordained people have as a matter of fact exercised and continue to exercise power of governance, whether they are men or women, cardinals and abbesses of the past, or judges, notaries or economes of today. This opens up an important and interesting question regarding the subjects of the power of governance.

2. Subjects of the Power of Governance

Whereas in the previous canonical legislation the sacred power whether of order or of governance was reserved to clerics[42], the new legislation is nuanced dimming the clergy-laity divide. In principle, only those in sacred orders are able to have power of governance, but in its exercise the other Christian faithful can cooperate according to the norm of law[43].

Much discussion has taken place around the novelty of this canon both before[44] and after its codification. Another canon of the latin code that has caused much discussion runs as follows. „Only clerics can obtain offices the exercise of which

---

[42] „Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere" (CIC-1917, c. 118 = Cleri sanctitati, c. 53).

[43] CIC c. 129 § 1. Potestatis regiminis quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdicitonis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti.

§ 2. In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.

The corresponding canon in the Eastern Catholic legislation (CCEO c. 979) is substantially the same, though there are some redactional changes: § 1. Potestatis regiminis, quae ex divina institutione est in Ecclesia, ad normam iuris habiles sunt, qui in ordine sacro sunt constituti.

§ 2. In exercitio potestatis regiminis ceteri christifideles ad normam iuris cooperari possunt.

[44] Communicationes 14 (1982) 146-149.

requires the power of order or the power of ecclesiastical governance"[45]. There is no corresponding canon in the Eastern code. Two problems in particular have engaged the attention of canonists with regard to the aforesaid canon: 1) the power of a lay person who makes up a collegiate tribunal[46]; and 2) the power of governance of a person who is elected as the pope but is not yet ordained as bishop or is only a layman.

a) Women, in Particular the Deaconess

Following the canonical tradition both CIC and CCEO do not assign equal share of sacred power to men and women in the Church. The power of the three major orders, episcopate presbyterate, and diaconate is reserved to men[47]. The power of the minor orders too is restricted to men according to tradition, but where these orders have been converted into ministries open to laypeople, women are getting an increasing share in them. In the matter of the teaching function in particular, while only bishops may teach in the name of the Church, the other Christian faithful particiapte in the Church's teaching function according to the norm of law. If they are not presbyters or deacons, they are eligible to receive a mandate to teach or preach (CCEO c. 596). And in the area of the ministry of preaching the word of God, there is even an invitation to share this ministry according to each one's suitableness, state of life, and the mandate (CCEO c. 608). This may appear to be contrary to the letter of c. 64 of the Council in Trullo: „[That] no layman is to hold a public lecture on dogma, nor to teach, thus arrogating to himself the office of teacher, but is to follow the order handed down by the Lord, and to lend an ear to those who have received the grace of teaching and to be taught divine things by them"[48]. However, where preaching by laypeople is admitted in the Orthodox Churches by *oikonomia*, the Catholic canon and the Orthodox practice may be said to coincide.

It was natural that the two Catholic codes have registered the official position of the Catholic Church with regard to the exclusion of women from sacred orders. Quite different is the question of the inclusion of the ministry of the deaconess among the ministries of the Church. The silence of the common Eastern code about

---

[45] CIC c. 274 § 1. Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici.

[46] „The Episcopal Conference can permit that lay persons also be appointed judges. Where necessity suggests, one of these can be chosen in forming a collegiate tribunal" (CIC c. 1421 §2). A similar norm as regards lay judges exists in CCEO c. 1087 § 2, only the appointing authorities being different.

[47] „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus" (CIC c. 1024). „Sacram ordinationem valide suscipere potest solus vir baptizatus" (CCEO c. 754).

[48] G. NEDUNGATT/M. FEATHERSTONE (ed.), The Council in Trullo Revisited (Kanonika 6), Roma 1995, 145.

the deaconess leaves freedom to particular law, and the Patriarchal Churches can freely institute or restitute the ministry of deaconess within their territories.

Though the Eastern Code actually does not contain any canon about the deaconess, an initial step had been taken towards a new legislation on the deaconess. A Study Group *De Clericis* of the Code Commission formulated two canons on the deaconess[49]. An initial question was to find a suitable place for the deaconess in the code. A canon drafted by the Study Group *De Clericis* could hardly avoid presenting the deaconess as a cleric. This would generally be considered problematic, though Karl Rahner would probably have applauded[50]. The Study Group found a way out by placing the deaconess among „other ministers" than bishops, presbyters and deacons. With great care were avoided also terms like „cleric" or „ordination" or „order" in these two canons. Thus cunningly shunning the Scylla and Charybdis of expressions that might draw fire from theologians and canonists, it was proposed that the deaconess could be instituted freely by the particular law of the concerned Churches, but where instituted the deaconess was to have the competence to do such ministries as found mostly in the tradition itself and listed in the canon. When the draft was finally voted upon unanimously in the Study Group, an eminent canonist exclaimed with satisfaction: „It is perfect". However, the draft failed to obtain the authorisation for publication in *Nuntia*, which, however, contains several scattered hints about the project itself[51]. But the deaconess who vanished from the codification does not seem to have been missed by hierarchs whose attention was perhaps diverted by other issues like the patriarchal rights in the new code. The common code of the Eastern Catholic Churches is thus devoid of a canon about the deaconess. This may be deemed a serious defect of the code for having failed to codify an ancient institution which was common to all the Churches, Eastern and Western, but which was allowed to disappear gradually and not survive through adaptation like the male diaconate[52]. It is now left to the Churches to recover their

---

[49] The text of the two canons on the deaconess, finalized by the Study Group, was not published in the pages of the official organ of the Commission, Nuntia, which however contains several references to the initial project.

[50] According to RAHNER, a lay person who obtains an ecclesiastical office becomes a cleric in some sense: Über das Laienapostolat, in: Schriften zur Theologie in: III, Einsiedeln 1964, 339-373. The difference between a deacon and a pastoral assistent is subtle and hard to establish, says RAHNER, Pastorale Dienst und Gemeindeleitung, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 733-743; see 737. It makes hardly any difference that an office implies the imposition of hands or not. The medieval theory of the sacramentality of minor orders is not so absurd, thinks RAHNER. Note di teologia pastorale sull'episcopato nella dottrina del Vaticano II, in: Nuovi Saggi I, Rome 1968, 510. The election of the pope is the supreme grade of the sacrament of order - ibid. p. 518, n. 14.

[51] Nuntia 3: 58, 69; 7: 20; 11: 85-86 (De aliis Ecclesiae ministris); 26: 88 (De diaconissa), 90 (De diaconissa), 94.

[52] S. BROCK, Deaconess in the Syriac Tradition, in: Women in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions, ed. P. VAZMEEPARAMPIL, Rome 1996, 205-217.

own tradition in keeping with the exhortation of the Second Vatican Council[53], discerning the signs of the times.

b) Bishops

The power of governance of bishops varies with the various kinds of bishops: eparchial (diocesan) bishops and titular bishops, metropolitan bishops and suffragan bishops, bishops or archbishops elected to the patriarchal throne or the papal throne, etc. This is a synchronic picture. And diachronically, if bishops are said to be successors of the Apostles, the question arises, In what sense were the Apostles themselves bishops? Are all the above mentioned varieties of bishops - eparchial (dicoesan), titular, metropolitan, suffragan, patriarchal, etc. - successors of the Apostles? And if the Apostle Peter had a special place willed by Jesus Christ among the Apostles, is it the case that such specialty is maintained in the apostolic succession of bishops? Without answering these basic questions it would be pointless to count and restate the powers attributed to bishops in manuals of canon law, whether Orthodox or Catholic, or in the two new codes of the Catholic Church[54].

To start with, theology has had a hard time situating titular bishops. The problem becomes insoluble when the historical origin of titular bishops in abnormal or exceptional circumstances is lost sight of. If what was abnormal is to be normalized, a new principle is to be invoked which legitimizes what was abnormal. When this is not done, the discussion about relative and absolute ordination of bishops becomes endless and fruitless. The figure of the eparchial bishop, which alone seems to be valid for certain theologians and canonists, is not valid as the sole diacronical model in the history of the Church and is relative to the situation of the post-apostolic age when the Church has been formed and established and is to be governed. But when the Church was being constituted through the apostolic preaching in the early decades of Christianity, there were no eparchies or eparchial bishops. St Paul, the mobile apostle, was not simply or primarily the president of a eucharistic assembly; and though he speaks of the eucharist celebrated in the local community of Corinth (1 Cor 11:17-29), his ecclesiology is not centred on the eucharist. A „eucharistic ecclesiology" may indeed invoke St. Ignatius of Antioch for patron, but not St. Paul or any of the other New Testament authors. While rightly offering a corrective to the preconciliar, overly institutional Roman Catholic ecclesiology, it is itself in need of a corrective with more attention being paid to the preconditions for celebrating the eucharist, such as baptism[55], evangelization and

[53] Orientalium Ecclesiarum, n. 6.

[54] Most powers of bishops in the Catholic Church are mentioned in CIC cc. 375-459 and CCEO cc. 177-234.

[55] J. H. ERICKSON, The Local Churches and Catholicity: An Orthodox Perspective, in: The Jurist 52 (1992) 490-508. The author lays bare the ambiguity of the expression „local church" and exposes the weaknesses of the eucharistic ecclesiology, which has „ignored or glossed over evidence not

reconciliation[56]. If the Church on earth is by its very nature missionary[57], and if one is conscious of its mission to four-fifths of humanity today that is non-Christian[58], one should hesitate about viewing the eucharistic community as a self-sufficient model of the Church and desist from making the eparchial bishop the point of reference or *analogatum princeps* of Church ministers[59]. There is need and room for a variety of ministries and of bishops, even titular ones, to fulfil the one and manifold ministry of the Church in today's highly complex, condensed and competitive world.

The power of the eparchial bishop is „proper, ordinary, and immediate" but not illimited. One obvious limit is the eparchy itself, which is limited - no eparchy extends the world over. But even within the limits of the eparchy the exercise of episcopal power is governed, in view of the benefit of the Church or of the good of Christ's faithful, by higher authorities whether supreme or intermediary. This is clear from *Lumen Gentium 27*, where we read: „a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem [potestatis episcopi] ultimatim regatur et certis limitibus, intiuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium circumscribi potest". This passage is cited in CCEO c. 178. The keyword is „ultimatim". It is in the last instance for the supreme Church authority to regulate and delimit the exercise of episcopal power. But the last instance presupposes prior or intermediary instances. This point needs stressing in view of the fact that some Roman Catholics practically overlook „ultimatim" in the text cited above and assert that only the supreme authority can regulate or delimit episcopal power. And they reason as follows: Episcopal power is of *ius di-*

---

conforming to that model" (507), especially „the implications of bapstism for ecclesiology" (506). „Emphasis has been on eucharistic fellowship, with relatively little concern for the preconditions for this fellowship .... The Church is a eucharistic organism, but only because the Church is a baptismal organism" (505). Behind such Orthodox critique the present writer's resevations can hopefully escape being labelled confessionally Catholic.

[56] A Christian community cannot celebrate the eucharist complacently if it recalls the Lord's injunction to leave its offerings at the altar and go and first get reconcilied with „thy brother" (Sister Churches) or if it asks itself it it has fulfilled the Lord's command to „Go and preach the good news to all nations" (missionary task). Ecumenism and evangelization deflate eucharistic ecclesiology of its triumphalism.

[57] Vatican II, Ad gentes, n. 2: „The Church on earth is by its very nature missionary since, according to the plan of the Father, it has its origin in the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit".

[58] A. SCHMEMANN, The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition, in: Eastern Orthodox Theology, ed. D. B. CLENDENIN, Grand Rapids 1995, 195-201; J.J. STAMOOLIS, Eastern Orthodox Mission Theology Today, New York 1986.

[59] On the missionary front today in large areas that have not yet been evangelized a missionary bishop, perhaps helped by a handful of collaborators, begins to gather the flock of Christ. Canon law recognizes the difference when such pastors are called exarchs or vicars apostolic rather than eparchial bishops or diocesan bishops. To define a bishop with reference to the eucharist is too selective. Eucharistic ecclesiology is the ecclesiology of a pilgrim Church that but walks from the sacristy to the sanctuary. It is the evolute of an established Church which forgets the apostles-on-the-move and the Church-to-be-built-up or *in fieri*, Hermas' tower under construction.

vinum. Only a higher power of *ius divinum* may regulate or limit a lower power of *ius divinum*. And such a power obtains only in the supreme authority of the Church - not therefore in the authority of patriarchs or of the Synods of Bishops of Patriarchal Churches. As a response it may be said briefly that this position is untenable historically, theologically, and canonically. Historically, because local synods in the early centuries have regulated episcopal authority through particular law, as for example the Synod of Antioch (c. 9) on the respective authority of the metropolitan and the eparchial bishop. Theologically, because, apart from the fact that the concept of *ius divinum* must be understood in greater theological depth, it is not evident that a *ius divinum* institution can be subject only to another *ius divinum* institution in an economy in which the Son of God become man was subject to all legitimate human authority. And canonically, because in the text cited above „ultimatim" does not obviously mean „tantum", but leaves room for some other authority than the supreme authority, as is clear from the latin code: „exceptis causis quae iure ... supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reservatur" (CIC c. 381).

c) Patriarchs

Let us now make some considerations on the patriarchs as bearers of the power of governance in the Church. It has been said by a wit or by a prophet: The First Vatican Council was a council of the pope. The Second Vatican Council was a council of bishops. The Third Vatican Council will be a council of patriarchs. This would shock those Western canonists and theologians who have discussed and written extensively on the power of order and the power of governance in the Church without ever mentioning patriarchs[60]. In any case, it is difficult to see how Pope John Paul II's concern for the ecumenical unity of the Churches at the breaking of the third millennium can advance beyond prayer and desire without moving the patriarchs to the centre of the stage, the place occupied by them during the first millennium of union.

Having in mind the Eastern Catholic patriarchates[61], the Second Vatican Council prescribed the restoration of the patriarchal figure to its former status as obtained during the time of union betweeen the Eastern and the Western Christianity, while adapting it to the present-day conditions. „The Patriarchs with their synods are to be the highest authority for all business of the Patriarchal Church, including the erection of new eparchies and appointment of bishops"[62]. And according to the same Council, „the rights and privileges of the patriarchs are to be restored in

[60] Of the 148 authors reviewed by Celeghin (see n. 7), only 2 or 3 have mentioned patriarchs. What is said here of patriarchs will apply generally, mutatis mutandis, to the heads of autocepahlous Churches in the Orthodox tradition.

[61] V. PERI, Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente - Storia e diritto canonico (Kanonika 4), Roma 1994.

[62] Orientalium Ecclesiarum, n. 9.

accordance with the ancient traditions of each Church and the decress of the ecumenical councils"[63]. This restoration could not of course be a nostalgic return to antiquity. Hence the Council after stating that „these rights and privileges are those which existed in the time of union between East and West", added that „they must be adapted to present-day conditions"[64].

So, in the *Code of Canons of the Eastern Churches* the Patriarchs and the Synod of Bishops of the Patriarchal Churches are the organs of the power of governance enjoying legislative, judicial, and administrative powers (CCEO c. 110). The juridical figure of the patriarch himself has been on the whole enhanced by the Code in comparison with its preconcilar predecessor *Cleri sanctitati*, though there seems to be some reluctance to admit this in certain quarters. According to the provision of the new Eastern code, the power of governance of the patriarchs and their synods is, as a rule, limited within the traditional territorial boundaries, except for particular law approved by the Roman Pontiff (CCEO cc. 78 and 150). The patriarch has authority over bishops and metropolitans of his Patriarchal Church, but he is local hierarch only in his patriarchal eparchy (CCEO cc.78, 984).

Ecclesiology in the first four centuries developed under the aegis of the bishops and then in the rest of the first millennium under the aegis of the patriarchs, whereas Western ecclesiology of the second millennium flourished under the sign of the pope. The Second Vatican Council tried to redress the balance with reference to the bishops and not with reference to the patriarchs, who were dealt with in a few canons in the decree on the Eastern Churches, but with no ecclesiological depth. However, the Council has dropped a clue in *Lumen Gentium* relating the catholicity of the Church particularly with the Patriarchal Churches. „The variety of these local Churches, which are actively one, shows forth in a most resplendent manner, the catholicity of the undivided Church"[65].

It will be the task of the Third Vatican Council (if we recall the aforementioned wit or prophet) to reflect more in depth on this relationship between the Patriarchal Churches and the ecclesiological note of catholicity. We could think of it as follows. The Church is essentially one and catholic. This is revealed in the multilingual Pentecost tableau sketched in the Acts of the Apostles. With these two essential notes of the Church must be posited also their corresponding ecclesial organs. If the Petrine ministry or primacy is the organ of unity, the Apostles with their mission to all nations are the ministers of catholicity. Among the successors of the Apostles it is the patriarchs rather than the diocesan bishops that are or can be the symbols and foundation of the catholicity of the Church. For the patriarchs represent the Particular Churches in the various cultures.

---

[63] Ibid. 9.

[64] Ibid. 9.

[65] „Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat" (LG 23).

Catholicity is the Church's intrinsic potential to recapitulate all humanity under the headship of Christ in the unity of the Spirit. Since this recapitulation is to take place not by destroying what is good and valuable in the diversity of peoples and their cultures but by purifying, preserving and ennobling them, it follows that the Church of Christ has to be a communion of a variety of Churches (culturally diversified Churches[66] or Particular Churches, of which the Second Vatican Council speaks in its decree on the Eastern Churches) and not merely be a communion of a multiplicity of Churches (dioceses as particular Churches, of which the same Council speaks generally elsewhere in *Lumen Gentium* and *Christus Dominus*). If this variety is an exigency of the very catholicity of the Church and is essential to the Church, there must also be proper institutions for its preservation and promotion. In this matter the Council has not said the last word, though it has singled out the see of Peter as the institution with the task of „safeguarding lawful varieties while being watchful that the particular elements far from becoming harmful to unity serve rather to furthering it"[67].

If the ministry of unity is rightly assigned to the Petrine See, the ministry of catholicity must be canonically assigned to the heads of the various Particular Churches. Here we touch the ecclesiological foundation of the patriarchal institution. Linked to catholicity it has an ecclesiological role that is as much of divine right as catholicity itself is an essential note of the Church of Christ. From an anthropological point of view, it is impossible for one and the same person to be the guardian and promoter of ecclesial unity and pluralism in which catholicity is actualized. This is as much as to say that even as the Petrine function is basic to the nature of the Church, the Patriarchal function is also basic to the nature of the Church. And if the former is to serve unity out of divine right, the latter is also to serve variety out of divine right. And this is so even if we have no *ipsissima verba Domini* in the New Testament, as is also the case with some sacraments without proof texts from the bible but are still held to be of divine institution.

To prevent misunderstandings here, let us distinguish between patriarchal authority on the one hand and the historical materialization of the patriarchal institution on the other. The former may be conceived as having been possessed by the Church from the Apostles onwards. As such it is no less divine in origin than the Roman primacy or the diocesan episcopal office. Indeed, on the first Pentecost,

---

[66] The Churches *sui iuris* that are of different rites are conceived as culturally diversified according to CCEO cc. 27 and 28.

[67] Lumen Gentium, n.13. The CCEO has gone a step further in naming the pastors of the various Particular Churches as promoters of the catholicity of the Church. „It is above all for the pastors of the Church to be diligent in ensuring that amidst the varieties of doctrinal enunciations in the various Churches the same sense of faith is preserved and promoted, so that the integrity and unity of faith suffer no harm, rather that the catholicity of the Church is brought into better focus through legitimate diversity" (CCEO c. 604). For translation see: G. NEDUNGATT, A Companion to the Eastern Code (Kanonika 5), Rome 1994.

when the Church was born and existed as the Jerusalem community, neither the Church of Rome nor dioceses existed. On Pentecost the Petrine primacy already existed, but not the Roman see. The Apostles of the apostolic college were endowed with power and authority, the nature and extent of which can be guaged from the ministry of Saint Paul, the Apostle of the gentiles. As father and head of the Pauline Churches he exercised authority over them and over the superepiscopal pastors Timothy and Titus. Thus Paul embodies the figure of the patriarch in the New Testament. Paul's status cannot be reduced to that of present-day diocesan bishops. An objection may be raised that it is anachronistic to suppose that the apostles possessed patriarchal powers when patriarchates did not yet exist. The answer to this objection is an argument *ad hominem:* to suppose that the apostles other than Peter possessed only the powers of diocesan/eparchial bishops when as yet no dioceses or eparchies existed, is anachronistic. According to a synodical teaching of the East Syrian Church: „The twelve Apostles were instituted as patriarchs by Jesus Christ; later the Holy Spirit constituted four patriarchates in the West and a fifth one in the East"[68]. Theodore Balsamon, Patriarch of Antioch and eminent canonist, too, held that the five patriarchs of the Church were of divine institution[69]. If this sounds too aberrant to traditional Catholic ears, one may consult Ignatius of Antioch, the great champion of the so-called monarchic episcopate, who wrote to the Trallians (3:1): „Respect the deacons as Jesus Christ, even as you should respect the bishop as a type of the Father and the presbyters as the council of God and as the college of the apostles". Apostolic succession is not a univocal concept.

If in the case of primacy of the Roman Church historical evolution does not argue against divine right, *a pari,* it is conceivable that the like historical emergence „under divine providence"[70] of the patriarchates is no argument against their

---

[68] Synodicon Orientale, ed. by J.-B. CHABOT, Paris 1902; see: The Synod of Mar Iso'yahb I (586/586), 419-420 (my translation).

[69] PG 119, 1173 CD; G. A. RHALLES-M. POTLES, Syntagma, IV, 551.

[70] Lumen Gentium, n. 23. „The Church of Rome was founded by the Lord alone", so runs the first of 27 theses in the „Dictatus papae" of Pope Gregory VII (1075): see E. CASPAR, ed., Das Register Gregors VII, fasc. 2, Berlin 1920, 55. The theological problem of the patriarchate is the same as that of the primacy, in as much as in the evolution of the Roman primacy of universal jurisdiction, too, historical factors have been decisive. In this sense the problem is, as K. SCHATZ, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ürsprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, says, „wie dieser historisch gewordene Primat dogmatisch unaufgebbar bzw. 'von Jesus Christus eingesetzt' sein kann" (p. 10). „Hätte man einen Christen um 100, 200 oder auch 300 gefragt, ob der Bischof von Rom Oberhaupt aller Christen ist, ob es einen obersten Bischof gibt, der über den anderen Bischöfen steht und in Fragen, die die ganze Kirche berühren, das letzte Wort hat, dann hätte er sicher mit Nein geantwortet" (p. 14). One of the historical factors of the evolution of papal primacy was the fact that in 378, Emperor Gratian, Emperor of the West, at the request of Pope Damasus, designated the see of Rome as the appellate court in all ecclesiatical affairs in the west, just as in the east the See of Constantinople was elevated to like position. In this capacity, the position of preeminence already enjoyed by the apostolic

divine right. At the end of the apostolic age when the *iure divino* „patriarchal" figures came to an end, their authority was not surely lost to the Church. After the age of the persecutions when the Church structures developed, once again the patriarchal figures emerged on the original apostolic models. Thus even as the qualification *iure divino* can apply to the Roman primacy, so too it can apply to patriarchal structures that took shape only after centuries or millennia.

This is not to affirm that *all* patriarchal authority is of *ius divinum*. Between *all* and *none* there can be a wide spectrum. Given the diverse origins of the patriarchates, a distinction is to be made. The various Catholic patriarchates erected or approved by the popes in the last centuries possess only those powers granted or recognized by the pope and are in this sense of ecclesiastical institution. Hence Pope John Paul II states that „by canon law patriarchs and synods participate in the supreme authority of the Church"[71]. This is not a statement about the patriarchal institution as such nor does the pope affirm that all authority in the Church descends through Peter and his successors in the Roman see, a view that is not biblical and is not found in the holy canons of the first ecumenical councils. These councils recognized or approved the first patriarchates, which does not mean that they created the patriarchates nor that they conferred their authority on them.

However, some other later patriarchates which emerged from the vicissitudes of history, whether they are Orthodox or Catholic, are of ecclesiastical institution. The distinction between patriarchates of divine institution and patriarchates of ecclesiastical institution is easy to make in concepts, but not easy to apply, much less accept.

Even if not all the historical patriarchates are simple institutionalizations of the catholicity of the Church, and therefore not of *ius divinum*, the patriarchal institution as such can be regarded as the symbol of the catholicity of the Church and the guarantor of legitimate, eccesial pluralism. And even as the papacy is to be appreciated in the first place theologically for the idea it embodies and symbolizes rather than for the historical performance of the popes, which is not all light without shade, so too the patriarchal institution should be considered in relation to the ideal it stands for rather than the minus points the various patriarchates have scored whether as actors on the stage of history or as pawns on the ecclesiastical and political chessboard.

The age-old dispute of the disciples of Jesus as to „which of them is to be regarded as the greatest" (Luke 22:24) seems to be endemic to the Church. Enduring cause of the gravest Church divisions, it can find a solution only in the spirituality

---

see of Rome was enhanced, and popes like Damasus and Siricius intervened to settle controversies or answer questions in Africa, Gall and Spain.

[71] „Ecclesiae patriarchales, in quibus Patriarchae et Synodi iure canonico supremae Ecclesiae auctoritatis participes sunt, insigniter eminent". JOHN PAUL II, Apostolic constitution Sacri canones (18 October 1990), in: AAS 82 (1990) 1033-1044, see 1037.

of John the Baptist: „He must increase, but I must decrease" (John 3:30). If such a kenotic spirit were to blow through the hierarchy, both Catholic and Orthodox, our present aspirations for a future ecumenical union could come true.

d) Supreme Authority

A discussion of the authority of order and power of governance will be incomplete without raising the question about its highest level or instance in the Church: the highest or supreme authority. We can hardly do more than raise the issue and must be resigned to having to leave the discussion incomplete. It is well known that there is no consensus in the Church of Christ on this question, which is one of the divisive issues, if not the divisive issue. Happily, the subject is being studied and deepened in ecumenical dialogues. A separate paper would be needed even to summarise the present state of the discussion. Let me offer some marginal reflections.

e) Roman Pontiff

According to Catholic dogma and canon law, the Roman Pontiff has in the Church „supreme, full, immediate and universal ordinary power"[72], - ordinary, that is attached to an ecclesiastical office, and is not delegated. This supreme power extends also over the Churches in communion with the Roman Pontiff, who has authority as local hierarch all over the world[73]. The two codes, which have almost identical canons on the Roman Pontiff, have formulated in juridical language the Catholic dogma on the power of governance of the pope, which is summed up in the term „primacy of universal jurisdiction".

However, this primacy has been thrown open to discussion by the present pope John Paul II in his recent encyclical *Ut unum sint*. According to the pope, what is open to discussion is not the essence of the Roman primacy but the modality of its exercise[74]. What is the essence of the Roman primacy? What Pope John Paul II has time again claimed as unnegotiable is the primacy of St Peter, who was entrusted with a ministry of unity by Jesus Christ himself. The idea of a primacy of universal jurisdiction surfaced during the course of centuries, for example with Pope Gelasius (492-496) and began to gain momentum in the Western Church towards the end of the first millennium, whereas the Churches in the East continued with a different idea. This idea has been etiquetted as the primacy of honour, though it has not been defined or clarified any more than the Roman primacy of universal juris-

[72] CIC c. 331, CCEO c. 43.

[73] CIC c. 333 § 1, CCEO c. 45 § 1; c. 984.

[74] „... ut aliquam inveniamus formam primatus exercitii, quae, nihil essentiae suae deponens, in novam tamen condicionem pateat". Pope JOHN PAUL II, Encyclical letter Ut unum sint, n. 95, L'Osservatore Romano, 31 May 1995, 7. col 6.

diction by any of the seven ecumenical councils subscribed to both in the East and in the West[75].

f) Ecumenical Council

Both the East and the West hold that the ecumenical council has the supreme power of governance in the Church. The superiority of the pope vis-à-vis the ecumenical council arose as a peculiarly Western thesis, but this position seems to be difficult to reconcile with the teaching of the Second Vatican Council, repeated by the two codes, that the ecumenical council is also the subject of supreme and full power in the universal Church[76]. In the theory that holds that the power of order and the power of governance are inseparable the question would arise about their relationship at the level of the supreme power.

According to present Catholic canon law, articualted in both the codes CIC and CCEO, the patriarchs have no specific role or power in the ecumenical councils. This falls short of what they obtained of old. For example, according to a decree of the council of Nicea II (787), a council which lacked the cooperation (*synergós: „cooperarius,"* meaning „fellow-workman, accomplice") of the Roman Pontiff and the concurrence of the other four leading patriarchs could not be ecumenical[77]. In Western ecclesiology and canon law this role of the patriarchs gradually eroded and finally disappeared since the Eastern patriarchs were regarded as having fallen into heresy or schism[78]. Hence according to current Roman Catholic canon law an ecumenical council can be celebrated without reference to the patriarchs. The Roman Pontiff alone is competent to convoke it, to set its agenda, to transfer or suspend or dissolve it, and to confirm its decrees and to promulgate them[79]. That these provisions should have emerged in the *Sitz im Leben* of the Western Church in „the Latin enclosure" of the second millennium, is indeed understandable. But a future union council in the third millennium is hardly conceivable on these terms. Catholic-Orthodox dialogue on such a union council will be possible only if the point of departure is the structure of the Church during the period

---

[75] For a new discussion of the position of the Bishop of Rome from the Catholic perspective, see J.M.R. TILLARD, The Bishop of Rome, Wilmington 1982.

[76] Lumen Gentium, n. 22; CIC c. 336; CCEO c. 49.

[77] MANSI, Sacr. concil. collectio, t. XIII, col. 208-209; 654. Nicea II rejected the claims of the iconoclast council of Hieria (754) to be an ecumenical council by pointing out that the bishop of Rome and the other four patriarchs (of the pentarchy) were not party to it. Though in this decree (*hóros)* Nicea II was not issuing a general rule about the ecumenicity of a council by determining these two conditions, the role assigned to the patriarchs is significant. For Nicea II the Roman primacy and the pentarchy are not opposed to each other (F. GAHBAUER, Pentarchietheorie: Ein Model der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 1993, 99-101; 418-419).

[78] R. BELLARMINE, De controversiis, t. II, (Venice 1599), De conciliis et Ecclesia, I, 1, c. 17, cols. 31-32.

[79] CCEO cc. 49-54; CIC cc. 336-341.

of past union[80]. But the third millennium cannot be a return to the first millennium. On the one hand, there will be no Christian emperor to convoke an ecumenical council as in the first millennium and to enforce the conciliar decrees as state laws - a circumstance that is not only impossible to recreate but is undesirable in a pluralistic society with a developed sense of religious freedom. On the other hand, it is difficult to envisage as normal a situation in which for over twelve centuries the supreme authority vested in the ecumenical council cannot be exercised. If the first seven ecumenical councils did not meet by common consent of the participants or of the patriarchs but by the will of a superior instance, the question about that superior authority is integral to the institution of the ecumenical councils. That prerogative should obviously go, in the changed circumstances, to the See that has been held up as the First See by the first ecumenical councils.

From the Orthodox point of view, ecumenical councils in the history of the Church are but seven in number. According to Nicolas Afanassiev, while rejecting the Roman primacy of jurisdiction, admits that the synodal principle cannot be adduced against primacy itself: not only does it not exclude it, but on the contrary it presupposes it. In fact, without the primacy the council is impossible[81]. The primacy of jurisdiction claimed by and for the Bishop of Rome has not been defined by any ecumenical council, but is the teaching of the general councils of the West. This expression „General Council of the West" was used with regard to the Second Council of Lyons by Pope Paul VI, who in a letter written in 1974 after mature study to Cardinal John Willebrands on the occasion of the seventh centenary of the Second Council of Lyons (1274), qualified it as a general council of the West rather than as an ecumenical council[82]. Similarly, Paul VI's predecessor Pope Eugenius IV had wanted the Council of Florence (1439-1445) to be qualified as the eighth ecumenical council, thus negating ecumenicity to the four Lateran Councils (1123, 1139, 1179, 1215), the two Councils of Lyons (1245, 1274) and the Councils of Vienna (1311-1312) and of Constance (1414-1418)[83]. The full import of such qualification by these two popes, Eugenius IV and Paul VI, has generally passed unnoticed. If indeed the Western Church were to review similarly also the standing of the other councils held in the West after Florence, namely, the Fifth Council of Lateran (1512-1517), the Council of Trent (1545-1563), and the two

---

[80] W. de VRIES, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris 1974; IDEM, Vicarius Petri. Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend, in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 507-520.

[81] N. AFANASSIEFF, The Church Which presides in Love, in: The Primacy of Peter, ed. J. MEYENDORFF, London 1963, 57-110.

[82] „Hoc Lugdunense Concilium, quod sextum recensetur inter Generales Synodos in occidentali orbe celebratas anno MCCLXXIV a Decessore Nostro Beato Gregorio X convocatum est"- Pope PAUL VI, Epistula, AAS 66 (1974) 620-625; see p. 620.

[83] V. PERI, C'è un concilio ecumenico ottavo?, in: Annuarium Historiae Conciliorum 8 (1976) 53-79.

Vatican Councils (1869-1870, 1962-1965), the obstacle created by the papal primacy of jurisdiction could cease as it will no more qualify as a dogma defined by an ecumenical council. And with the distinction between the essence and modality of the Petrine primacy mentioned before it would seem possible for the Catholic Church not to have to give away anything of substance. And with the common admission that neither the primacy of honour nor the primacy of jurisdiction is a dogma defined by an ecumencial council, the way could be open for a future union council to study the question anew and perhaps arrive at a third solution which transcends both these entrenched postions. And then relations between the Eastern Churches and the See of Rome could be restored as they obtained in the first millennium before the separation of the East and the West, as indicated by the Second Vatican Council[84].

IV. Conclusion

Evaluating critically the power of order and power of governance in the Church, we have seen that their authority is graded, many sided, and complex. Behind and supportive of order in its many grades and governance in its many forms in the ecclesiastical hierarchy, there is the one single ministry of the Church. The *Code of Canons of the Eastern Churches* has a significant canon in this regard. It runs as follows: „Clerics joined among themselves by hierarchical communion and constituted in various degrees participate in diverse ways in the one divinely instituted ecclesiastical ministry" (c. 324)[85]. Ministerial priesthood is divinely instituted and is one. That oneness requires the hierarchical communion of clerics as they share that priesthood in various degrees. This canon is the revision of a former one of *Cleri sanctitati*, which had spoken of two hierarchies, the hierarchy of order and the hierarchy of jurisdiction[86]. The revision stresses hierarchical communion of the many who participate in the one ecclesiastical ministry. As St Paul wrote to the Corinthians: „There are varieties of gifts, but the same Spirit, there are varieties of ministry, but the same Lord; and there are varieties of working, but it is the same God who inspires them all in every one" (1 Cor 12:4-6).

---

[84] Unitatis Redintegratio, n.14.

[85] „Clerici inter se communione hierarchica iuncti et in variis gradibus constituti unum ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversimode participant" (c. 324).

[86] Pius XII, Cleri sanctitati, c. 38 §3: „Ex divina institutione ecclesiastica hierarchia ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; hierarchia iurisdictionis constat pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere".

About the iter of the revision which showed concern to omit mentioning „divine institution" but to mention the patriarch, see G. NEDUNGATT, Clerics in General, in: Nuntia 3, 54-69.

LA PERDITA DELLO STATO CLERICALE SECONDO LA NORMATIVA DELLA CHIESA CATTOLICA

P. Marco B r o g i , Rom

I. Introduzione

Lo stato clericale si acquisisce di regola con l'ordinazione diaconale[1], ma il diritto particolare di una Chiesa Orientale Cattolica[2] può anticipare tale momento, includendovi anche gli ordini che precedono il diaconato[3]. L'inserimento nello stato clericale è fonte di nuovi diritti e doveri, che si aggiungono a quelli propri di tutti i fedeli cristiani[4]. L'ordinazione (diaconale, presbiterale, episcopale), come il battesimo e la crismazione, ha effetto permanente, per cui non può essere ripetuta, né tantomeno cancellata[5]; in particolari circostanze può invece succedere che il chierico perda lo stato clericale, con conseguente perdita dei diritti che derivano dall'ordinazione e liberazione dai relativi obblighi. La presente relazione ha per oggetto la normativa in materia dei due codici della Chiesa cattolica, quello latino e quello orientale, e delle norme extra codiciali, emanate al riguardo dai Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II.

II. L'Ordinazione sacramentale

Con l'ordinazione sacramentale il fedele cristiano viene deputato a svolgere secondo vari gradi l'ufficio e la potestà affidata da Cristo Signore ai suoi Apostoli, di annunziare il Vangelo, di governare il popolo di Dio e di santificarlo[6]. Il sacramento dell'ordine si può amministrare una volta sola, esso non è reiterabile. Ciò è chiaramente asserito dagli stessi codici, sia quello latino che quello orientale: „Sacramenta baptismi, chrismationis sancti myri et sacrae ordinationis iterari non

---

[1] Cf. CIC/83 can. 266 § 1; CCEO can. 358.

[2] Per la natura e denominazione delle Chiese Orientali Cattoliche cf. M. BROGI, Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Revista Española de Derecho Canónico 131 (1991) 517-544; IDEM, Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO, in: Apollinaris 65 (1992) 299-312; Idem, Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese sui iuris il CCEO, in: Ius in vita et in Missione Ecclesiae - Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 739-751.

[3] Cf. CCEO can. 327; il suddiaconato è stato abolito nella Chiesa Latina, e così pure i quattro ordini detti minori (ostiariato, lettorato, esorcistato ed accolitato): i ministeri del lettorato e dell'accolitato, che il candidato all'ordinazione diaconale deve aver previamente ricevuto, sono deputazioni che non inseriscono nello stato clericale.

[4] Cf. CIC cc. 265-289; CCEO can. 357-393.

[5] Cf. CIC cc. 290; 846 § 1; 1008; CCEO cc. 394; 672 § 1.

[6] Cf. CCEO can. 743

possunt"[7]. „Il codice latino aggiunge tuttavia la motivazione propria della teologia cattolica latina „quippe quae characterem imprimant", cioè „in quanto imprimono il carattere"; il carattere sacramentale è ricordato, per il sacramento dell'ordine, anche al canone 1008[8].

III. Lo „stato" clericale

Ci si può chiedere se il fedele cristiano, deputato in modo irrevocabile a svolgere questo ministero, entri in un particolare stato nella Chiesa, intendendosi per stato uno specifico modo di essere che, ponendolo in una determinata posizione giuridica nella società ecclesiastica, lo contraddistingua da tutti gli altri battezzati. La risposta non è univoca. Le legislazioni canoniche potrebbero suggerire una risposta positiva, tanto quella latina, che distingue i fedeli „ex divina institutione" in chierici e laici[9], quanto quella orientale, secondo la quale i chierici si distinguono „ex divina institutione da tutti gli altri fedeli"[10]. Si aggiunga il fatto che ambedue i codici parlano, di *stato clericale*[11].

Ma queste distinzioni non sono assolute, e già il canone latino, che la asserisce, prosegue dicendo che vi sono fedeli *dell'una e dell'altra parte* che si consacrano con la professione dei consigli evangelici di castità, di povertà e di obbedienza, seppure aggiunga che il loro *stato* non riguarda la struttura gerarchica della Chiesa, ma appartiene alla sua vita e santità[12]. Il codice orientale, che, come si è visto, non opera questa distinzione dei fedeli in due stati, fa spesso riferimento a tre ampie categorie di fedeli, i chierici, i religiosi assieme ad altri fedeli a loro assimilati, i laici[13]. Altri testi legislativi mostrano tuttavia l'esistenza di più categorie di fedeli, e soprattutto la possibilità di un fedele di appartenere a più di una. Ambedue i codici ricordano infatti,

---

[7] Così CCEO can. 672 § 1; cf. CIC can. 845 § 1.

[8] „Sacramento ordinis ... inter christifideles quidam, *charactere indelebili quo signantur*, constituuntur sacri ministri ..." cf. Concilio di Firenze (Sessio VIII, Bulla unionis Armenorum): il carattere „est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum", impresso nell'anima da tre sacramenti, battesimo, cresima ed ordine, e indelebile; Conciliorum Oecumenicorum Decreta (3ed., Bologna 1974) 542; etiam Concilio Tridentino (Sessio VII, De Sacramentis, c. 9), ibidem, 685; F.M. CAPPELLO, De Sacramentis I, Torino [7]1962, 7; Codice di Diritto Canonico - Edizione bilingue commentata a cura di P. LOMBARDIA e J. D. ARRIETA, II, Roma 1987, 628 et 718.

[9] Cf. CIC can. 207 § 1: „Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur".

[10] Cf. CCEO can. 323 § 2: „Ratione sacrae ordinationis clerici ex divina institutione a ceteris christifidelibus distinguuntur".

[11] Si veda il titolo, identico nei due codici, premesso nel CIC ai cc. 290-293; e nel CCEO ai cc. 394-398: „De amissione status clericalis", ma anche, ad esempio, CIC cc. 278 § 3; 285 § 2; CCEO cc. 382; 383, 2°.

[12] Cf. CIC 207 § 2.

[13] Cf. ad esempio CCEO can. 273 § 1.

oltre ai diritti e doveri di tutti i fedeli[14], quelli specifici dei chierici[15], dei religiosi[16], e dei laici[17]. Ma i religiosi possono essere anche chierici[18], al punto che gli stessi istituti religiosi possono essere clericali[19], anzi, secondo il diritto latino, *devono* essere o clericali o laicali[20]. I chierici, a loro volta, possono essere anche coniugati[21], assumendo così, oltre ai diritti e doveri propri dei chierici, anche quelli dei coniugi[22]. A volte il codice pare evitare il termine[23]; altre volte invece parla esplicitamente di stati[24], anche specificando: status vitae[25], canonicus[26], clericalis[27], vitae consecratae vel religiosus[28], coniugalis[29]. Gli stati di vita dei battezzati possono dunque essere vari, quante possono essere le loro condizioni di vita, ma spesso questi stati non sono esclusivi, nel senso che un battezzato può partecipare a più di uno. Potremmo pertanto concludere che si tratta piuttosto di modi di essere, mentre il battezzato, con il sacramento del battesimo, ha acquisito un unico stato, fondamentale, quello di fedele cristiano[30].

IV. I canoni sull'argomento

Ambedue i codici, come si è visto, dedicano alla perdita dello stato clericale un capitolo di pochi canoni (quattro nel CIC e cinque nel CCEO) posto al termine della

---

[14] Cf. CIC cc. 220-223; CCEO cc. 7-26.

[15] Cf. CIC cc. 273-289; CCEO cc. 367-393.

[16] Cf. CIC cc. 662-672; il CCEO non contiene un „elenco" dei loro diritti e doveri, ma ne enumera vari: cf. cc. 473 § 2; 477 §1; 495; 525; 530; 538; etc.

[17] Cf. CIC cc. 224-231; CCEO can. 399-409.

[18] Lo si è già visto nel can. 207 § 2; cf. etiam can. 588 § 2; quanto al CCEO, non vi si dice mai che i monaci e gli altri religiosi siano *chierici o laici*, ma si riconosce che alcuni tra loro possono ricevere il sacramento dell'ordine: cf. cc. 476 § 2 et 536 § 2.

[19] Cf. CCEO can. 505 § 3.

[20] Cf. CIC can. 588 §§ 2 et 3, il cui primo paragrafo asserisce tuttavia che lo *stato* di vita consacrata non è né clericale né laicale.

[21] Cf. CCEO cc. 375 et 390, relativi ai diritti e obblighi dei chierici coniugati.

[22] Cf. CIC can. 226; CCEO cc. 407 et 777.

[23] Così, a proposito delle situazioni giuridiche derivanti dall'età, dal sesso, dal domicilio, dal rito, il codice latino parla di „condizione canonica" (cf. il titolo preposto ai cc. 96-112), mentre quello orientale non si pronunzia affatto (cf. il titolo preposto ai cc. 909-918).

[24] Cf. CCEO can. 344 § 1.

[25] Cf. CIC can. 219; CCEO can. 22.

[26] „Ratione matrimonii, ratione adoptionis itemque ratione ordinis sacri vel professionis perpetuae in instituto religioso": CCEO can. 296 § 2; cf. etiam CIC can. 535 § 2 il quale aggiunge „necnon mutati ritus".

[27] Cf. supra, nota 11.

[28] Cf. CIC cc. 207 § 2; 574; CCEO cc. 410; 411.

[29] Cf. supra, nota 22.

[30] Cf. A. LONGHITANO, „Premessa" [alla Parte II, „Stati e funzioni del Popolo di Dio"], Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (a cura di), Il Diritto del Mistero della Chiesa II, Roma 1990, 71-73.

sezione dedicata ai chierici[31]. Esso è il frutto della revisione del corrispondente capitolo della legislazione precedente[32], rispetto alla quale i nuovi testi segnano un evidente progresso, innanzitutto quanto ai termini. Nei testi precedenti la terminologia appare alquanto diversificata: nel titolo, comune ad ambedue le legislazioni, si parla di „reductio", che ovviamente non ha il significato che danno le lingue moderne al termine, „riduzione", ma proviene da „reducere" e significa „ricondurre indietro": prima di essere chierico, il fedele era laico. I canoni indicavano i modi con i quali o per i quali il chierico „ridiveniva" laico, „era ricondotto", „ritornava" allo stato laicale. I canoni usavano poi, a seconda dei casi, i verbi „regredi" (ritornare), o „redigi" (essere redatto, essere fatto rientrare). Nelle legislazioni attuali si usa sempre e soltanto il verbo „amittere" (perdere), e i suoi derivati. I testi precedenti distinguevano, per i latini, tra ordini maggiori e minori e, per gli orientali, tra ordini maggiori e suddiaconato da un lato[33] e ordini inferiori al suddiaconato. La problematica è ormai superata e la nuova legislazione dedica maggior respiro ai soli ordinati sacramentalmente. Infine, i lavori di revisione di ciascuno dei due codici procedettero indipendentemente l'uno dall'altro, ma l'unicità della materia ed il coinvolgimento dell'Autorità Suprema della Chiesa Cattolica fecero sì che i due testi, seppure promulgati separatamente ed in tempi diversi, siano praticamente identici. Io mi atterrò ad ambedue, segnalando in nota le divergenze di rilievo[34].

V. Modi

I Codici, dopo aver ricordato che l'ordinazione sacramentale validamente conferita non può mai essere annullata, asseriscono che il chierico perde lo stato clericale in tre modi:

1. per sentenza giudiziale o decreto amministrativo che dichiari l'invalidità dell'ordinazione;

---

[31] Siamo, nel CIC, nel Liber II (De populo Dei), Pars I (De christifidelibus), Titulus III (De ministris sacris seu de clericis), Caput IV; per il CCEO, si tratta del Titulus X (De clericis), Caput IV.

[32] Cf. CIC del 1917, Liber secundus (De personis), Pars I (De clericis), Sectio I (De clericis in genere), Titulus VI (De reductione clericorum ad statum laicalem) cc. 211-214; canoni del Codex Iuris Canonici Orientalis promulgati da Pio XII con Motu Proprio Cleri Sanctitati del 2 giugno 1957, De Ritibus Orientalibus, De Personis (= CS), Titulus III (De clericis in genere), Caput VI (De reductione clericorum ad statum laicalem) cc. 155-158; per il CICO, cf. M. BROGI, Codificazione del diritto comune delle chiese orientali cattoliche, in: Revista Española de Derecho Canónico 45 (1988) 10-15.

[33] Fino al Vaticano II, il suddiaconato era considerato nelle Chiese Cattoliche orientali un ordine minore con gli effetti di quelli maggiori; per il Vaticano II, cf. Orientalium Ecclesiarum n. 17; C. PUJOL, Decretum Concilii Vaticani II „Orientalium Ecclesiarum" - Textus et Commentarium, 120-122.

[34] Per la redazione di CIC cc. 290-293, cf. Communicationes 3 (1971) 196 s.; 14 (1982) 84-88; 175; 17 (1985) 74-90; 18 (1986) 98s.; 111 s.; 24 (1992) 308 s.; 329 s.; per quella di CCEO cc. 394-398, basta partire dai medesimi canoni nell'indice generale in: Nuntia 31 (1990) 52; etiam Codice di Diritto Canonico, cit., I, Roma 1986, 241-243.

2. con la legittima irrogazione della pena di deposizione[35];
3. con rescritto della Sede Apostolica o anche, secondo il CCEO, del Patriarca.

Le legislazioni precedenti erano più articolate e distinguevano fra un decreto che dichiarasse l'invalidità dell'ordinazione e la sentenza giudiziale, che riconoscesse che l'ordinazione era avvenuta sotto la coazione di un grave timore, e che non ne fosse seguito alcun atto di libera ratifica. In questo secondo caso, la sentenza aveva per oggetto non la validità dell'ordinazione, che era presupposta, bensì la sola „reductio ad statum laicalem", cioè la perdita dei diritti e la liberazione dagli oneri connessi all'ordinazione[36]. Essa doveva essere duplice conforme, doveva cioè provenire da due diversi gradi di giudizio[37].

Passo ora all'esame dei tre modi contemplati dalle legislazioni vigenti.

VI. Invalidità dell'Ordinazione

Dato che lo stato clericale si acquisisce con l'ordinazione sacramentale, anche un'ordinazione reputata valida senza che lo sia produce i medesimi effetti giuridici ma ove se ne dichiari l'invalidità, detti effetti scompaiono. L'articolazione dei canoni procedurali oggi in vigore è più sempice di quelli precedenti, e la differenziazione inizia già dal titolo. Siamo nella parte processuale ed ambedue i codici, dopo aver trattato dei processi in genere e poi di quello contenzioso, trattavano *De causis contra sacram ordinationem*[38]. Il primo canone operava una sotto-distinzione tra le cause di impugnazione della validità dell'ordinazione e quelle nelle quali si fosse accusata l'esistenza di un difetto sostanziale del rito. La nuova legislazione ha mutato il titolo premesso ai canoni procedurali, che ora suona nel seguente modo: *De causis ad sacrae ordinationis nullitatem declarandam*[39], e ne ha semplificato il contenuto. L'ordinazione sacramentale è nulla se non sia stata conferita nel rispetto di alcuni particolari requisiti:

Quanto al rito, occorre che vi sia un'imposizione delle mani accompagnata dalla preghiera richiesta per ciascuno dei suoi tre gradi[40]; il Ministro ordinante deve essere

---

[35] Così CCEO can. 394, 2°; CIC can. 290, 2° dice invece: „poena *dimissionis* legitime irrogata".

[36] Cf. CIC 1917 can. 211 et 214; CS cc. 155 et 158.

[37] Cf. CIC 1917 cc. 1993-1998 e canoni De Iudiciis promulgati da Papa Pio XII il 6 gennaio 1950 con motu proprio Sollicitudinem Nostram (= SN) cc. 501-506.

[38] CIC 1917: Liber Quartus De Processibus, Pars Prima De Iudiciis, Sectio II De peculiaribus normis in certis quibusdam iudiciis servandis, Titulus XXI, cc. 1993-1998; SN: Pars Secunda De Iudicio contentioso, Sectio IV, cc. 501-506.

[39] Cf. CIC Liber VII De Processibus, Pars II De iudicio contentioso, Pars III De quibusdam processibus specialibus, Titulus II, cc. 1708-1712; CCEO Titulus XXVI De quibusdam processibus specialibus, Caput II, cc. 1385-1387.

[40] Cf. CIC can. 1009 § 2; CCEO can. 744.

vescovo[41]; l'ordinato deve essere battezzato e di sesso maschile[42]; nessuna delle due legislazioni richiede altri elementi „ad validitatem", ma la natura stessa dell'ordinazione sacramentale esige nell'ordinante e nell'ordinato i requisiti di ogni atto umano, cioè la libertà, la volontà e l'intenzione[43]; l'accusa della validità dell'ordinazione può essere mossa tanto dal chierico che dal gerarca, che può essere sia quello da cui il chierico dipende che quello dell'eparchia in cui è avvenuta l'ordinazione[44]; il libello va presentato alla Curia Romana, che deciderà se andrà seguita la via amministrativa ovvero quella giudiziaria[45].

Nel primo caso, la Congregazione si pronunzierà con un decreto, contro il quale l'interessato potrà ricorrere presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica[46]; nel secondo, la Congregazione sceglierà il tribunale (eparchiale, metropolitano, ovvero della Rota Romana) al quale rimettere la causa.

Contro la sentenza è possibile l'appello a norma di diritto, il quale è necessario in caso di dichiarazione di nullità, poiché l'oratore è libero dai vincoli derivati dallo stato clericale soltanto dopo una seconda sentenza conforme alla prima[47].

VII. Deposizione del chierico

Il secondo modo, con il quale si può perdere lo stato clericale, è nel caso di irrogazione della pena della *dimissione*, come dice il codice latino[48] ovvero della *deposizione*, come dice quello orientale[49]. Nei due casi, si deve trattare di una pena irrogata legittimamente, cioè nel rispetto della legge, ed in particolare delle norme sostanziali e procedurali del diritto penale[50]. *Diritto precedente* Quanto al diritto precedente, mi limiterò a ricordare che il codice latino parlava di *poena*

---

[41] Cf. CIC can. 1012; CCEO can. citato.

[42] Cf. CIC can. 1024; CCEO can. 754.

[43] A. MONTAN, „La funzione di santificare della Chiesa", Sezione I, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (a cura di), Il Diritto nel Mistero della Chiesa III, Roma 1992, 153-155.

[44] Cf. CIC 1708; CCEO 1386 § 1.

[45] I codici parlano di „Congregazione competente" senza ulteriori specificazioni. Si dovrebbe trattare della Congregazione per le Chiese Orientali per i chierici orientali, di quella per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, se si tratta di chierici latini ed infine, in ambedue i casi, di quella per la Dottrina della Fede, se il capo di nullità riguarda requisiti richiesti per la validità del rito di ordinazione. Rileviamo dall'Annuario Pontificio che esiste presso la seconda Congregazione citata una Commissione speciale (a norma del Rescritto Pontificio in data 2 dicembre 1929) „per la trattazione delle cause di nullità della sacra ordinazione" (Edizione 1995, 1166).

[46] Cf. Costituzione Apostolica Pastor Bonus, n. 123, in: Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) 891.

[47] L'appello deve partire dal difensore del vincolo, che in questo processo „difende" il sacramento: cf. CIC cc. 1432 et 1711; CCEO can. 1096.

[48] Cf. CIC can. 290, 2°.

[49] Cf. CCEO can. 394.

[50] Cf. CIC, cc. 1311-1399 et 1717-1731; CCEO cc. 1401-1467 et 1468-1487.

degradationis[51], mentre la legislazione orientale parlava di *poena depositionis maioris*[52].

VIII. Legittima irrogazione della pena

Di regola, le pene possono essere irrogate sia per decreto amministrativo che per sentenza giudiziale[53], seppure il codice orientale manifesti un'aperta preferenza per la via giudiziale[54], ma le pene perpetue, come è il caso della dimissione o deposizione, non possono essere inflitte che per sentenza giudiziale[55].

IX. Cause di dimissione o deposizione

Non mi posso qui soffermare sui principi di diritto penale canonico, ma ci tengo a ricordare la preoccupazione della Chiesa di mostrarsi materna anche nel redarguire e punire, e l'invito del Legislatore Supremo della Chiesa Cattolica a quanti esercitano l'autorità ad essere, in primo luogo, medici saggi e pastori prudenti[56]. Sebbene il diritto latino abbia mantenuto, anche se in numero limitato, le pene *latae sententiae*, quella della dimissione è sempre *ferendae sententiae*, deve cioè essere specificamente irrogata caso per caso; il codice orientale semplicemente ignora le pene *latae sententiae*. Le cause di dimissione devono essere stabilite dal diritto comune; la dimissione o deposizione è infatti esclusa dalla competenza di ogni autorità inferiore al Romano Pontefice, salvo il diritto dei patriarchi, i quali sono tuttavia vincolati, in questo caso, dal consenso del Sinodo permanente[57]. Se nel codice che il giudice è chiamato ad applicare, la pena è indeterminata, il giudice non può infliggere la dimissione né la deposizione[58]; inoltre, sebbene ambedue i codici riconoscano al gerarca una larga discrezionalità nel dilazionare o anche condonare una pena, quand'anche fosse imposta dalla legge in modo tassativo[59], di fatto nessuno dei due codici impone in modo tassativo la dimissione, rispettivamente la deposizione. Per il

---

[51] Cf. CIC 1917 can. 211 § 1, per la cui natura, contenuto ed effetti occorreva riferirsi ai cc. 2298 n. 12; 2305; et etiam cc. 1948 n. 1; 1576; etc.

[52] Cf. CS can. 155 § 1; quanto alla pena stessa, ricordo che i canoni penali del CICO non sono compresi fra quelli gradatamente promulgati: I. ZUZEK, Les textes non publiés du Code de Droit Canon Oriental, in: Nuntia 1 (1975) 23-31.

[53] Cf. CIC cc. 1720 et 1721; CCEO can. 1469.

[54] Cf. CCEO can. 1402 § 1.

[55] Così il CIC can. 1342 § 2; mentre il CCEO can. 1402 § 2, esclude tassativamente alcune pene, fra cui la deposizione.

[56] Cf. CCEO can. 1401.

[57] Cf. CIC can. 1319 § 1; CCEO can. 1406 § 1.

[58] Cf. CIC can. 1349; CCEO can. 1409 § 2.

[59] Cf. CIC cc. 1341 et 1344; CCEO CC. 1403; 1409.

codice latino, il superiore competente può giungere ad infliggere la dimissione dallo stato clericale al chierico apostata dalla fede, eretico o scismatico in caso di lunga contumacia o grave scandalo[60]; al chierico reo di aver gettato le specie consacrate o di averle sottratte o trattenute a scopo sacrilego[61]; che usa violenza contro il Romano Pontefice[62], che, avendo attentato matrimonio, anche civile, non recede nonostante le ammonizioni e continua a dare scandalo[63], che vive in concubinato o ha peccato contro la castità con violenza, minacce, pubblicamente ovvero con un minorenne[64], che uccide un chierico o un religioso, lo rapisce con violenza o frode, lo sequestra, lo mutila o lo ferisce gravemente[65]. Secondo il codice orientale, può essere inflitta la deposizione in quanto eretico o apostata al chierico che nega qualche verità che deve essere creduta per fede divina e cattolica o la pone in dubbio ovvero rinnega totalmente la fede cristiana e non resipisca sebbene ammonito a norma di legge[66], che getta la Divina Eucaristia o la sottrae ovvero ritiene per uno scopo sacrilego[67], che usa violenza contro un vescovo[68], che commette omicidio o procura un aborto, „effectu secuto"[69], che persiste con scandalo nel concubinato o in altro peccato esterno contro la castità [70], che essendo egli sacerdote, nell'atto o in occasione o col pretesto della confessione sollecita il penitente ad un peccato contro la castità[71], che si rivolge direttamente o indirettamente all'autorità civile per ottenere con il suo intervento la sacra ordinazione, un ufficio, un ministero o altri incarichi nella Chiesa[72]. Si noti che il codice latino usa un'espressione più forte (*dimittatur e statu clericali* anziché *puniri potest*) per il caso in cui il sacerdote nell'atto o in occasione o col pretesto della confessione sollecita il penitente a peccare contro la castità[73]. Il codice orientale ricorre invece all'espressione più forte (*deponatur* anziché estendere la possibilità di punire *anche* con la deposizione), per il caso dell'attentato matrimonio proibito[74]. Infine, il codice orientale non esclude la deposizione quando statuisce che chi viola gli obblighi a lui imposti in pena, può essere punito con una pena più grave[75].

---

[60] Cf. CIC can. 1364 § 2.
[61] Cf. CIC can. 1367.
[62] Cf. CIC can. 1370 § 1.
[63] Cf. CIC can. 1394 § 1.
[64] Cf. CIC can. 1395.
[65] Cf. CIC can.1397.
[66] Cf. CCEO can. 1436 § 1.
[67] Cf. CCEO can. 1442.
[68] Cf. CCEO can. 1445 § 1.
[69] Cf, CCEO can. 1450.
[70] Cf. CCEO can. 1453 § 1.
[71] Cf. CCEO can. 1458.
[72] Cf. CCEO can. 1460.
[73] Cf. CIC can. 1387.
[74] Cf. CCEO can. 1453 § 2.
[75] Cf. CCEO can. 1467; diverso è invece il dettato del corrispondente CIC can. 1393.

X. Effetti della dimissione o deposizione

Gli effetti giuridici della dimissione o deposizione sono elencati in ambedue i codici, in due canoni, sostanzialmente uguali[76]: il chierico perde tutti i diritti ed è liberato da tutti gli obblighi provenienti dagli ordini ricevuti, ad eccezione dell'obbligo del celibato. Egli inoltre perde tutti gli uffici ed incarichi, e qualsiasi potestà delegata.

Il diritto gli concede tuttavia le più ampie facoltà quanto all'amministrazione del sacramento della penitenza a chi si trova in pericolo di morte; anzi, in questo caso, egli non solo *può* ma, se ne è richiesto, *deve* ricevere la confessione del penitente[77].

XI. Dispensa pontificia

Il terzo modo di perdita dello stato clericale indicato dalle due legislazioni è tramite l'ottenimento della dispensa dagli obblighi che ne derivano, la quale „diaconis ob graves tantum causas, presbyteris ob gravissimas causas ab Apostolica Sede conceditur"[78]. La dispensa è „l'esonero dall'osservanza di una legge puramente ecclesiastica in un caso particolare"[79]; essa, scrivono due canonisti, „è un atto amministrativo singolare di grande importanza nell'ordinamento canonico. È lo strumento giuridico attraverso il quale l'ordinamento canonico mitiga il rigore della norma emanata per la generalità, adattandola alle situazioni concrete, alle esigenze dei singoli casi, togliendole il valore obbligante. Il suo uso è di grande delicatezza: deve da una parte venire incontro alle esigenze concrete, dall'altra non deve togliere vigore alla forza obbligante della norma in genere. L'equilibrio viene trovato nella giusta causa che deve esistere per poter dare una dispensa. L'esistenza infatti della giusta causa da una parte giustifica il fatto che nel singolo caso alla norma venga tolta la sua forza, dall'altra le si riconosce il suo valore vincolante per la generalità, dove non sussiste la giusta causa del caso concreto"[80].

XII. Evoluzione dell'istituto

Nel presente studio, io mi riferisco alla dispensa dagli obblighi derivanti dallo stato clericale, ma l'aspetto più appariscente è, per i chierici latini e per quelli orientali

---

[76] Cf. CIC 291 s.; CCEO 395 s.

[77] Cf. CIC cc. 976 et 986; CCEO cc. 725 et 735.

[78] Così CIC can. 290, 3°; simile è l'enunziato del CCEO can. 394, 3°.

[79] CIC can. 85: „... legis mere ecclesiasticae in casu particulari relaxatio ..." (nel CCEO can. 1536 § 1, si dice: „in casu speciali").

[80] V. De PAOLIS/A. MONTAN, Il Libro Primo del Codice: Norme Generali (cann. 1-203), Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (a cura di), Il Diritto nel Mistero della Chiesa Roma 1986, 315.

celibi, la dispensa dall'obbligo del celibato. La storia registra alcuni casi di dispensa generale dal celibato, senza perdita dello stato clericale: così fece nel 1554 Papa Giulio III in favore dei presbiteri inglesi che si erano sposati sotto il regno di Enrico VIII, ed ugualmente fece Papa Pio VII in Francia nel 1801[81]. Secondo le codificazioni precedenti, CIC 1917 e CS, la dispensa dagli obblighi dello stato clericale non si estendeva a quello del celibato, dal quale il chierico veniva liberato, come si è già visto, solo dopo che fosse stato provato giudizialmente che egli aveva ricevuto la sacra ordinazione „metu gravi coactus", e che non aveva poi ratificato l'ordinazione nemmeno tacitamente[82], nel qual caso la sentenza di liberazione da tutti gli obblighi, compreso dunque il celibato, diventava un diritto. I casi dubbi, quelli cioè nei quali non era possibile raggiungere una piena prova dell'asserita mancanza sia di libertà che di susseguente ratifica, venivano risolti a favore dell'oratore impetrando dal Romano Pontefice la dispensa *ad cautelam* da tutti gli obblighi. Ci dice il Cappello nel 1961 (ma è la settima edizione del suo celebre trattato) che la facoltà di dispensare è riservata al Romano Pontefice, il quale non la usa *mai* in favore dei vescovi, *rarissimamente* per i presbiteri, *più raramente* per i diaconi, e *raramente* per i suddiaconi[83]. Risulta tuttavia da una Circolare della Congregazione per la Dottrina della Fede del 13 gennaio 1971, su cui torneremo in seguito, che i Papi Pio XII (1939-1958), Giovanni XXIII (1958-1963) e, nei suoi primi mesi di pontificato, Paolo VI, eletto il 21 giugno 1963, avevano affidato allo studio di quella stessa Congregazione l'esame di richieste „di riduzione allo stato laicale con dispensa dall'obbligo di osservare il celibato"[84], il che fa supporre una tendenza ad una maggiore indulgenza. Il numero dei presbiteri i quali, abbandonato con o senza dispensa l'esercizio del ministero pastorale, vivevano coniugalmente, era infatti in costante aumento, e ciò non poteva essere ignorato dalla competente autorità ecclesiastica. Il 2 febbraio 1964 la Congregazione detta allora del Sant'Ufficio, rendendosi strumento della sollecitudine di Papa Paolo VI, inviò una lettera circolare a tutti gli Ordinari e Superiori Generali[85].

---

[81] Casi citati da F. M. CAPPELLO, Tractatus Canonico-moralis de Sacramentis, vol. 5, De Matrimonio Torino 1961[7] 395.

[82] Cf. CIC 1917 can. 214; CS can. 158; T. RINCON, Commento ai cc. 290-293, Codice di Diritto Canonico I, 241-244.

[83] Cf. De sacramentis, vol. 5, De Matrimonio, 394 s. Egli aggiunge in nota che un presbitero poteva un tempo (olim) essere dispensato in qualche rarissimo caso alle seguenti condizioni: 1°- che ci fosse da convalidare un matrimonio civile in casi in cui la separazione fosse impossibile o estremamente difficile; 2°- che la donna fosse stata ingannata, che avesse cioè ignorato lo stato sacerdotale dell'uomo; 3°- che questi particolari fossero completamente ignorati nel luogo in cui viveva la coppia.

[84] Cf. AAS 63 (1971) 309.

[85] Lettera non pubblicata; cf. al riguardo RINCON, Commento ai cc. 290-293; V. FERRARA, Normae substantivae ac procedurales nunc vigentes in pertractandis causis de dispensatione a coelibatu sacerdotali, in: Apollinaris 62 (1989) 513-540.

XIII. La Circolare del 1964

La Circolare annuncia la costituzione presso quel Dicastero di una speciale commissione con l'incarico esclusivo di esaminare i casi relativi alla sacra ordinazione e agli obblighi che ne derivano, attinenti a sacerdoti diocesani o religiosi, che avessero abbandonato il sacro ministero; essa raccomanda ai vescovi ed ai superiori religiosi di prevenire le cause delle defezioni e delle prevaricazioni, incominciando già dai tempi della formazione istituzionale dei loro sacerdoti, nonché un più severo esame della salute fisica dei candidati, della loro indole, della loro vocazione. Si indica poi la disponibilità del Papa a concedere ai sacerdoti che vivessero in concubinato o dopo aver contratto matrimonio civile, di legittimare il loro stato celebrando segretamente il matrimonio religioso[86]. La circolare non usa alcun termine tecnico, quali „degradatio" o „dispensa", ma ricorda che la commissione avrebbe esaminato anche le richieste di esonero dagli obblighi derivanti dal sacerdozio, per i motivi contemplati dal CIC (e da CS). La lettera era accompagnata da un corpo di „Normae ad causas parandas de S. Ordinatione eiusque oneribus", secondo le quali l'ordinario del luogo di dimora del sacerdote interessato (chiamato anche „attore") doveva costituire un tribunale con un giudice, un difensore del vincolo della S. Ordinazione ed un notaio, per l'istituzione di un regolare processo giudiziario. L'interrogatorio dell'oratore o attore, cioè del sacerdote, constava di 27 articoli, mentre l' „esame giudiziale" dei genitori e dei testi ne contava rispettivamente 22 e 32[87].

XIV. L'Enciclica „Sacerdotalis Caelibatus"

La Circolare del 1964 aveva dunque facilitato con l'istituto della dispensa la regolarizzazione di numerose situazioni incresciose perchè la dispensa, pur richiedendo un'istruttoria dei singoli casi, non era subordinata alla dimostrazione che gli ordini fossero stati ricevuti sotto coazione, come era invece esigito dalla sentenza giudiziale. Ciò aveva forse incoraggiato altri presbiteri, titubanti e indecisi, a chiedere la dispensa dagli obblighi derivanti dall'ordine sacro, ed in particolare da quello del celibato. Questo fatto suscitò una grande impressione nella Chiesa e Papa Paolo VI, nel ribadire l'obbligo del celibato nella Chiesa latina con l'Enciclica *Sacerdotalis Caelibatus*[88], ritornò sull'argomento. L'enciclica, che conta 99 paragrafi, ha un ampio

---

[86] La segretezza della celebrazione si spiega con quanto è stato detto più sopra (cf. nota 83), cioè che si richiedeva che l'irregolarità della situazione fosse ignorata e che la coppia fosse già considerata legittima. La segretezza era pertanto intesa in favore tanto della comunità ecclesiale, alla quale veniva così celata l'irregolarità in atto, che del singolo sacerdote, di cui veniva tutelata la riservatezza.

[87] Pure le „Normae" sono inedite, per queste notizie, tratte dalla già citata Circolare del 13 giugno 1971, cf. AAS 63 (1971) 310.

[88] Del 24 giugno 1967, pubblicata in: AAS 59 (1967) 657-697.

respiro e tocca nella sua prima parte, piuttosto teorica, numerosi aspetti della questione, quali le obiezioni al celibato, le ragioni in favore del medesimo, le testimonianze della tradizione della Chiesa latina etc. La seconda parte invece è pratica, e riguarda il soggetto stesso, cioè il sacerdote in concreto, trattando della sua formazione, della sua vita, delle diserzioni, della paternità dei vescovi e della parte dei fedeli nella tutela del celibato. Papa Paolo VI indica pertanto l'iter formativo di un sacerdote e gli suggerisce regole di vita, richiamando alle proprie responsabilità tutto il popolo cristiano, che lo deve sostenere nel suo difficile cammino, e ricorda l'istituto della dispensa, che figura come rimedio estremo a situazioni incresciose oppure a pericolosi tentennamenti o ripensamenti. Lo fa trattando delle diserzioni (83-90): il tono, che è sempre pastorale, qui diviene angosciato; viva è la raccomandazione a sostenere i sacerdoti specialmente ancora giovani, che dovessero attraversare momenti „di sfiducia, di dubbio, di passione, di follia" (n. 87). Interessante per noi il n. 88: „Che se egli si dimostrasse irrecuperabile per il sacerdozio ... la sede apostolica, studiate tutte le circostanze, d'accordo con l'ordinario del luogo o col superiore religioso, lasciando che sul dolore vinca ancora l'amore, concede talvolta ogni richiesta dispensa ..."[89].

XV. Le „Normae" del 1971

Come già si è avuto occasione di anticipare, il 13 gennaio 1971 la Congregazione per la Dottrina della Fede inviò una circolare „Omnibus locorum Ordinariis et Moderatoribus Generalibus Religionum Clericalium", con cui venivano trasmesse alcune „Normae ad apparandas in Curiis dioecesanis et religiosis causas reductionis ad statum laicalem cum dispensatione ab obligationibus cum sacra Ordinatione conexis"[90]. La lettera si apre citando l'Enciclica *Sacerdotalis Caelibatus*, ed espone il breve iter delle dispense fino alle norme del 1964. La lettera riferisce poi che i vescovi e superiori generali avevano auspicato una semplificazione della procedura ed i Cardinali Membri avevano stabilito il 3 dicembre 1969 la sostituzione delle prime norme con altre più snelle. Ottenuta l'approvazione del Papa, se ne preparò un testo che egli approvò il 14 dicembre 1970. La lettera procede evidenziando le differenze fra le norme del 1964 e queste ultime. Le norme del 1971 raccomandano innanzitutto l'adozione di provvedimenti atti a prevenire le defezioni ed a sostenere i sacerdoti che versino in situazioni difficili (I), e tratta poi diffusamente dell'inchiesta (II) la quale, tuttavia, „non praesefert notas processus iudicialis". L'autorità competente, definita nel III titolo, non deve pertanto costituire un tribunale, ma può procedere sia personalmente che tramite un sacerdote delegato e

---

[89] Versione italiana di Enchiridion Vaticanum 2 (1976[10]) 1249.

[90] La norme furono pubblicate assieme alla Lettera in: AAS 63 (1971) 303-312.

dovrà poi trasmettere gli atti alla Congregazione per la Dottrina della Fede, assieme al proprio voto (IV).

XVI. Le Norme del 1980

La normativa ora esposta incanalò in modo più regolare le richieste, semplificandone la procedura. Nel 1978 morì Papa Paolo VI e si ebbe il brevissimo pontificato di Papa Giovanni Paolo I, seguito da Papa Giovanni Paolo II. Questi congelò in un primo tempo la concessione delle dispense, fino all'emanazione di nuove norme, da lui approvate il 14 ottobre 1980. Il nuovo testo, intitolato „De dispensatione a sacerdotali caelibatu", fu inviato agli ordinari dei luoghi ed ai superiori generali degli istituti religiosi clericali, con un'ampia lettera accompagnatoria. Anche la Circolare è in data 14 ottobre 1980[91]. Si noti come l'accento si sia ora spostato dalla „reductio" alla dispensa dal celibato sacerdotale. Le norme procedurali sono molto concise. Si deve rilevare che la procedura mantiene il suo carattere non giudiziario, ma l'art. 4 esige la presenza agli interrogatori di un notaio. Le norme procedurali sono precedute da un ancor più breve corpo di norme sostanziali, di 6 articoli e non pubblicate.

XVII. La Costituzione Apostolica „Pastor Bonus" e le due Lettere della Segreteria di Stato del 1989

Nel 1988 Papa Giovanni Paolo II riformò la Curia Romana con la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, del 28 giugno di quell'anno[92]. Le norme relative alla Congregazione per la Dottrina della Fede (artt. 48-55) non trattano del nostro argomento; la Costituzione rimette invece alla Congregazione per il Clero tutto ciò che riguarda i presbiteri e i diaconi del clero secolare (art. 93); a quella per le Chiese Orientali quanto riguarda „quoad personas" le Chiese Orientali Cattoliche (art. 56) etc. Parve subito chiaro che la Congregazione per la Dottrina della Fede non avrebbe più mantenuto la competenza dei casi di perdita dello stato clericale, ma non poteva dirsi evidente chi le sarebbe subentrato, per cui la Segreteria di Stato intervenne l'8 febbraio 1989 con una propria lettera indirizzata al Cardinale Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti.

---

[91] La Lettera è stata pubblicata in: AAS 72 (1980) 1132-1135; seguono le norme procedurali (Sub Secreto) pubblicate (!) di seguito, ibidem, 1136-1137.

[92] Promulgata in: AAS 80 (1988) 841-912; al riguardo, cf. P. A. BONNET e C. GULLO (a cura di), La Curia Romana nella Costituzione Apostolica „Pastor Bonus", Città del Vaticano 1990.

XVIII. La prima lettera della Segretaria di Stato

Il Cardinale Segretario di Stato vi asserisce che Papa Giovanni Paolo II ha disposto che dal 1° marzo 1989[93] „l'esame dei casi di dispensa dagli obblighi assunti con la sacra ordinazione al diaconato e al presbiterato" venga fatto „fino a nuova disposizione" dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, „... secondo le norme procedurali e sostanziali emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede in data 14 ottobre 1980"[94]. Ed è questa un'affermazione di grande rilievo, perché conferma la normativa allora in vigore.

XIX. La seconda lettera della Segreteria di Stato

Le norme citate trattano dei „sacerdoti", cioè, in pratica, dei soli presbiteri. Quanto ai diaconi, le loro richieste di dispensa erano sino a quel momento esaminate, a seconda dei casi, dalle Congregazioni per il Clero (latino), per le Chiese Orientali, per gli Istituti Religiosi, ovvero per l'Evangelizzazione dei Popoli, e la dispensa veniva concessa, in nome del Romano Pontefice, dai rispettivi prefetti. La lettera del Segretario di Stato dell'8 febbraio 1989 aveva introdotto due novità: in primo luogo, aveva concentrato presso la Congregazione per il Culto e la Disciplina dei Sacramenti, assieme alle cause relative ai presbiteri, quelle riguardanti i diaconi, ed aveva stabilito che si seguissero, in tutti i casi, le norme del 1980. Il 27 febbraio 1989 la Congregazione in questione formulò due proposte riguardo ai diaconi, ed il 13 aprile di quello stesso anno la Segreteria di Stato rispose a quel Cardinale Prefetto per comunicare che il Romano Pontefice le aveva accolte tutte e due. Di conseguenza, le richieste di dispensa dal celibato (così si esprime la lettera) dei diaconi sono esaminate e risolte da quel dicastero „secondo la procedura breve sinora osservata", ed il Cardinale Prefetto ha ora la facoltà di concedere egli stesso, „nomine Romani Pontificis", detta dispensa[95].

XX. Le „istruzioni" della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti

Le curie diocesane e generalizie (degli istituti religiosi clericali) hanno ricevuto e trasmesso agli interessati due comunicazioni senza data della Congregazione per il

[93] È la data di entrata in vigore della Costituzione Apostolica „Pastor Bonus".

[94] La lettera fu pubblicata in: Notitiae 25 (1983) 485, e da qui ripresa da Enchiridion Vaticanum 11, Bologna 1992, 1347.

[95] La risposta della Segreteria di Stato figura in Notitiae 25 (1989) 486 ed è stata ripresa da Enchiridion Vaticanum 11, Bologna 1992, 1399.

Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti[96]. Il primo - in 13 articoli ed un N.B. - si intitola: „Documenti richiesti per l'istruttoria di una causa di dispensa dagli obblighi della Sacra Ordinazione Sacerdotale"; il secondo, intestato „Diaconi", si intitola: „Dimissione dei Diaconi dallo stato clericale e dispensa da tutti gli obblighi dell'ordinazione". Si tratta di un'unica pagina in due punti, il primo dei quali è relativo alla richiesta spontanea del diacono interessato, mentre il secondo considera il caso del diacono che si rifiuta di chiedere spontaneamente la dispensa.

XXI. Motivazioni giustificanti la dispensa

Come si è visto all'inizio di questo paragrafo, la dispensa è l'esonero dall'osservanza di una legge. La richiesta di tale esonero deve essere giustificata ed anzi - ed abbiamo visto pure questo - la dispensa di cui ci stiamo occupando viene concessa ai diaconi „ob graves tantum causas", ed ai presbiteri „ob gravissimas causas". Occorre dunque che la richiesta di dispensa poggi su motivazioni proporzionate alla gravità della legge, seppure soltanto ecclesiastica. Mancando tali cause, la concessione della dispensa è illecita da parte del dispensante, se non tiene conto di questa esigenza, e ne è illecito l'uso da parte del dispensato, se egli avesse volutamente addotto cause inesistenti o esagerato quelle reali, per trarre in inganno i suoi superiori[97]. È verosimile che i primi giudizi sulla gravità delle motivazioni fossero stati formulati in modo piuttosto empirico, mentre la Circolare del 1964 aveva invece preso specificamente in considerazione i sacerdoti che vivevano in concubinato o dopo aver contratto matrimonio civile. Nell'Enciclica *Sacerdotalis Caelibatus* Papa Paolo VI esprime la sua premura di estendere le cause prospettate dal codice latino (e da CS), in modo da includere i casi in cui fossero sorti „gravia et vera dubia" sulla piena libertà e coscienza dei candidati al sacerdozio, e sulla loro capacità di abbracciare la vita sacerdotale (n. 84). Le norme del 1971 ricordano (II, 2) che l'inchiesta, che non è giudiziale e non tende a dimostrare l'invalidità

---

[96] La Procura Generale OFM, ad esempio, lo fece con lettera del Procuratore Generale del 30 marzo 1990, che viene ora allegata assieme alla copia di questi documenti al suo Promptuarium Secretarii Provincialis pro negotiis apud Procuram Generalem tractandis (Romae, Curia Generalis OFM, 1989).

[97] Cf. CIC can. 90 § 1: „A lege ecclesiastica ne dispensetur sine iusta et rationabili causa, habita ratione adiunctorum casus et gravitatis legis a qua dispensatur; alias dispensatio illicita est et, nisi ab ipso legislatore eiusve superiore data sit, etiam invalida"; § 2: „Dispensatio in dubio de sufficientia causae valide et licite conceditur".

CCEO can. 1536 § 1: „Dispensatio, scilicet legis mere ecclesiasticae in casu speciali relaxatio, concedi potest tantum iusta ac rationabili de causa habita ratione adiunctorum casus et gravitatis legis, a qua dispensatur; secus dispensatio illicita et, nisi ab ipso legislatore aut ab auctoritate superiore data est, etiam invalida est"; § 2: „Bonum spirituale christifidelium est iusta et rationabilis causa"; § 3: „In dubio de sufficientia causae dispensatio licite et valide conceditur".

dell'ordinazione[98], ha carattere pastorale ed ha come oggetto le cause e circostanze delle difficoltà attuali, sia quelle anteriori all'ordinazione, quali le malattie, l'immaturità fisica o psichica, le pressioni della famiglia, gli errori dei Superiori nel giudicare sulla vocazione, sia quelle posteriori (II, 3 b). Le norme sostanziali del 1980, inedite e tuttora in vigore, ci dicono, sinteticamente, che la S. Sede concede la dispensa dal celibato sacerdotale per le cause preesistenti all'ordinazione, che abbiano viziato l'assunzione degli obblighi clericali, a sacerdoti che non avrebbero dovuto essere ordinati perché mancavano della debita libertà o responsabilità (per timore grave o per insufficiente discrezione mentale) o idoneità (per un grave difetto fisico o morale)[99]. Qui è importante notare che - secondo una prassi basata, a quanto pare, su specifiche istruzioni impartite dal Romano Pontefice - le cause relative a sacerdoti giovani, anche se pienamente istruite, vengono congelate sino a che l'oratore non abbia compiuto l'età di quarant'anni[100]. La dispensa viene concessa anche a coloro che, avendo abbandonato da tempo la vita sacerdotale, desiderano sanare una situazione divenuta ormai irreversibile[101].

XXII. L'esame da parte della Santa Sede

La congregazione romana competente, che è oggi quella per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti[102], esamina secondo la propria procedura interna le singole richieste. La conclusione può essere che la causa vada raccomandata al Romano Pontefice, ovvero che occorra completarne l'istruzione, oppure che vada respinta in quanto priva di fondamento[103].

XXIII. La concessione della dispensa

Se il Romano Pontefice accoglie la richiesta e concede la grazia, la congregazione provvederà a darne notizia al superiore ecclesiastico o religioso interessato, il quale a sua volta notificherà il provvedimento al sacerdote in causa[104].

---

[98] In questo caso l'oratore avrebbe pieno diritto ad una sentenza dichiaratoria della nullità dell'ordinazione.

[99] Questa causa è ampiamente esposta anche nella Circolare, al n. 5.

[100] È questo un dato di esperienza, confermato da FERRARA, Normae substantivae, 517.

[101] Questa seconda fattispecie figura soltanto nella Circolare, al citato n. 5. FERRARA, Normae substantivae, 517 annota che, per prassi, questa dispensa viene concessa soltanto dopo „congruum tempus a relicta vita sacerdotali".

[102] Cf. supra, par. 7.1.5.1

[103] Cf. FERRARA, Normae substantivae, 534-538.

[104] Cf. FERRARA, Normae substantivae, 538 s.

XXIV. Il sacerdote dispensato

A partire dal momento in cui il sacerdote chiede la dispensa dagli obblighi del celibato, il superiore competente gli deve proibire „ad cautelam" l'esercizio del ministero[105]. Questo provvedimento, previsto dal CIC del 1917 (e da SN)[106] per il caso in cui fosse stata promossa una causa giudiziaria „contro" la sacra ordinazione, figura già nelle Norme del 1971 (II, 4).

La legislazione vigente ne tratta soltanto in riferimento al processo „ad Sacrae Ordinationis nullitatem declarandam", ma in modo più drastico: „Misso libello clericus ordines exercere ipso iure vetatur"[107].

La dispensa dagli obblighi, in quanto dispensa, è un favore richiesto dall'interessato, ma comporta inscindibilmente la perdita dello stato clericale: il Romano Pontefice non intende dunque dispensare un chierico da tutti o alcuni dei suoi obblighi, e particolarmente da quello del celibato, lasciandolo nello stato clericale, ma, nel concedergli la dispensa, da lui richiesta, gli impone il cambiamento di stato.

Abbiamo visto che, secondo le „Normae" del 1964[108], la concessione pontificia esigeva che l'eventuale celebrazione del matrimonio religioso avvenisse „in segreto"; non saprei dire se si intendesse questa segretezza in senso canonico o non piuttosto nel senso che veniva proibito ogni fasto esterno[109].

La normativa del 1971[110] continua ad esigere il segreto sull'avvenuta concessione della dispensa e sulla celebrazione del matrimonio, ma la richiesta pare meno impellente[111]. Quella del 1980[112] non ne parla più, ma il rescritto invita l'ordinario, cioè il gerarca ecclesiastico, a fare attenzione a che la celebrazione sia fatta „caute, sine pompa vel exteriore apparatu". Vi sono poi altre condizioni, che limitano le facoltà del sacerdote dispensato in istituti ecclesiastici di insegnamento[113]. Ricordo che anche il sacerdote dispensato mantiene la facoltà, che diviene in certi casi un obbligo, di ascoltare la confessione ed assolvere, se ve ne sono i presupposti, chi si trovasse in pericolo di morte[114].

---

[105] Norme procedurali del 1980 art. 4.

[106] Cf. CIC 1917 can. 1997 e SN can. 505.

[107] CIC can. 1709 § 2; cf. CCEO can. 1386 § 3.

[108] Cf. supra, par. 7.1.1

[109] La celebrazione segreta del matrimonio era contemplata dal CIC 1917 cc. 1104-1107, e nel corrispondente Motu Proprio Crebrae allatae di Pio XII del 22 febbraio 1949, De Disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali, cc. 93-96. Cf. CAPPELLO, De Sacramentis, vol. 5, De Matrimonio, 652-655. Per le codificazioni vigenti, cf. CIC cc. 1130-1133; CCEO can. 840.

[110] Cf. supra, par. 7.1.3

[111] Cf. „Normae" del 1971, VI.

[112] Cf. supra, par. 7.1.4

[113] Le norme del 1971 (art. VI) si ritrovano, nella sostanza, nel modulo oggi in uso, per il quale cf. Enchridion Vaticanum 71, Bologna 1982, 556-559; anche FERRARA, Normae substantivae, 539 s.

[114] Cf. supra, par 6.4

XXV. Dispensa patriarcale

Il diritto vigente riconosce anche ai patriarchi, entro certi limiti, la facolta di concedere la perdita dello stato clericale[115]. La legislazione precedente non ne parlava. Il Decreto del Vaticano II sull'ufficio pastorale dei vescovi, *Christus Dominus*, in coerenza con l'insegnamento della Costituzione Dommatica *Lumen Gentium*, capovolse tutta l'impostazione della facoltà di dispensare: mentre la facoltà di dispensare dalle leggi generali della Chiesa era sino a quel momento riconosciuta soltanto al Romano Pontefice e a quanti la ricevevano, per casi ben determinati, dal diritto comune (che è pontificio), il Concilio asserisce che riguardo alle leggi disciplinari i vescovi possono sempre dispensare in singoli casi, ad eccezione delle questioni che il Romano Pontefice avoca a sé o riserva ad altra autorità[116]. Ad esecuzione di questo principio, Papa Paolo VI emanò due cataloghi di riserve, uno per i vescovi latini e l'altro per quelli orientali. Il primo, promulgato con il Motu Proprio *De Episcoporum muneribus* del 15 giugno 1966[117], afferma la riserva al Romano Pontefice della dispensa „ab obligatione caelibatus" cui sono tenuti diaconi e presbiteri anche se legittimamente „ad statum laicalem redacti aut regressi"[118]. Diversamente suona il catalogo relativo agli orientali, promulgato con il Motu Proprio *Episcopalis potestatis* del 2 maggio 1967[119], per il quale la riserva vige „in ritibus in quibus non admittuntur clerici coniugati; in ceteris vero ritibus iidem, si caelibatum libere elegerint"[120]. La riserva pontificia vigeva dunque ad ogni effetto nei soli „riti", cioè nelle sole „chiese particolari", come si era già espresso il Decreto Conciliare *Orientalium Ecclesiarum*, o chiese „sui iuris", come dirà in seguito il CCEO[121], in cui non sono ammessi chierici coniugati; nelle altre chiese orientali, soltanto se si trattava di chierici che, pur avendo avuto la possibilità di sposarsi prima dell'ordinazione diaconale, avevano scelto il celibato. Pertanto, ove non vigeva questa riserva, la dispensa poteva essere concessa anche dal vescovo del richiedente[122]. Questa distinzione potrebbe dar luogo a interessanti studi su ciascuna delle 21 chiese orientali cattoliche, ma è inattuale, per il fatto che la normativa in questione è stata superata con l'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1° ottobre 1991). Sin dal primo schema, la Pontificia Commissione per la Revisione del *Codex Iuris Canonici Orientalis* propose di togliere questa facoltà ai vescovi e di istituire „in

---

[115] Cf. CCEO can. 397.

[116] Cf. Christus Dominus, 8 b.

[117] Cf. AAS 58 (1966) 467-471.

[118] Cf. IX, 1, ibidem, 470.

[119] Cf. AAS 59 (1967) 385-390.

[120] Cf. VIII, 1, ibidem, 388.

[121] Per la terminologia in questione, cf. M. BROGI, Le chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Revista Española de Derecho Canónico 131 (1991) 517-544.

[122] Cf., al riguardo, J. REZAC, De potestate dispensandi Episcoporum Orientalium - ad normam Mp. Episcopalis potestatis, Roma 1968, 19-22.

Patriarchatibus" una riserva in favore dei patriarchi con il consenso del Sinodo dei vescovi o, in casi urgenti, del Sinodo permanente[123]. Questa proposta coincide, nella sostanza, al testo inviato agli organi di consultazione il 15 maggio 1981[124]. La revisione dello schema ebbe luogo dal 28 febbraio al 12 marzo 1983, e giunse ad un testo entrato, con pochi mutamenti redazionali, nel CCEO[125], poiché nemmeno le osservazioni dei membri della commissione portarono ad alcun cambiamento di contenuto[126]. La normativa del codice orientale si differenzia dunque da quella latina soltanto per le Chiese patriarcali, alle quali il diritto assimila quelle arcivescovili maggiori[127]. Secondo il can. 394, 3°, il chierico perde lo stato clericale per rescritto della Sede Apostolica o, „ad normam can. 397", del patriarca, il quale non lo può concedere lecitamente „diaconis sine gravibus, presbyteris vero sine gravissimis causis"[128]. Per il can. 397 il patriarca (o l'arcivescovo maggiore) può concedere la perdita dello stato clericale ai chierici con domicilio o quasi domicilio nel territorio della propria chiesa[129], i quali non siano tenuti all'obbligo del celibato ovvero, essendone tenuti, non ne chiedano la dispensa. Chi sono i chierici „non tenuti all'obbligo del celibato"? Soltanto quelli che hanno ricevuto l'ordinazione diaconale mentre di fatto erano uniti in matrimonio, ovvero tutti i chierici, anche se di fatto celibi, di una chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore che ammetta la possibilità di ordinare uomini coniugati? La risposta dovrebbe essere restrittiva, ove si consideri che il medesimo codice è piuttosto restrittivo quanto alla facoltà dei patriarchi e arcivescovi maggiori di concedere ad un religioso la dispensa dalla professione perpetua[130].

XXVI. Procedure „ex officio"

Un chierico validamente ordinato può dunque perdere lo stato clericale al termine di un processo penale, o in accoglimento di una sua richiesta. È possibile

---

[123] Cf. Nuntia 7 (1978) 18, can. 1§ 2.

[124] Cf. Nuntia 13 (1981) 88 s.; 111 s., cc. 82 et 84 s.

[125] Cf. Nuntia 20 (1985) 123-126, e poi 24-25 (1986) cc. 392 et 395.

[126] Cf. Nuntia 28 (1989) 64.

[127] Cf. supra, nota 2.

[128] Per il gruppo di lavoro dei giorni 9-27 novembre 1987 e 11-20 gennaio 1988, incaricato della revisione dello schema del 1986, era evidente che la condizione fosse „ad liceitatem" e non „ad validitatem"; comunque, siccome un membro della commissione aveva chiesto maggior precisione al riguardo, esso inserì l'avverbio „licite", ma aggiunse: „anche se non sembra che vi possa essere dubbio circa il senso del canone": cf. Nuntia 28 (1989) 64.

[129] Per il domicilio e quasi domicilio cf. CCEO can. 912-915; per il territorio di una chiesa patriarcale (o arcivescovile maggiore) cf. CCEO can. 146.

[130] Detta facoltà può essere esercitata soltanto in favore dei religiosi che siano membri di *congregazioni religiose*, e non di monasteri oppure ordini religiosi, e che abbiano il *domicilio* entro i confini del territorio della chiesa „sui iuris" - per tutti gli altri, la dispensa è riservata alla Sede Apostolica: cf. CCEO cc. 492 §2 et 549.

imporre detta perdita, senza che l'interessato sia stato processato né abbia fatto volontaria richiesta?

XXVII. Quanto ai sacerdoti

Le „Normae" del 1971[131], partendo forse da una prassi allora in atto, contemplavano nel loro VII punto la possibilità di una procedura „ex officio", relativamente ad un sacerdote, „ob pravam vitam, vel ob errores in doctrina, vel ob aliam gravem causam". La procedura indicata non è chiara, giacché si chiedeva l'applicazione delle norme disposte per l'esame di una richiesta di dispensa, aggiungendo la formula sibillina: „congrua congruis referendo". Si trattava dunque di una procedura atta a evitare un processo penale, che avrebbe d'altronde mantenuto l'obbligo del celibato[132]. Questa procedura „ex officio" venne proposta per il CIC: lo schema preparato dal 3 all'8 aprile 1967 non la considerava[133] ma deve essere entrata in uno schema successivo dietro influsso delle „Normae" del 1971, perché se ne tratta il 17 gennaio 1980, allorchè i consultori „concordano tutti" sul fatto che „la dimissione 'ex officio', senza cioè una motivazione o causa da configurarsi come delitto, può dare adito ad abusi"[134]: era stata dunque proposta una procedura amministrativa, che si sarebbe dovuta applicare quando mancavano i presupposti per un processo penale. Di essa non parlano le norme del 1980, né il CIC. La codificazione orientale, avviata alcuni anni più tardi[135], aveva inizialmente proposto il ricorso alla Sede Apostolica „si de amissione status clericalis agatur sine praevia clerici petitione et sine processu iudiciali" [136]; non se ne parla più nello schema del 15 maggio 1981[137], né tanto meno nel CCEO.

XXVIII. Quanto ai diaconi

La legislazione codiciale ed i relativi schemi, poiché trattano di „chierici" e di „stato clericale", si estendono anche ai diaconi. I documenti relativi alla dispensa,

---

[131] Cf. supra, par. 7.1.3

[132] Cf. supra, par. 6.4

[133] Cf. Communicationes 17 (1985) 74-90.

[134] Cf. Communicationes 14 (1982) 87.

[135] La Pontificia Commissione per la Revisione del Codex Iuris Canonici fu istituita da Papa Giovanni XXIII il 28 marzo 1963, ed ha iniziato i propri lavori nel 1965, dopo la conclusione del Vaticano II: cf. Communicationes I (1969) 35-42; quella per la Revisione del Codex Iuris Canonici Orientalis fu invece istituita da Papa Paolo VI il 10 giugno 1972 ed iniziò i lavori il 3 dicembre 1973: cf. M. BROGI, Codificazione del diritto comune delle Chiese Orientali Cattoliche, in: Revista Española de Derecho Canónico 45 (1988) 20-25.

[136] Cf. Nuntia 7 (1978) 18.

[137] Cf. Nuntia 13 (1981) 111, can. 82; per la revisione di questo capitolo, ibidem, 88 s.

come si è visto, riguardano invece soltanto i „sacerdoti", cioè, in pratica i soli presbiteri. Per quanto concerne la perdita „ex officio" dello stato clericale, erano stati presentati alla Sede Apostolica, negli anni '60 e '70, dei casi in cui il vescovo o il superiore religioso non solo giudicavano di non poter promuovere un loro diacono al presbiterato, ma anche che occorresse escluderlo dallo stato clericale, sebbene l'interessato non ne facesse richiesta, né avesse commesso delitti punibili con questa grave pena. Come si è già visto[138], le dispense ai diaconi erano concesse, a nome del Romano Pontefice, da varie congregazioni; i casi ora enunziati venivano invece sottoposti all'attenzione personale del Pontefice. Verso la fine del suo pontificato Papa Paolo VI (+ 1978) avviò lo studio di una procedura da adottare in queste situazioni, ma i lavori si arenarono. Le „istruzioni" della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti[139] ricordano ora in modo esplicito che, per la dimissione dallo stato clericale di un diacono che si rifiuta di chiederla spontaneamente, „occorre un processo giudiziario vero e proprio", „per il quale si richiede non solo la sua non idoneità ma un delitto dell'oratore". L'eventuale condanna non comporterà la dispensa dal celibato ma il diacono, dimesso in pena dallo stato clericale, sarà invitato a chiedere la dispensa, che ai diaconi - come si è detto - viene concessa per cause sufficientemente gravi.

XXIX. Riammissione nello stato clericale

Il chierico latino che ha perso lo stato clericale non può esservi riammesso che dalla Sede Apostolica[140]. È ovvio che non si tratta della persona che ha perso lo stato clericale per riconosciuta invalidità dell'ordinazione sacramentale; per il resto, il canone non opera alcuna distinzione fra il chierico che sia stato punito e quello che sia stato dispensato. La normativa del codice orientale è più circostanziata[141]. In primo luogo, viene specificato che si tratta di un chierico che abbia perso lo stato clericale per *rescritto*. Se il rescritto è stato emanato dalla Sede Apostolica, la riammissione è riservata alla medesima; se invece il rescritto è stato emanato dal patriarca, il chierico può essere riammesso allo stato clericale anche dal patriarca, oltre che dalla Sede Apostolica. All'inizio dei lavori, i consultori della Commissione di Revisione del CICO avevano proposto che i chierici, che avevano perso lo stato clericale per rescritto non della Santa Sede, potessero essere riammessi dalla Suprema Autorità della propria chiesa[142], e così rimase nello schema del 15 maggio 1981, ma il testo assunse la sua forma definitiva nella revisione dei giorni 28 febbraio - 12 marzo

---

[138] Cf. supra, par. 7.1.5.2
[139] Cf. supra, par. 7.1.6
[140] Cf. CIC can. 293.
[141] Cf. CCEO can. 398.
[142] Cf. Nuntia 7 (1978) 18.

1983[143]. Pare legittimo aggiungere che nel caso in cui la perdita dello stato clericale sia stata irrogata come pena tramite sentenza giudiziale[144], la pena potrebbe essere rimessa, alle condizioni stabilite dal diritto comune, dal gerarca che ha promosso il giudizio penale o da quello del luogo in cui dimora il chierico[145].

XXX. Conclusione

Dopo aver asserito che l'ordinazione validamente ricevuta non può mai essere annullata, il diritto della Chiesa Cattolica cerca di mitigare le conseguenze di questo principio, nei casi in cui il diacono o il presbitero dovessero incontrare gravi difficoltà nell'osservare gli obblighi assunti, oppure si dovessero macchiare di gravi delitti, che li rendessero indegni del ministero ad essi affidato. In questo secondo caso, una sentenza giudiziale può decretare la loro deposizione, con proibizione di esercitare il sacro ministero e liberazione dagli obblighi derivanti dall'ordinazione, ad eccezione di quello del celibato, per i chierici celibi, e della possibilità di contrarre seconde nozze, per i vedovi. Nel primo caso, invece, il chierico può chiedere la grazia della liberazione da tutti gli oneri, con assunzione dei diritti e doveri propri del fedele laico; vi sono alcune limitazioni al suo diritto di insegnare, ma il vescovo del luogo può dispensare al riguardo. Questo istituto, sistematizzato di recente, ha ripreso e sostituito, semplificando le procedure ed ampliandone le fattispecie, il precedente processo per l'esonero da tutti gli obblighi derivanti da un'ordinazione valida, ma non pienamente voluta. In pratica, il Romano Pontefice concede la dispensa ai sacerdoti che abbiano compiuto l'età di quarant'anni, siano in difficoltà nel loro stato e pensino di abbandonarlo o abbiano già creato situazioni di fatto con questo incompatibili, ove emerga che essi non erano stati sufficientemente liberi e illuminati nelle loro scelte, o puri nelle loro motivazioni, o che i superiori, se avessero agito con maggior oculatezza e saggezza, non li avrebbero dovuti presentare agli ordini. Viene pure preso in considerazione lo stato del chierico che, dopo una preparazione adeguata e un inizio regolare abbia da tempo abbandonato il s. ministero e si sia posto in una situazione irregolare ed irreversibile. Le norme che si sono susseguite hanno cercato di meglio individuare le motivazioni della defezione intesa o già attuata, di evidenziarne le cause, di definire la procedura. Quanto alla natura del provvedimento, prevale oggi il concetto di dispensa dagli obblighi derivanti dall'ordinazione, la quale tuttavia comporta la perdita dello stato clericale, di modo che il sacerdote non possa usufruire della dispensa mantenendo l'esercizio del s. ministero. È opportuno rilevare che le norme parlano in genere di sacerdote; con questo termine i due codici intendono sia i vescovi che i presbiteri, ma è prassi, confortata dal CIC can. 290 e

---

[143] Cf. Nuntia 20 (1985) 126 s.
[144] Cf. supra, par. 6.
[145] Cf. CCEO cc. 1420 et 1424.

CCEO can. 394 più volte citati, che si intendano sempre e soltanto i presbiteri. Le norme codiciali che parlano di chierici riguardano sia i sacerdoti (vescovi e presbiteri) che i diaconi. Per i vescovi rimane esclusa la dispensa, come ho appena detto; per la dispensa dei diaconi, invece, viene seguita una procedura più semplice. Infine, la perdita dello stato clericale non esclude la possibilità di una riammissione all'esercizio del s. ministero. In questo modo la Chiesa Cattolica cerca di attenuare il rigore della norma, tenendo presente la fragilità della natura umana.

LE CÉLIBAT DU CLERGÉ DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Marco B r o g i , Rom

La loi du célibat des prêtres et des évêques se présente aujourd'hui dans l'Église Catholique latine sous deux formes: prohibition de conférer le sacrement de l'ordre à un homme marié, et incapacité canonique des mêmes de se marier, ce qui entraine la nullité d'un éventuel mariage. En ce qui concerne les diacres, la legislation canonique de la même Église admet la possibilité de l'ordination diaconale d'un homme marié, qui peut vivre régulièrement sa vie conjugale, mais perd la capacité de contracter un nouveau mariage, s'il reste veuf ou s'il s'avère que son premier mariage soit déclaré nul. Pendant son mariage, ce diacre ne peut pas être ordonné prêtre. Il s'agit là dans l'essentiel d'une tradition ecclésiastique dont on fait remonter la première sanction au Concile d'Elvire (a. 300).

La legislation catholique pour les Églises orientales présente deux possibilités dont une est identique à celle de l'Église latine, alors que l'autre admet la possibilité de l'ordination presbytérale d'un diacre marié qui, devenu prêtre, peut vivre régulièrement sa vie conjugale, mais dont un éventuel remariage serait nul. L'ordination épiscopale d'un homme marié demeure exclue. Lors du Concile Vatican II, qui recommenda la restauration d'un diaconat permanent dans l'Église latine, et suggera l'ordination au diaconat d'hommes aussi bien célibataires que mariés (cf. la constitution *Lumen Gentium*, n. 28), certains Pères auraient voulu mettre en discussion le célibat des prêtres, mais le Pape Paul VI se réserva l'étude de la question. Entretemps, les Pères développèrent leur pensée sur le ministère et la vie des Prêtres dans le décret *Presbyterorum Ordinis*, approuvé le 7 dècembre 1965, dont un paragraphe (n. 16) traite du célibat.

Le texte du Concile s'ouvre par une considération sur le fait que la pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des Cieux (cf. Mt. 19,12) a toujours été vue comme particulièrement convenable au sacerdoce. Le Concile reconnait que le célibat n'est pas requis par la nature du sacerdoce, et porte le témoignage de l'Église primitive et des Églises Orientales, mais insiste sur le rapport du célibat avec le sacerdoce. Nous trouvons, dans les notes: Mt. 19, 11-12; Lc. 20, 35-36; 1 Cor. 7, 32-34; 2 Cor. 11, 2; 1 Tim. 3, 2-5; Tit. 1, 6. Nous trouvons aussi des citations des Papes Pie XI et Pie XII.

Deux années plus tard le Pape Paul VI développait l'argument dans sa Lettre Encyclique *Sacerdotalis Caelibatus*, du 24 Juin 1967. Le Pape passe in revue les objections que l'on soulève contre le célibat et il répond à chacune d'elles (nn. 5-16), et ensuite il en présente les raisons dans la première partie de la Lettre (nn. 17-59) en en soulignant de nombreux aspects.

Il en relève tout d'abord le sens christologique: c'est de par le Christ que nous pouvons saisir la valeur du célibat, de par sa vie, de l'imitation à laquelle est appelé tout évêque et tout prêtre. Le Pape parle ensuite du sens ecclésiologique, qui est bien plus profond d'un sens et d'une motivation tout simplement sociale; en effet, nous pourrions bien considérer l'Église comme société, mais on l'appauvrirait sans doute à n'y voir que cela. En tant que Corps du Christ, l'Église est une réalité théandrique dont l'étude est remise non à la sociologie mais à la théologie. L'évêque et le prêtre qui se dédient au service de l'Église ne sont pas des hommes qui se dédient à une profession quelconque, voire humanitaire, mais des hommes qui tâchent de vivre pour le Christ. Le célibat sacerdotal, ajoute Paul VI, a un sens eschatologique, qui s'éclaire par une projection de notre vie sur l'éternité. Après cet excursus théologique, Paul VI passe à l'exposition de la tradition de l'Église surtout en Occident, mais aussi en Orient, dont il cite S. Grégoire de Nysse et S. Jean Chrysostome, et rappelle le célibat des évêques et la défense du mariage des clercs. Suivent enfin des considérations pratiques. Les notes de ces pages de Paul VI sont très riches, depuis les Evangiles à Saint Paul, plusieurs conciles, les Pères de l'Église, latins et grecs, les Papes Pie XI, Pie XII et Jean XXIII.

En 1971 le Synode des Evêques, qui réunissait environ deux cents évêques représentant toutt l'épiscopat de l'Église Catholique, dédia une partie de son Assemblée Générale à l'étude du sacerdoce ministériel, et rédigea un document qui fut présenté au Pape. Le document parle du célibat au quatrième point de sa première partie, en indiquant sa concordance à l'appel à la suite du Christ et sa valeur de signe, ses motivations, les raisons de son imposition, les conditions qui le favorisent.

Nous trouvons ensuite deux propositions votées par les Pères:

1 - La loi du célibat en vigueur dans l'Église latine doit être maintenue (*Placet* 168; *non placet* 10, *placet iuxta modum* 21, *abstentiones* 2).

2 - Il s'agissait ensuite de choisir entre deux formules: l'une excluait totalement l'ordination presbytérale d'hommes mariés, „salvo semper Summi Pontificis iure", alors que l'autre réservait au Pape de permettre, à certaines conditions et entre certains limites, l'ordination presbytérale d'hommes mariés.

La première formule eut 107 voix, alors que en la seconde en eut 87 (plus deux abstentions et deux votes nuls).

Nous arrivons ainsi aux deux codes actuellement en vigueur, le CIC pour l'Église Catholique latine, promulgué en 1983, et le CCEO pour les Églises Catholiques orientales, promulgué en 1990. Tous les deux traitent du célibat: pour le code latin, il faut se référer au canon 277 § 1, d'après lequel „les clercs sont tenus par l'obligation de garder la continence parfaite et perpétuelle à cause du Royaume des Cieux". Quant au CCEO, en présentant les droits et obligations des clercs, il rappelle trois fois le célibat. En premier lieu au canon 373, qui invite tous les fidèles à reconnaître, d'après la tradition de toute l'Église, la valeur du célibat choisi

pour le Royaume des Cieux, lequel, ajonte le canon, est si convenable au sacerdoce. Il faut souligner que ce même canon continue en affirmant qu'il faut honorer l'état de clerc marié, sanctionné par la pratique de l'Église primitive et ensuite dans les siècles par celle des Églises orientales. Ainsi les deux textes donnent pour le célibat une motivation surnaturelle, se rapportant aux paroles du Christ (Mt. 19,12). Le canon du CIC souligne ensuite l'aspect charismatique du célibat, en le considérant „un don particulier de Dieu". Par ce don, „les ministres sacrés peuvent s'unir plus facilement au Christ avec un coeur sans partage et s'adonner plus librement au service de Dieu et des hommes". Le texte souligne donc les deux dimensions du célibat ecclésiastique: une élévation verticale, ascétique, selon laquelle l'évêque et le prêtre, libres de liens affectifs, peuvent vaquer mieux à la contemplation, et une extension horizontale, en ce qu'il permet aux clercs, libres d'obligations familiales, de s'adonner entièrement à leur mission. Les textes rencontrés, et surtout la Lettre Encyclique *Sacerdotalis Caelibatus*, nous invitent à considérer cette dimension horizontale dans son contenu théologique et non pas social ou, au moins, non seulement social.

Revenons au CCEO: le can. 374 invite tous les clercs, célibataires et mariés, à se distinguer par leur chasteté; suit le can. 376 qui invite les clercs mariés à être des pères de famille exemplaires; vient enfin le canon 375 qui exhorte les clercs célibataires à vivre en communauté. Cette dernière exhortation recourt aussi dans le code pour l'Église latine (can. 280) mais sans aucune relation au célibat. Enfin, je désire rappeler que les documents sur le célibat soulignent la nécessité d'une préparation adéquate, et que nombreux sont les textes de l'Église Catholique qui regardent cet aspect de la formation des jeunes qui désirent s'engager dans le ministère sacerdotal.

Je m'arrête là, tout en sachant que par ces quelques mots j'ai peut-être pu présenter les grandes lignes de la loi du célibat dans l'Église Catholique, mais je n'en ai sûrement pas développé la doctrine, ce que d'ailleurs m'aurait fait déborder abondamment du temps qu'on m'avait fixé: je vous remercie pour votre attention.

THE THEORY OF THE PERPETUITY OF THE EFFECTS OF ORDINATION: RETURN OF ORDAINED CLERICS TO LAY STATUS

Peter L'H u i l l i e r , New York

In order to address correctly the topic indicated in the title of the present study we must try to conduct a critical enquiry because raw materials drawn from Church History do not provide an incontrovertible answer. Moreover, we should bear in mind that this issue was never raised in the East before having been exposed to western influence from the sixteenth century onward[1]. Some Roman Catholic theologians think that the Orthodox are inconsistent since in the Eastern Church we can find many occurrences of restoration of deposed clerics. According to those Roman Catholic theologians, such an action necessarily implies the belief in the existence of an indelible character[2] but, as we will see, for Orthodox canonists and theologians, this deduction appears to be highly problematic.

It is not prior to the thirteenth century that the concept of the indelible character of sacramental Orders became a common teaching among the schoolmen of Western Christendom. This view stands in sharp contrast with that held during the early Middle Ages and still with the hesitancy of Peter Lombard and Gratian in the twelfth century[3]. During Christian Antiquity, one cannot find a trace of such a doctrine[4] with the notable exception of St. Augustine who resorts to this argument in his polemic against the Donatists; but the bishop of Hippo does not systematically elaborate this point because he focuses his attention on baptism[5].

When the idea that valid ordinations produce an indelible character became a firm tenet in scholastic theology, the next step was foreseeable, viz. the promotion of this teaching to the rank of official doctrine. This was accomplished by the Council of Florence in November 1434. The decree of union of the Armenians states: *„Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in*

---

[1] J.-M. GARRIGUES, M.-J. LE GUILLOU and A. RIOU have tried to demonstrate that the idea of indelible character is expressed by other phrases in the works of some Greek Fathers. However, this attempt is not convincing especially with regard to the meaning of the term „sphragis" which in liturgico-canonical literature seldom conveys the idea of „Character": Le caractère sacerdotal dans la tradition des Péres grecs, in: Nouvelle revue théologique 93 (1971) 801-820.

[2] M. JUGIE, Theologia ... Orientalium, t. Iii, Paris 1930, 430-434.

[3] P. POURRAT, La théologie sacramentaire, Paris 1910, 212-222.

[4] On the general standpoint in antiquity, see C. VOGEL, Ordinations inconsistantes et Caractère inamissible, Torino 1978, 1-167 and 149-181. See also W. RORDORF, Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, Paris 1986, 126-128.

[5] See, e.g. Contra epistulam Parmeniani, II, xiii, 30, in: Œuvres de Saint Augustin, 28, Paris 1963, 346-350.

anima indelibile"[6]. It is a well-known fact that Luther and the other continental Reformers took a strong stand against the concept of the priestly nature of the Church ministry. Their views included of course a rejection of the notion of character and the Council of Trent reaffirmed the doctrine of a character „*gui nec deleri nec auferri potest*"[7]. When Protestant views were known in the East, the Orthodox reacted and expounded their standpoint in particular on ecclesiology and sacramental theology. Theologians used abundantly materials drawn from western writing of the Counter Reformation.

The most famous symbolic document is the „Orthodox Confession of Faith" basically composed by Peter Mogila, Metropolitan of Kiev (1633 -1646) and officially approved by the four Eastern Patriarchs in 1643[8]. This document which is significantly influenced by the Roman Catholic Tridentine theology deals inter alia with sacramental Orders; nevertheless, the author does not mention indelible character.

In order to dispel the feeling of a similarity of view between Orthodoxy and Protestantism, Dositheus, Patriarch of Jerusalem, published a *Confession of Faith* in 1672. This document too reveals a heavy Latin influence[9] and we find a statement on the indelible character (*charaktēra anexaleipton*) brought about by ordination[10]. It is noteworthy that in the Russian translation published in 1838, this phrase was deleted. Be that as it may, from that time onward the opinion about the indelible character of the priesthood has had supporters in the Orthodox Church, especially in the Greek-speaking world[11].

Let us try now to find what initial factor lead to the belief of the indelibleness of the sacred Orders. Indubitably it derives from a fact attested from the beginning of Christianity and subsequently confirmed by Written Law, prohibiting the reiteration of a legitimately conferred ordination. Furthermore, this injunction was often connected with the case of baptism, the indelibleness of which is affirmed in Patristic Tradition[12]. However, as a matter of fact, none of the Church Fathers, with the sole exception of St. Augustine, deduces from the non-reiteration of baptism that the prohibition of re-ordination stems also from the imprint of an indelible mark on ordinands. As rightly observed by S.L. Greeslade, „perhaps he [i.e. St. Augustine] did not sufficiently reflect whether any distinction between one sacra-

---

[6] DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum, 1313.

[7] Ibid. 1767.

[8] About this document see the opinion of Fr. G. FLOROVSKY, Ways of Russian Theology, part one, Belmont, Ma. 1979, 74-78. For the text itself see J.N. KARMIRIS, Ta dogmatika kai symbolika mnēmeia tēs Orthodoxon Katholikēs Ekklēsias, ii, Athens 1953, 593-686.

[9] KARMIRIS, ibid., 746-773.

[10] Ibid., n. 760.

[11] P. PANAGIOTAKOS, Hē ierōsynē kai ai ex autēs nomokanonikai synepeiai, Athens 1951.

[12] See e.g. St. Cyril of Jerusalem, Procatech, xvi. „sphragis hagia akatalytos" (P.G. 33, 360 A); xvii: „sphragida ... anexaleipton" (ibid. 365 A).

ment and another remained possible or necessary"[13]. Actually c. 48 of Carthage referring to a decision made by a plenary synod held in Capua forbids altogether rebaptizations, reordinations and episcopal transfers[14]. Apostolic canon 68 states: „If any bishop, priest or deacon receives a second ordination from anyone, let him and the one who ordained him be deposed; unless it be proved that his ordination has been performed by heretics; for those who have been baptized or ordained by such persons cannot be either of the faithfull or of the clergy"[15]. The author of this canon does not tell us why a person would want to receive another ordination. In his commentary Zonaras envisions two hypotheses: either this cleric hopes to receive more grace by a second ordination, or having forsaken the priesthood, he wants again to fulfil sacred functions and therefore to be reordained. Balsamon leans toward the latter hypothesis and, of course, states that it is impossible[16]. At all events, those canonists do not allude to the existence of an indelible character. Commenting on this canon, St. Nicodemus the Hagiorite (d. 1809) rejects the idea of the indelible character of the priesthood although he acknowledges that many Greek theologians of his time share an opposite view[17].

It is also worth noting that Bishop Nikodim Milash in his explanation of the same canon does not refer at all to the indelible character of the priesthood[18]. We must however carefully avoid drawing an erroneous conclusion from the fact that, in Eastern Tradition, the concept of indelible character of the priesthood does not appear. This does not imply a Protestant understanding of the ministry as a merely functional office among the People of God. Such a distorted vision is inconsistent with the evidence provided by liturgical literature which always makes a distinction between clergy and laity (*pantos tu klēru kai tu lau*). Accession to Orders entails a setting apart, a consecration, and this action is initiated by God Himself. This reality is strongly emphasized in the wording used for the promotion to sacred orders: „the divine grace, which heals whatever is inform, and completes whatever is wanting, appoints (*procheirisetai*) N ... ". Furthermore, this priestly consecration is supposed to have normally an enduring effect. After the rite of ordination to the presbyerate, the bishop commits the Lord' s Body to the new priest, saying: „Receive this trust (*tēn parakatathēkēn autēn*) and preserve it unharmed until your last breath for you will be held to account for it at the second coming of our great Lord and Saviour Jesus Christ"[19]. Notwithstanding, this grace of priesthood (*he tēs*

[13] Schism in the Early Church, London 1953, 175.

[14] „Ut non liccat fieri rebaptizationes, reordinationes, ucl translationes episcoporum": Concilia Africae, Corpus Christianorum, S.L. CCIX, 187.

[15] Les Constitutions apostoliques, iii, Paris 1987, 300.

[16] RHALLIS/POTLIS, 2, 87-88.

[17] D. CUMMINGS, The Rudder (The Orthodox Christian Educational Society), Chicago 1957, 119-120.

[18] Pravila pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami, I, S. Petersburg 1911, 146-147.

[19] GOAR, Euchologion sive Rituale Groecorum, Venice 1730, 243.

hierateias Charis) can be lost as the result of a grave transgression. This standpoint of the Orthodox Tradition is unambiguously expressed in canonical literature. For example, this idea underlies the wording of c. 3 of St. Basil and is clearly articulated in c. 27 of the same Father, where we read about a deposed priest: „to bless some other person with the task of taking care of his duties would be inconsistent (*anakoluthon*); for a blessing is a transmission of sanctification. But anyone who lacks this, owing to an involuntary offense, how can he transmit it to another"? We cannot claim that this statement represents a personal opinion of St. Basil since it is substantially reproduced in c. 26 of the Trullan Council.

At this point we should investigate the nature of deposition and examine its effects. Deposition can be defined as the act of depriving one permanently of his holy Orders, to punish him for some serious offense. This definition applies to all kinds of deposition. The following characteristics typify exclusively deposition: Deposition has always the character of a penalty (*poena vindicativa*) and is only inflicted by a competent Church Court. Hence, a cleric cannot decide on his own initiative to return to lay status. At most, he may ask to be deprived from his functions if he discloses the existence of a sin he committed which undoubtedly constitutes an impediment for exercising priestly ministry[20]. Requesting release from the priesthood in order to get an advantage runs counter to the legal and ethical principle expressed in the dictum: *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest* (No one can make his condition better by his own misdeed). Since Canon Law envisions the exercise of sacred functions as a lifelong commitment, it does not favorably consider the unilateral and voluntary renunciation of the ministry. This standpoint is clearly enunciated in canon 3 of St. Cyril of Alexandria which states: „It is a fact that it is not agreeable to the institutions of the Church for resignation petitions to be offered by any ministers in sacred Orders (*tōn hierurgōn*). For if they are worthy to celebrate the liturgy, let them stay there; but if they are unworthy, let them not get out by resigning when they rather deserve to be condemned for their actions. Such facts would stir up serious protests because they stray from the right path"[21]. Commenting on this rule, Balsamon remarked that resigning from a clerical position is contrary to „exactness and Church tradition" (*akribeian kai akoluthian ekklēsiastikēn*). Shortly before, the Ecumenical Council of Ephesus presided over by the same St. Cyril of Alexandria had blamed Eustathius, an old man who by pusillanimity had renounced his episcopal position[22]. However, having found extenuating circumstances, the Council asked the provincial synod of Pamphylia to show mercy and to re-establish the old man in his episcopal

---

[20] See VOGEL, op. cit., 82-86

[21] This canon is an extract from a letter addressed ca. 442 to Domnos II of Antioch. Critical text in V.N. BENESEVIC, Syntagma XIV titulorum, I, St. Petersburg 1906, 564-567; loc. cit., 567. The division into 3 canons was made later.

[22] Ed. SCHWARTZ, A.C.O. I, 1, 7, 123-124.

dignity, and even discreetly suggested that in the future he receive a vacant see. Zonaras, who consistently is an upholder of exactness, tends to minimize the significance of that decision[23]. Balsamon himself underlines that it is an act of economy and he adds that a measure taken by economy does not necessarily set a precedent[24]. At all events, neither Written Canon Law nor the traditional Custom of the Church allow ordained clerics to return to lay status by whim, that is to say on their own initiative. This point is strongly emphasized by Bishop Nikodim Milash[25]. However, as a matter of fact, nowadays the Orthodox Church has usually adopted a lax attitude on this point under the influence of various factors. To be sure, this phenomenon has to be considered in a larger framework. It affects especially Roman Catholicism despite its teaching about the indelible character of the priesthood[26]. An investigation of the sociological reasons underpinning this trend would be outside the scope of our study. Suffice it to mention inter alia a reluctance to take lifelong commitment. Be that as it may, the competent Authorities of the Church have to deal with frequent requests for return to lay status which in contemporary parlance is merely referred to as laicization.

In the normative penal law of the Eastern Church, the deprivation of priestly powers entails different statutory consequences resulting from the gravity of the perpetrated infraction. Thus, by and large we should distinguish three kinds of deposition. The first category constitutes the milder form of deposition because its effects are strictly limited to the prohibition of performing functions requiring priestly powers. This kind of mitigated deposition is practically tantamount to an everlasting suspension and applies in the case of unintentional transgressions or of faults committed with extenuating circumstances. In such occurrences, the deposed cleric is allowed to stay in the sanctuary with the other clerics in holy Orders. This penalty is mentioned in the following canons: Ancyra, c. 1 ; Neocaesarea, c. 9 and 10; In Trullo, c. 3 and 26; St. Basil, c. 27. With regard to the priests, deacons and subdeacons contracting marriage after their ordination, Novella 79 of Emperor Leo VI (886-912) states: „A sufficient punishment shall only be the exclusion of the Order (*hypochōrēsei tēs taxeōs*) in which they were prior to their marriage, but they shall not be condemned to be completely deprived from external clerical appearances (*schēmatos*) and for accomplishing functions which are not for them unlawful to perform" (i.e. sacred functions)[27]. This imperial constitution acceped by the Church was introduced in the *Syntagma* of Matthew Blastares (1335)[28]. This author

---

[23] RHALLIS/POTLIS, 2, 208-213.

[24] Ibid., 213-215, especially 214.

[25] This author addresses this issue more than once. See, e.g. PRAVILA, I, 499-500.

[26] M. SOUCKAR, Return to Ministry of Dispensed Priest, in: The Jurist 54 (1994) 605-616. This author speaks of „mass Exodus" during the years following Vatican II, 105.

[27] P. NOAILLES/A. DAIN, Les novelles de Léon vi le sage, Paris 1944, 273-275.

[28] Letter 3, ch. 4, RHALLIS/POTLIS, 6, 156.

adds a specifcation, viz. the constitution supposedly applies to clerics who, after their ordination contract a second marriage. On this issue, the Russian Church fell into the line of the Eastern Patriarchate at the Great Council of Moscow in 1667, under the advice of Patriarch Paisios of Alexandria[29].

The second category of deposition is by far the most frequently carried out. It implies the permanent withdrawal of the right to fulfil ecclesiastical functions and furthermore the deprivation of clerical identity marked by the elimination from the list of the clergy. Those who draw upon themselves this punishment are, according to the wording of canon 21 issued by the Trullan Council „thrusted into the status of laymen" (*en tō tōn laïkōn apōthumenoi topō*). Possibly we can put in a category apart the aggravated deposition. Normally, clerics drawing upon themselves deposition are not simultaneously excommunicated since the Church moved by compassion applies the principle expressed in Holy Scripture: „[The Lord] will not take vengeance by affliction twice at the same time"[30]. This principle is mentioned in Apostolic canon 25 and in cc. 3 and 51 of St. Basil. However there are some exceptions for crimes regarded as extremely grave. For example, Apostolic canon 30 prescribes this double penalty „if a bishop obtains possession of a Church by the aid of the temporal powers". C. 51 of the same collection prescribes a similar punishment for clerics having Encratite tendencies.

In the mind of the Church, deprivation of the priestly grace is brought about by the transgression itself and the canonical act of deposition constitutes only an official acknowledgment of that situation. Such an understanding underlies the statements of cc. 8 and 27 of St. Basil. Moreover, this idea is made explicit in c. 21 of the Trullan Council. About deposed clerics, we find the following wording: „the sin on account of which they fell from grace (*di'ēn tēs charitos ekpepōkasi*) and made themselves utter aliens therefrom". Evidently such an approach is only understandable within the framework of a sacramental or charismatic vision of Canon Law which according to Rudolf Sohm prevailed in the Church until the twelfth century[31]. In this perspective there is no place for the concept of an indelible character distinct from the priestly grace. As we have seen above, St. Augustine had put forward such an idea in his attempt to refute the arguments of the Donatists. Speaking of the position taken by the Western schoolmen, Bernard Cooke observes: „For most theologians of the Middle Ages the doctrine of a character conferred in ordination is used as a key to explaining the efficacy of sacramental actions performed by an unworthy minister. And obviously it is the root for the lasting effect of ordination and the nonrepetition of ordination"[32]. In the tradition of the Ancient

---

[29] Answer to question 3, Deianiia Moskovskikh Soborov 1666/1667 godou, ed. by. N. SUBBOTIN, Moscow 1893, 2nd part, folia 80B-81A.

[30] Nahum 1.9, according to the rendition of the LXX.

[31] Kirchenrecht, I, Leipzig 1892.

[32] Ministry to Word and Sacraments, Philadelphia 1976, 580.

Church, kept in Written Law of the Orthodox Church, the *authenticity* of an ordination is determined by its legitimacy, i.e. the respect of the basic norms of canonicity[33]. For example, the Fathers of Constantinople in 381 stated : „[We have decreed] concerning Maximus the Cynic and the disturbances caused by him in Constantinople, that he never was and is not now a bishop; that those who have been ordained by him are in no order whatever of the clergy, since all which has been done concerning him or by him is declared to be invalid (*a kyrōthentōn*; in irritum)"[34]. The first Ecumenical Council states in c. 6: „ ... And this is to be universally understood that if anyone has been made a bishop without the metropolitan' s approval, the great Council has prescribed that such a man ought not to be a bishop". In their commentaries of this canon, Zonaras, Balsamon and Aristenos declare bluntly that such a man „is not a bishop"[35]. Addressing the problem of absolute ordination, the Council of Chalcedon states: „Regarding those who have been ordained at large (*apolytōs*), the holy Council has ruled that any such ordination shall be null and void (*akyron*)". Citing those texts is relevant to our subject because it illustrates the fact that classical Orthodox Canon Law does not set a clear distinction between what was called later in Scholastic theology *potestas ordinis* and *potestas jurisdictionis*[36]. In the West, when the doctrine of a clear distinction between those two powers was firmly established, deposition was regarded as a loss of the latter, while the former remained untouched because of the supposed indelibleness of the sacramental character. Thus, in the Roman Catholic Church, lifting deposition does not present theoretical difficulties. The See of Rome has the right to restore the jurisdictional power from which the deposed cleric had been deprived[37]. Moreover, one finds this specifcation in the Code: „There is no such penalty as deprivation of the power of orders, but only the prohibition against exercising it or some acts of orders"[38].

In the Orthodox Tradition, as was the case in the West until the twelfth century, we do not find such a sharp distinction between *power of Order* and *power of jurisdiction*. Does this mean that applying this distinction would be utterly inadequate with respect to ancient Christianity and thereafter to its Eastern part? We think that this question requires a qualifed answer. To be sure, on the one hand, the

---

[33] Ch.-J. N. BAILEY, Validity and Authenticity: The Difference Between Western and Orthodox Views on Oders in: St. Vlademir's Sem. Qu.8 (1964) 86-92.

[34] C. 4. In jurisprudence, „absolute nullity" and „inexistence" are synonymous. On the history of Maximus, see H. R. PERCIVAL, The Seven Ecumenical Councils of the undivided Church, Grand Rapids, MI 1977, 179-181.

[35] RHALLIS/POTTLIS, 2, 129-131.

[36] Y. CONGAR, L'Église de saint Augustin à l' époque moderne, Paris 1970, 148-149.

[37] Code of Canon Law, Latin-English Ed., Canon Law Society of America, Washington, D.C. 1983, cc. 293, 102-103.

[38] Ibid., cc. 1338 § 2, 483, latin text p. 482. See A. BORRAS, Les sanctions dans l'Église, Paris 1990, 124-147.

existence of such a distinction is never articulated in ancient canonical documents and therefore there are no terms to express those concepts. On the other hand, the Church's praxis seems to imply a looming vision of a differentiation[39]. Suffice it to take only one exemple. Rejecting any kind of distinction in that matter would make incomprehensible the difference between the duty of supervision (*phrontis-sollicitudo*) attributed to the metropolitans and the exclusive immediate authority (*exusia-potestas*) of the local bishops[40]. In the contemporary epoch, some Orthodox canonists do not hesitate to speak of *hierarchia ordinis* and *hierarchia jurisdictionis*. Such is the case of Bishop Nikodim Milash[41]. Be that as it may, in the East theologians and canonists have never drawn systematically the consequences of this distinctiveness as has been the case in Western Christendom from the thirteenth century onward. Furthermore, the idea of an ineffaceable mark conferred by ordination is unreservedly accepted in the East only by those theologians and canonists exposed to Latin influence. We share on this issue the viewpoint of Prof. Chr. Androutsos who considers this teaching at most as „a theological theory" and certainly not as a dogma[42]. The upholders of this theory argue that its acceptance is a necessary presupposition for explaining how sometimes depositions can be lifted. We can also find Orthodox, nowadays mostly Russians, asserting that a lawfully pronounced sentence of deposition is irreversible; but this position does not bear up under scrutiny since historical evidence points to the opposite[43]. Moreover, both theories are wrong because they rest on false premises, to wit the reality or the inexistence of an indelible character. This dilemma has a corollary: can a deposed cleric perform validly, albeit illicitly, priestly functions[44]? As we have seen above, such hypotheses are not supported by historical evidence and do not fit in with the axiomatic viewpoint prevailing in the mainstream of ancient Christianity about the unity of the Church in Heaven and on Earth. In the late Middle Ages, this belief is emphatically reaffirmed in the Byzantine Church by Symeon of Thessalonika (d. 1429) who states: „There is only one Church above and below (*mia Ekklēsia anō te kai katō*)"[45]. This vision implies a strict understanding of the promises made by Jesus as reported in Matthew 16.19 and 18.18 on the power of binding and loosing.

We have also seen that there are different kinds of deposition according to the seriousness of the transgression and therefore it is not possible to equate merely in

---

[39] See our article: Rapport entre pouvoir d'ordre et de jurisdiction dans la Tradition orientale, in: Revue de Droit Canonique 23 (1973) 281-289.

[40] Antioch, c. 9; cf. Apost. Can. 34.

[41] Pravoslavnoe Cerkovnoe Pravo, St. Petersburg 1897, 284.

[42] Dogmatikē tēs Orthodoxu Anatolikēs Ekklēsias, Second ed. Athens 1956, 314-315.

[43] See e.g. A. CATOIRE, L' absolution de la kathairesis, in: Echos d'Orient 17 (1914/15) 111-119.

[44] PANAGIOTAKOS, op. cit. N. 11, 55-56: About the validity of priestly functions performed by deposed Bulgarian clerics after the schism of 1872.

[45] De sacro templo, 131 (P.G. 155, 340A).

every case deposition and return to the lay state. In the latter instance, the phrasing of the canons sometimes specifes this fact; let us mention Apostolic canons 15 and 62 and c. 21 of the Trullan Council. With respect to the former instance, the idea of with drawal of the priesthood is qualifed. In his Novella 79, Emperor Leo VI maintains the ancient law prescribing that the subdeacon, deacon or priest who marries after his ordination must be excluded from his order but not completely from the clergy because „whatever has been once offered to God must not be drawn away"[46]. This remark bears on the milder type of deposition, and applying it to complete deposition probably would not be correct. It is noteworthy that the lawmaker does not use the verb „*dynasthai*" (to be able) but „*dein*" (to have to).

The debate on the possible restoration from deposition is often mistakenly treated because of the useless controversy on the existence or not of an indelible character. Let us try to clarify this issue. The common feature of every kind of deposition is, at least in principle, its everlasting duration in contradistinction with *suspension* (*argia*). The reason for that permanency has to be found in the nature of the offense perpetrated by the defendant. Usually it comes from a transgression bringing about an irregularity preventing the exercise of sacred functions. In occurrences of grave and widely known offenses, the restoration to the priesthood of the culprit could produce a big scandal in the Church. Such was the case with the so-called „Moechian Schism": The priest Joseph who had blessed the wedding of Constantine VI in 797 was deposed but later re-established in 806[47]. It is worth noting that the controversy between Patriarch Nicephorus and the Studites did not bear on the theoretical question to know whether or not the lifting of that deposition was possible. The Studites considered this lifting as morally wrong. But we have other cases when deposition had been pronounced for offenses which, albeit canonically punished by that penalty, are not so serious. Therefore the re-establishment to holy orders can be made by application of *oikonomia*, as substantiated by historical evidence[48].

How can we envision the reactivation of sacred powers for a legitimately deposed cleric without supposing the permanency of a priestly character? On this issue Professor H. Alivizatos provides a cogent explanation: The Church is the treasurer and dispenser of the Holy Sacraments. Thus, by the act of deposition the penalized minister ceases to possess this ecclesial power. If, later, competent Church Authorities deem appropriate to re-establish by *oikonomia* the deposed cleric, this action implies that the latter is once again commissioned by the Church to fulfil sacred functions[49].

---

[46] Cf. supra n. 27.
[47] V. GRUMEL, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constatinople, nrs. 368 and 377.
[48] Ibid. nr. 1134 (a. 1177).
[49] He Oikonomia kata to kanonikon Dikaion tēs Orthodōxu Ekklēsias, Athens 1949, 79-81.

We have seen that, except in one case, clerics must not ask to be laicized or even less to take themselves the initiative to get rid of their functions. In fact, such a move supposes a merely occupational understanding of the priesthood which ignores completely the consecration implied in the notion of „clergy", i.e. „being set apart" for the exclusive service of God[50]. Therefore, voluntary abandonment of the priestly Orders represents an action at variance with canonical exactness and the Church cannot use a uniform procedure which would give an appearance of respectability to such a renunciation. To what extent can the Church resort to *oikonomia*? To be sure, there are, especially nowadays, situations requiring its implementation. However we should not forget that *oikonomia* is not a panacea and constitutes only an exception which does not abolish the norm. As rightly stated by Zonaras: „We do not consider as a law of the Church what happens seldom"[51]. Being reduced to the lay state can be a measure of mercy and compassion and should not be regarded as a right or privilege; this point is made very clear by the various phrasings found in canonical texts[52].

[50] Article „Clergy, Clerics", by A. BERNARDINO, Encyclopedia of the Early Church, vol. I, NY 1992, 181-183.

[51] Commentary on c. 17 of the First-Second Council, RHALLIS/POTLIS, 2, loc. cit. 702.

[52] See evidential materials cited by C. VOGEL, op. cit., 64-79.

ORDER AND GRADES OF ORDER IN THE TRADITION OF THE ANCIENT APOSTOLIC CHURCH OF THE EAST

Mar A p r e m , Trichur

The Ancient Apostolic Church of the East discussed in this paper is the Church that developed east of the Roman Empire in the early centuries of the Christian era. This Church is nicknamed „Nestorian". Ethnically it is known as the Assyrian Church. Some refer to it as the East Syrian Church or the Persian Church. Since 1964-68 it is temporarily split into two jurisdictions. The old (Julian) Calendarists follow Patriarch Mar Adhai II of Bagdad and those who follow the Gregorian calendar are under Patriarch Mar Dinkha IV (now residing in Chicago). The tradition of both groups is one and the same. Apart from the calendar, there is no serious difference between these two groups of the Ancient Apostolic Church of the East.

I. Clerical Order and Duties

The order of the clergy in this Church is nine-fold as follows in descending order:

1. Patriarch (*Patharyarcha*)
2. Metropolitan (*Mithrapoleitha*)
3. Bishop (*Apiscopa*)
4. Archdeacon (*Archidyaqon*)
5. Cor-episcopa or Priyadota (*Qor apiscopa*)
6. Priest (*Qashisha*)
7. Deacon (*Mshamshana*)
8. Hypodeacon (*Heevpadyaqna*)
9. Reader (*Qaroya*)

These orders correspond to the nine ranks of the holy Angels: 1. Cherubim, 2. Seraphim, 3. Thrones, 4. *Haile,* 5. *Shultana,* 6. *Maravatha,* 7. *Archos,* 8. Archangels, 9. Angels.

The book known as *Messianic Teachings* used as a Cathechism book for Sunday School children in India, chapter 8 (About Holy Church) deals with the nine grades of clergy and their responsibilities. The answer to question No. 225 informs us that the 12 Apostles, St. Paul, St. Barnabas and St. Titus are some of the bishops in the early Church. The answer to question No. 226 about the priests is: „St. Paul

salutes some of the priests of the Church of Ephesus (Acts 20:17)". The deacons referred to in this Catechism are St. Stephen, the first martyr and Philipos (Acts 6:5).

Special duties are assigned to these nine different ranks of the clergy: The duties of the *Qaroya* (Reader) are to read the Old Testament as well as the Acts of the Apostles from the right side of the altar. The justification for this post is that Jesus when he was young, read from the Old Testament (Book of Isaiah) in the synagogue at Nazareth which is considered his hometown (Luke 4:16.17).

The duties of the *Heevpathyaqne* are to sweep and clean the altar, to keep the doors and to light the lamps. They can read the same portions which Readers are authosrised to read, and nothing more.

The *deacons* are authorised to read the Epistle, the litany (*Nqoom Shap*), to recite *Areem Kalchon* (Raise your voice) and to administer the cup (*Kasa*). It is the duty of the deacons to assist the Priest in many ways. He says *Nsalli Shlama Amman* (Let us pray. Peace with us). He wears the *Urara* (stole) and ties the girdle (*soonara*).

A *Qashisha* (Elder) administers the Holy sacraments of Qurbana, baptism etc. and conducts marriages and burials. He is the head of a parish to which he is appointed by the Bishop. In India priests usually are transferred once in three years.

The *Qor apiscopa* is called *Piryadotha*. He will do all the duties of a Priest. He will also visit parishes as a representative of the Bishop. Jesus was acting like a *Qor apiscopa* when he sent out his 12 disciples as well as the seventy saying: „Above all go to the sheep which are lost from the home of Israel" (Matt. 10:5,6; Mark 6:7; Luke 9:1).

The duties of the *Archdeacon* are to see that the services are conducted properly, especially at the Cathedral Church of the Bishop. This is the highest rank a married clergyman can aspire for. In India there are no archdeacons at present. As recorded at the time of the arrival of the Potuguese under the leadership of Vasco da Gama, in 1498 A. D. in south India, the Archdeacon was the highest post occupied by an Indian Christian, as the bishops or Metropolitans who were in India were those who were sent from Persia by the Patriarch of the Church of the East.

The lowest in the episcopal ranks is a Bishop or *Apiscopa*. The Greek spelling is used by most of the Churches and perhaps in all languages. The Church of the East, however, transliterates it as *Apiscopa* instead of the word *episkopos*. The duties of the ordinary bishops are „to ordain Readers, Sub Deacons, Deacons, for his diocese and to bless the appointment of the *Piryadotha* and to say prayers over one when he is raised to the rank of Archdeacon"[1]. The answer to the question (*No. 262*) informs us that Jesus Christ performed the duty of a Bishop when he breathed on His disciples so that they may receive the Holy Spirit (John 20:22, 23).

---

[1] Answer 261, Messianic Teachings, p. 60

The duties of the *Metropolitan* are specified in answer No. 263. „In addition to the execution of the duties of a Bishop, he consecrates the necessary bishops needed for his diocese".

The Bishop thus consecrated by the Metropolitan would enter into the administration after he gets confirmation from the Patriarch. - Jesus functioned as a Metropolitan on the day of Ascension when he blessed his disciples as mentioned in Luke 24:50 as well as through his Great Commission to the disciples to convert and baptize all the nations (Matt 28:19. 20).

The function of the *Patriarch* is „to govern the whole Catholic Church, to consecrate Metropolitans and to confirm the appointments of Bishops"[2]. The question when Jesus did perform the duties of Patriarch, is answerd as follows: „He did this when he entrusted the keys of heavenly Kingdom to Simon Peter (*Kepha*)" (Matt. 16:19).

The clergy in higher ranks can do all the duties entrusted to the clergy in the lower ranks. For example a Priest is the celebrant of the Holy Qurbana in most of the Churches. But when a Bishop is present he celebrates *Qurbana* and the Priest assists. Normally bishops do not do the duties of the deacons, although there is no objection to do duties of the deacon, except vanity and pride.

II. Clerical Order and Biblical Basis

The *Thakhsa d' Siamieda:* The order of the ordination published in Syriac in 1966 at Mar Narsai Press, Trichur (the only printed edition in the Church of the East) states the biblical references to the duties which Jesus performed in the nine ranks[3].

1. *Reader*: when he read from the book of Isaiah in the synagogue in Nazaret (Luke 4:16-18).
2. *Heevapadyaqna:* when he cleansed the Temple (John 2:15-16).
3. *Deacon:* when Jesus poured water and began to wash the feet of his disciples (John 13:5); and when Jesus began to preach: „Repent: the kingdom of God is at hand" (Matt 4:17).
4. *Qashisha:* when our Lord baptised in the land of Judea and John baptised in Ainion (John 3:22-23). And in the day of Passover when he broke bread (his body and his blood) and gave it to his disciples (Matt. 26:26-28).
5. *Qor apiscopa:* when he said to his disciples: „I must preach the good news of the kingdom of God" to the other cities (Luke 4, 43).

---

[2] Answer to Question No. 267, Messianic Teachings, p. 62

[3] It is not clear who is the author of this list found in pp. 20-23.

6. *Archidyaqon:* when he said: „Don't go in the way of the gentiles. Don't enter the town of the Samaritans. Go to the sheep lost from the house of Israel" (Matt. 10:5-7).
7. *Apiscopa:* when he rose from the tomb and went towards his disciples and said to them: „All authority in heaven and earth are given to me" (Matt. 28:18). And when he breathed on them and said to them: „Receive Holy Spirit" (John 20:22/ 23).
8. *Mithrapoleitha:* when he appeared to his disciples on the sea of Tiberias he said to Kepha: „Tend my sheep" (John 21:16-18). And he said to his disciples: „Go: Make disciples of all the people and baptise them in the name of the Father, Son and the Holy Spirit" (Matt. 28:19).
9. *Patriarcha*: when he said to Kepha „To thee the keys of the kingdom of Heaven are given" (Matt 16:19). And when he raised his hands and blessed, and when he was separated from them and ascended to heaven (Luke 24:51).

Ordination of the Apostles from our Lord:

1. *Qaroye:* when he chose the 72.
2. *Hevpadyaqne:* when he sent them two by two.
3. *Shamshane:* when he washed their feet.
4. *Qashishe:* when he taught to break his body and his blood.
5. *Qor Apiscope*: when he said to them „I must preach the kingdom of God also to other cities" (Luke 4:43).
6. *Archidyaqon:* when he said to them: „Do not go to the way of the gentiles. Don't enter the cities of the Samaritans" (Matt. 10:5-7).
7. *Apiscopa*: when he rose from the tomb and went towards them to the heights.
8. *Mithrapoleitha*: when he appeared to them in the Sea of Tiberias.
9. *Catholieqe*: when he blessed them at the time of Ascension.
10. *Patriarqe*: when he sent to them the Paraclete from above.

III. Structure and Symbolism of the Service of Ordination[4]

1. *Qaroya*

In the service of ordination to *Qaroya*, a lock of hair of the aspirant is cut in front of the altar. Their hands are tied with *Soonara*. The aspirant stands on the *Kisthroma* (steps to the altar). The Archdeacon arranges the aspirants with hands

[4] The Syriac Book of Ordination printed at Mar Narsai Press, Trichur, 1966 is the only printed edition available. Since such a book is not meant for the public use, only 50 copies were printed. Hence it is not available in most of the libraries.

tied. The Archdeacon hands over the *urara* and the *Qiryana* (Old Testament portions) to one of the deacons. Then the Bishop begins the service with the Lord's Prayer. After a prayer he begins *Shuraya* (Psalm 105:1-7). The Bishop then comes down to the step with the sceptre in hand and says a prayer. Then he unties the hands of the candidates for the ordination and makes them stand on the first step. The Archdeacon announces: „Pray for N.N. who is going to be ordained as *Qaroya*". The Bishop places his right hand on the bodies of those receiving ordination and blesses them. At the conclusion of this blessing, when he says *Hasha* (now) he signs the cross on their heads from front to back and right to left. The Archdeacon hands over the *Urara* to the Bishop who places it on the streched hands of the candidates. He hands on the portion of *Qiryana* (Old Testament) to them.

2. *Heevpadyaqna*

The Archdeacon announces: „Pray for N.N. who receives the ordination of *Heevpadyaqna*". The Bishop stands on the top step (3rd). The candidates receiving ordination as *Heevpathyaqna* are led from the first step to the second step of the altar. The Bishop places his right hand on the body of the candidate and his left hand outstretched prays (*Hur Bardeiq*). When he says *Hasha* (now) he signs a cross on their heads. He removes the Bible from their hands and hands it over to the Archdeacon. He kisses their heads. He places the *urara* around their necks. These *heevapadyaqne* cannot enter beyond the middle of the *Qanke*. The Bishop takes them to the altar. The senior to the candidates hold on to the *Mapra* (cope) of the Bishop. The others hold on to each other.

One thing to be noted is that in the case of the ordination of both, *Qaroye* and *Heevpadyaqne*, the Bishop does not sign a cross on their foreheads, because they do not receive the Holy Spirit like the other clergy. They are just set apart to read the Old Testament and to keep the doors etc.

3. *Deacons*

After the Bishop has prayed the first prayer (*Dakhya Rahim*) he leads the candidates for ordination to the inside of the altar. Then he begins the *Qanona* (Psalm 15:1-5). The Bishop stands on the altar. The candidates prostrate in front of the altar. The second *Qanona* is Psalm 119:33-40 and the third *Qanona* is Psalm 103:17-end. The fourth *qanona* is Psalm 123: 1-4. Then the candidates kneel on right with left knees held high. Both palms are held near the ears with only forefingers facing upwards. This symbol indicates that the deacons will not hear anything unholy. They will be obedient to the Priest and the high Priest like a slave.

The Bishop hands over the sceptre to the Archdeacon. He places his right hand on the candidates and says the prayer *Alahan Thara*. At the conclusion of this prayer the Bishop signs the cross on their heads. The Archdeacon asks the congregation to pray to God for blessing these subdeacons who are being ordained as

deacons. The Bishop places his right hand on the heads of the candidates and recites the prayer *Marya alaha.* At the conclusion of this prayer the Bishop signs the cross over their heads. He asks them to prostrate and get up. He takes the *urara* from their necks and puts it over their left shoulders. The Archdeacon hands over the *Shleeha* book (Epistles) to the Bishop who places it on the hands of each candidate. Then with his forefinger he signs the cross on the forehead of each candidate from bottom to top and from right to left.

The Bishop says that so and so is set apart and confined for service of the Church like Stephen etc. He kisses each on the head. He takes away the book of the Epistle from their hands and hands it over to the Archdeacon. The Bishop takes his sceptre and worships before the altar, and turning to the west begins the *qanona* (Psalm 145:18-end). While the *qanona* is read, the Archdeacon leads the new deacons to the right and left of the altar. Then they kiss the altar. Then they bow before the Bishop and kiss his hand. He blesses them. The new deacons kiss the hands of the priests. The priests in turn kiss them on their heads and bless them. Then the new deacons pass the „kiss of peace" to the old deacons, who in turn, kiss them on their heads.

If there is a *Qurbana* on that day the anthem of *qanke* is recited and the Holy *Qurbana* is held. This last statement makes it clear that the ordination to the deacons can be given even without celebrating *Qurbana.*

4. *Qashisha*

A lock of hair of the candidate is cut. His hands are tied with the *Soonara* (stole). The *Mapra* (Cope) is placed on his left shoulder. He is lead to the front of the altar as per his seniority of deaconhood. The Bishop begins with the Lord's prayer. After a prayer, Psalm 84:6-end is said. The hands are untied. After a prayer the Bishop inserts incense. After the *anthems*-prayer the *qanona* (Psalm 89:15-22, 24:2-8) is said. After a further prayer, a further *qanona* (Psalm 36:7-11). After another prayer, there is another *qanona* (Psalm 123). The Archdeacon asks the candidates to kneel on both knees. They are asked to stretch their hands as in prayer. The *Mapra* (cope) is placed on their left hands, heads bent. They kneel on both knees meaning they receive two talents.

The Bishop gives the sceptre to the Archdeacon who says: „Let us pray. Peace be with us". The Bishop says a prayer for himself and then placing his right hand on the candidates, saying a prayer for the descent of the Holy Spirit on the candidates. He signs a cross on the heads of the candidates. He again says a prayer putting his right hand on the head of the candidates. In the middle of the prayer he holds the right hand of the candidates.

At the conclusion of this prayer, the Bishop makes the sign of the cross on the heads of the candidates. He asks them to prostrate and get up. He takes the *Mapra* from their hands and puts it around their body. He lifts the *urara* from their shoul-

ders and puts it properly around their necks. The Bishop hands over the book of *evangelion* (Gospel) to the candidates and signs the cross on the forehead with his right thumb. He kisses the heads of the candidates. He does it one by one and finally hands over the Gospel to the Archdeacon. The candidates bow down and get up.

The Bishop takes his sceptre and climbs the altar. After worshipping before the altar he begins the *Qanona* (Psalm 145:18-end). During the reading of the *qanona,* the Archdeacon leads the new priests to the right and the left of the altar. After the *qanona* they kneel before the Bishop who in turn blesses them. Then the new priests pass the „kiss of peace" to the old priests, who in turn, kiss the new priests on their heads. They show their hands for the deacons to kiss. Then *Qurbana* is celebrated.

5. *Qor apiscopa*

The chosen candidate is asked to stand in front of the altar. The Bishop begins with the *masthabtha*: „Our Father". One of the priests says: „Peace with us". The Bishop recites the prayer „*Hayyil Maran*" (Strengthen our Lord) followed by *Zanona* (Psalm 105 1-7). After prayers and anthem, the second *qanona* begins (Psalm 21:2-7). After some *Hpakhdha,* the third *qanona* (Psalm 123:1-end) is said. The Bishop comes towards the candidates and recites a prayer for himself. Then the candidate kneels on both knees. The Bishop says the prayer (*Marya alaha*). He signs the cross on the head of the candidate.

The Archdeacon announces the prayer for so and so who is raised to *Qor apiscopa*. Prayers are said over the candidate. He signs the cross over the head of the candidate. He makes the candidate to kneel and get up. He signs the cross on the forehead of the candidate, and says the prayer „*Ith paish*", then the 4th *Qanona* (Psalm 145:18 ff.).

While the *qanona* is said, the Archdeacon leads the *Qor apiscopa* on the right and left of the altar. He gets up and kisses the hand of the Bishop, who in turn, blesses the new *Qor apiscopa*. The Qor apiscopa passes the „kiss of peace" to the priests in the altar. He kisses them on their heads. He givens his hand to be kissed by the deacons.

6. *Archidyaqon*

After the prayer of *Ramsha* (evening), *lilya* (night), and *sapra* (morning), the Bishop enters the *qanke* (altar) with the candidate and the other clergy. The senior among the priests says: „Peace be with us". The Bishop says a prayer and begins Psalm 150:1-end, 117:1-end. The senior Priest says: „Peace be with us". After another prayer the *qanona* (Psalm 119: 65-72) is recited. After a further prayer and the *qanona* (Psalm 123:1-3) the candidate kneels before the Bishop. A Senior Priest says „Peace with us". The Bishop recites the prayer „*Marya alaha*" and signs the cross on the head of the candidate. The Senior Priest announces that so

and so is set apart for the service of the Archdeacon etc. The Bishop says the prayer „*Gaza mather*" and signs the cross on the head of the candidate. He announces that so and so is set apart as Archdeacon. The Bishop gives his sceptre to the new Archdeacon to hold it for a second and takes it back. The *Qanona* (Psalm 145:18-end) is recited. During the recitation of the *qanona* the new Archdeacon is led to the right and left of the altar. Then he kneels before the Bishop and kisses the hand of the Bishop, who in turn, blesses the new Archdeacon. The new Archdeacon then gives the „kiss of peace" to the at the altar by kissing them on their heads. He gives his hand to the deacons to be kissed.

The special duties of the Archdeacon are to begin and to conclude the services in the absence of the Bishop. He is authorised to do the consecration of altar without holy oil. His duty is to hold the sceptre of the Bishop and so assist him.

7. *Bishop*

A Bishop can be consecrated by the Metropolitan or by the Patriarch. The consecration is conducted only on sundays, festival days or Memorial days. The evening prayer (previous evening) should be conducted as for a Lord's festival.

The Metropolitan or Patriarch enters the Church with cross, gospel, candles and censer in a procession. If the Patriarch is the main consecrator, the Metropolitans or bishops do not carry their sceptre without the permission of the Patriarch. If the consecrator is only a Metropolitan, the other Metropolitans or Bishops present at the consecration can carry their sceptres.

The Priest chosen for the consecration is placed in front of the altar. He is asked to stand in the middle of the *qanke* in front of the *masthabtha.* The celebrant begins: „Our Father". The Archdeacon says: „Peace with us". After a prayer begins Psalm 132:1-end. The Archdeacon says: „Peace with us". The celebrant says the prayer „*Lakh Ruhake*". Then he recites the anthems. The Archdeacon says: „Peace with us". The celebrant says „*Rahip mar*". Psalm 119:65-72 and Psalm 123:1-end are recited; a prayer follows. Then the Archdeacon places a cloth over the back of the candidate who stands bending in front of the consecrator and puts the Evangelion-book on it. The candidate prostrates on the floor of the altar. The Bishops on either side stretch their right hand and hold the Gospel-book placed on his neck. The consecrator reads Gospel portions (Matt. 16:13-18, John 21:15-17, Matt. 16:19). The consecrator prays a prayer to strengthen himself for the service. Then the Archdeacon says: „Peace with us". The Metropolitan places his right hand on the head of the candidate and prays „*Alahathava*". He signs the cross on the head of the candidate. The Archdeacon announces: „Pray for so and so, Priest and *iehieda-ya* (monk), who is chosen to be consecrated Bishop for the Church in the diocese or country (name)". The response from the congregation is that „it is just and appropriate" (*Yaye u Zadeq*). The consecrator places his right hand on the head of the candidate and says a long prayer of consecration, signing the cross on the head of

the candidate at the conclusion of the prayer. The bishops take their right hands which were on the other side. They lift the Holy Bible from the back of the candidate. The consecrator kneels and gets up. At that time the Archdeacon brings from inside the altar the official dress, the crown, sceptre etc. and hands them over to the consecrator who puts them on the candidate. He ties the cross around the neck of the candidate. Then he puts the ring on the finger on the right hand, symbolizing his marriage to the holy church. Then he hands over the sceptre and places the crown on the candidate.

With the thumb of his right hand the consecrator signs the cross on the forehead of the new Bishop from bottom to top and from right to left. He kisses the head of the new Bishop and blesses him. The new Bishop worships before the consecrator and kisses the right hand of the consecrator (Metropolitan or Patriarch). The new Bishop is placed in his rank. Then he reads the Gospel and *Thurgama* (the *anthem* of the Gospel sung antiphonally) and celebrates the *Qudasha* (liturgy). If there are two bishops, one will read the Gospel and the other will celebrate the liturgy. If there are three bishops, the third one preaches the sermon.

There is an order of *Shumlaya* (confirmation). It is necessary only if the consecrator is a Metropolitan and not the Patriarch. The newly consecrated Bishop is sent by the Metropolitan to the Patriarch requesting for confirmation. There is a brief service of *Shumlaya.*The Patriarch leads it. Two Psalms are read (Psalm 132:1-end; Psalm 123:1-3). There are some prayers and *anthems* in between: Finally the Patriarch places his right hand on the head of the candidate and recites the prayer of confirmation. At the end the Patriarch signs the cross on the head of the candidate. The Archdeacon hands over the dress, sceptre etc. to the Patriarch who puts them on the Bishop. The Patriarch does not sign the cross on the forehead of the Bishop, as he had been already signed at the forehead by the Metropolitan earlier at the time of consecration.

Then the new Bishop kisses the hand of the Patriarch. He is placed in the place according to his rank. Then he recites along with the Patriarch the *Onitha d'qanke* and enters the *Bema.*

8. *Metropolitan*

The evening and night prayers are recited as in the case of the bishop's consecration. On the morning the Patriarch enters the altar with the Metropolitans and bishops. There is a small difference in the prayers if the candidate to the rank of the Metropolitan is an ordinary *Qashisha* or in some cases, a Bishop (*Apiscopa*).

Psalm: 131:1-end is read. After some *anthems* the consecrator says a prayer and begins Psalm 122. Then he reads the Gospel (Matt. 16:13-18, John 21:15-17; Matt. 16:19). After a prayer for himself, the consecrator puts his right hand an the head of the candidate and says the prayer of consecration. He signs the cross on the head of the candidate. The Archdeacon announces that so and so *Apiscopa* is or-

dained and appointed as the Metropolitan of such and such a place. The congregation responds twice: „It is just and worthy". The Patriarch says some passages to him who is given the consecration of the Metropolitan and at its conclusion he raises his voice and says „Now and for ever. Amen", signing the cross on his head. Then the Patriarch puts the *Mapra* around the candidate and gives him the crown (*bierona*) and the sceptre. He signs the cross on his forehead saying: „So and so is set apart, ordained, completed and confirmed to the great work of Metropolitan in the city of N.N. in the name of Father, Son and Holy Spirit".

The Patriarch kisses him on on his head and says: „May the Messiah [...] Amen". Then he leads him to his throne holding his hand. The priests and deacons give *Shlama* (peace) to the one who is consecrated. He goes to the *Bema* along with the Patriarch and reads and preaches, if he wishes.

9. *Patriarch*

When the Patriarch dies the faithful assemble in Bagdad. All bishops and Metropolitans come to Bagdad. The following rank is given for the Metropolitans in the consecration of the Patriarch: 1. Metropolitan of Ielam, 2. Metropolitan of Nisibis, 3. Metropolitan of Basra, 4. Metropolitan of Arbel and Mosul, 5. Metropolitan of Beth Garmai, 6. Metropolitan of Hulon, 7. Metropolitan of India[5]. Each Metropolitan is allowed to bring three bishops from his eparchy. If a Metropolitan cannot go to Bagdad due to sickness etc., he can send a letter of consent (*Shalmutha*) to the Patriarch through the hands of the bishops in his eparchy. When Metropolitans and bishops are gathered they would elect a worthy person. He should not be even one day less than forty years of age[6].

The Metropolitan of Ielam is expected to be the consecrator. Although all Metropolitans are expected for the consecration, if it is shortage, there should be at least two Metropolitans with the bishops of this eparchy at the consecration of the *Catholicos*, according to Mar Elijah of Nisbis[7]. The order of the consecration begins with the same prayers mentioned for the consecration of the bishops (*Apiscopa*)[8]. It is conducted in the great Church of Koke (Ctesiphon). In the morning all enter through the front of the tomb (*Shkhintha*) of Mar Awa Catholicos. Psalm 84 is followed by Psalm 67. After the *anthem, qanona* (Psalm 137) is reci-

[5] India is printed in bracket.

[6] The age of 40 years was not observed during the rule of the hereditary Mar Shimun family. The last Patriarch of this family, Mar Eshai Shimun, who was murdered on 6 Nov. 1975, was less than 13 years old. His predecessors who were his uncles, Mar Poulose Shimun (d. 1920) and Mar Benyamin Shimun (d. 1918) were not 40 years old when they were consecrated or even when they died. Mar Dinkha IV, the present Patriarch of the new calendar group, was 40 years old when he was consecrated in Ealing, England, in Oct. 1976. Mar Adhai II, present Patriarch of the old calendar, was only 25 years old when he was consecrated in Bagdad in February 1972.

[7] Consecration book, Mar Narsai Press, Trichur 1966, pp. 105, 106.

[8] Ibid. pp. 60-63.

ted. The *Karozutha* (litany) from p. 414 of the Hudra is said. In it the names of all the fathers (bishops and Metropolitans) gathered for the service are mentioned. Then „Holy God" is recited. When that prayer is concluded, all enter with cross, Gospel, censer, candles, till the great door. A *Qala* is recited from pp. 107, 108 of the ordination book. Several anthems and prayers from the Hudra are said (p. 464, 165, 184, 187, 192, 58, 231). Thus the procession reaches the *haiqla* of the Church. Psalm 21 is recited. The *Qarozutha* (litany) from p. 414 of the Hudra is recited. Two prayers are said. Then the Metropolitans and bishops enter with their crowns and scepters in two rows, right and left. The Metropolitan of Ielam stands on the *Mastabtha*. The Metropolitan of Nisibis on his right. Down from him on the right is the Metropolitan of Arbel, afterwards behind him, the Keeper of the throne (*Nathar Kursya*). On the left of the *Masthabtha* will be the Metropolitan of Basra and behind him the Metropolitan of Hulon, behind the Meropolitan of Hulon is the Metropolitan if India. Then bishops according to their ranks are followed by the priests and deacons.

The Metropolitan of Ielam begins „Our Father". The Bishop of Kashkar or the Archdeacon of the area gets up and puts on the *urara*. The Archdeacon says: „Peace with us". The Metropolitan of Ielam, facing east, says a prayer and begins Psalm 89:1-29, 33-38.

The Metropolitan of Nisibis says a prayer and begins Psalm 131. The Metropolitan of Basra says a prayer and begins Psalm 105. The Metropolitan of Arbel prays and begins Psalm 21:1-8. The Metropolitan of Beth Garmai says a prayer and begins Psalm 84. The Metropolitan of Hulon says a prayer and begins Psalm 61. The Metropolitan of India says a prayer and begins Psalm 67. The keeper of the throne says a prayer. They begin the *anthems* from page 45. The last stanza is said by the Metropolitan of Ielam. The Archdeacon says: „Peace with us". All bishops present say one prayer and one *qanona* each (page 182). Then the Metropolitan of Ielam prays and begins Psalm 122. He reads the Gospel[9] (Matt. 16:13-18, John 21:15-17, Matt. 16:19).

The Metropolitan of Ielam along with other Metropolitans on his right and left, says the prayer of consecration: „ [...] so and so *Apiscopa Metropolitan* (or so and so *Qashisha monk*) chosen for the headship of the priesthood of the Patriarchate [...]". At the conclusion of this prayer the Metropolitan of Ielam says in a loud voice: „Now and for ever", the other respond: „Amen". The Archdeacon says: „Peace with us".

The Metropolitan on the right stands near the head of the Catholicos and the Metropolitans on the right place their hands on his body, the hands of the bishops stretched out they say the prayer of consecration found on page 120, 121 of the book of consecration. At its conclusion the Metropolitan of Ielam raises his voice

[9] Gospel readings are the same for all three ranks of Bishop, Metropolitan and Patriarch.

along with other Metropolitans and says: „Now and for forever". He signs the cross on the head of the candidate. The Metropolitans and bishops hold their hand on the neck and say the prayer of consecration (pp. 122, 123). At the conclusion of this prayer the consecrator signs the cross on the head of the Patriarch saying: „Now and for ever and ever". They respond „Amen". They wrap around the *mapra* (cope) and put on him the crown (*bierona*) and the sceptre. They sign the cross on his forehead, saying in loud voice: „So and so is set apart, consecrated and confirmed to the great work of patriarchate in the holy Church of Koke and all the East in the name of the Father, Son and Holy Spirit for ever".

They kiss his hand. The Metropolitan holding his hand leads him to the *Mast-habtha*. The Patriarch blesses before the altar three times and kisses the altar. He offers one of the two prayers found in pp. 124, 125. He turns his face westward to the *haikla* (nave). All the laity there come near in groups, first to the altar, then to the Patriarch, then to the Metropolitans, then to the bishops, then to the priests and deacons in two rows.

The Metropolitan of Ielam begins the *anthem* of the Throne. Then they climb the *Bema* with two Metropolitans on either side. The consecrator says three times: „Bless our Lord" (all respond: „To the Patriarch"). „Keep our Lord" (all respond: „To the Patriarch"). - „Strengthen our Lord in Holy Spirit" (all respond: „To the Patriarch").

Afterwards the Patriarch is seated on the throne. After singing an anthem, the Patriarch prays. They say: „*Lakhu Mara*". Then Archdeacon ascends and takes away the sceptres of all prelates except that of the Patriarch. At the time of reading of *Qiryane* the Archdeacon stands in front of the Catolicos holding his sceptre. The Patriarch reads the Gospel, if he wishes he may preach and serve the word at the door of *Qanke*. All come to wish *Shlama* to the Patriarch.

IV. Concluding Remarks

Women are not ordained to priesthood. Deaconesses are dedicated to assist at the baptism of women.

KLERIKER UND LAIEN IN DER ORTHODOXEN KIRCHE

Wladislaw T s y p i n , Zagorsk

Im Epheserbrief beschreibt der Apostel Paulus ein Bild der Kirche Jesu Christi, das sich durch besondere Vollständigkeit, Anschaulichkeit und Klarheit auszeichnet: „Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden, und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten, und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut“ (Eph 4,11-16).

Alle Mitglieder der Kirche sind gleich in der Hoffnung auf die Errettung, auf den Eingang ins Himmelreich, aber verschiedene Glieder der Kirche haben, wie es in jedem lebendigen Organismus sein muß, verschiedene Ämter. Im 1. Brief an die Korinther schreibt der Apostel Paulus: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herren. Es gibt verschieden Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen“ (1 Kor 12, 4-6).

Die Kirche kann man sich als eine Herde vorstellen, in der es Platz gibt für das Hirtenamt, das nach dem Vorbild des einzigen wahrhaftigen Guten Hirten ausgeübt werden muß. In dieser Hinsicht besteht das Volk Gottes, welches den Leib der Kirche bildet, aus 2 Ständen: aus den Hirten bzw. allen Klerikern im besten Sinn des Wortes und aus den Laien. Dabei haben die Kleriker, die Geistlichkeit die von Gott gegebene Pflicht, Gottes Wort zu predigen, die Göttliche Liturgie zu zelebrieren, die anderen Sakramente zu vollziehen und die Kirchenleitung auszuüben.

Die Laien entbehren nicht der vollwertigen Teilnahme am kirchlichen Leben, aber sie verrichten ihr Amt unter der seelsorgerischen Leitung der Hirten. Doch die Unterordnung der Laien gegenüber den Geistlichen kann keinesfalls ihre geistliche Würde herabsetzen. Besonders deutlich kommt die grundlegende orthodoxe Lehre von der Bedeutung des Amtes der Laien in der Kirche in der berühmten Antwort

der Orthodoxen Patriarchen auf die Enzyklika vom Papst Pius IX „Literae ad Orientalis" vom 6. Mai 1848 zum Ausdruck. In ihrem Sendschreiben lesen wir: „Als Bewahrer der Frömmigkeit wirkt bei uns der Leib der Kirche, das heißt, das Volk selbst, das immer wünscht, seinen Glauben unveränderlich und im vollen Einklang mit dem Glauben der Väter zu bewahren".

Der orthodoxen Ekklesiologie ist zweierlei gleich fremd: 1. das Ignorieren des Umstands, daß die Kirche von Anfang an zwei Stände hat, das von Gott eingesetzte Priestertum einerseits, und den Stand der Laien andererseits; 2. die Überbewertung der Grenze zwischen den Klerikern und der Laien im kirchlichen Dienst. Auf unterschiedlichen Grundlagen und auf verschiedene Weise nehmen beide, Kleriker und Laien, an allen kirchlichen Ämtern teil: an der Heiligung, am Lehramt und am Leitungsamt.

Nach Auffassung eines bedeutenden russischen Kanonisten, des Erzpriesters Nikolaus Afanassiew, tritt die priesterliche Würde des Gottesvolkes (1 Petr 2,9) vor allem und fast ausschließlich durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier zutage. An der kirchlichen Leitung nehmen die Laien nur durch Überlegen, Prüfung, Zeugnis und Rezeption teil. Diese Auffassung vereinfacht einseitig die Frage nach dem Dienst der Laien und hat keine ausreichende Basis, weder in der neutestamentlichen Ekklesiologie, noch in den Kanones, noch in der Geschichte der Kirche. Vater Nikolaus Afanassiew bewertet den Status der Laien im Heiligungsdienst zu hoch, im Dienst der Leitung aber, im Vergleich mit der traditionellen und authentischen orthodoxen Lehre, zu niedrig. Die prinzipiell hierarchische Struktur der Kirche ist rückgekoppelt an das gemeinsame Priestertum des „heiligen und königlichen Volkes" in allen kirchlichen Diensten.

Es ist allgemein bekannt, daß sich der Stand der Kleriker in 2 Teile gliedert: den Stand der geweihten („höheren") Kleriker und den Stand der („niederen") Kleriker. Dabei bildet der geweihte Klerus drei vom Gott eingesetzte Stufen: Bischöfe, Presbyter und Diakone. Diese Trias ist im Unterschied zur Zahl der historisch gewachsenen Stufen der „niederen" Kleriker unveränderbar; sie bleibt bis zum Weltuntergang. Diese Hierarchie zeigt sich in allen Sphären des kirchlichen Lebens, aber auf verschiedene Weise in verschiedenen Verhältnissen: denn im Heiligungsamt steht der Dienst des Presbyters dem Dienst des Bischofs sehr nahe, weil der Priester der Verwalter der Gnade in allen Sakramenten außer dem Sakrament der Weihe ist. Im kirchlichen Leitungsamt verläuft hingegen eine scharfe Grenze zwischen dem Bischof und den zwei anderen Weihestufen zusammen mit den niederen Klerikern.

Wenn man den vollen Bestand der Kirche umschreiben will, sagt man gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch des orthodoxen kanonischen Rechts: Bischöfe, Kleriker und Laien. Dabei bezeichnet das Wort „Kleriker" sowohl Presbyter und Diakone als auch Kleriker der niederen Stufen. Ein solcher Sprachgebrauch beruht

auf dem kanonisch berechtigten und tatsächlichen Verhältnis zwischen der Vollmacht der verschiedenen kirchlichen Stände.

Dem Bischof ist gemäß dem 39. Kanon der Heiligen Apostel die das Volk Gottes anvertraut, und er wird vor Gott für Seelen Rechenschaft ablegen. Nur die Bischöfe werden zurecht Nachfolger der Apostel genannt, weil sie durch die Weihesukzession eine ununterbrochene und gnadenvolle Verbindung mit den Erstzeugen des Göttlichen Wortes haben.

Die Bischöfe sind gemäß der Glaubenslehre der Kirche Hohepriester, höchste Lehrer und Vorsteher ihrer Kirchen. Ihnen ist nach den Worten des heiligen Johannes von Damaskus die Kirche anvertraut. Der Kern der orthodoxen Lehre vom bischöflichen Amt ist in einer schönen Formel zusammengefaßt, die auf den heiligen Cyprianus von Karthago zurückgeht: der Bischof in der Kirche, und die Kirche im Bischof. Noch früher hat der heilige Ignatius gelehrt: „Wo der Bischof ist, dort soll auch das Volk sein, denn wo Jesus Christus ist, dort ist die katholische Kirche". In den Schriften vom heiligen Ignatius findet man außerordentlich starke Worte vom Gnadenverlust jener, die die Gemeinschaft mit dem Bischof unterbrechen. „Wer dem Bischof Ehre zollt, wird von Gott geehrt, wer aber etwas ohne Bischof tut, dient dem Teufel". Vom Bischof als dem Haupt seiner Ortskirche sind alle Presbyter, Diakone und Kleriker abhängig. „Die Kleriker der Armenhäuser und Klöster und der Märtyrerkirchen sollen gemäß der Überlieferung der heiligen Väter", so liest man in c. 8 des Ökumenischen Konzils von Chalkedon, „unter der Gewalt der Bischöfe einer jeden Stadt bleiben, und nicht aus Eigensinn gegen den eigenen Bischof rebellieren".

Presbyter und Diakone, wie auch andere Kleriker nehmen an allen Angelegenheiten der kirchlichen Leitung durch die Bevollmächtigung teil, die sie vom Bischof bekommen, sie erfüllen seine Aufträge und sind ihm für die Ausübung ihres Amtes verantwortlich. „Presbyter und Diakone dürfen unabhängig vom ohne Willen des Bischofs nichts verrichten" - lautet der 39 Kanon der heiligen Apostel.

Die Teilnahme der Laien am kirchlichen Leben ist mannigfaltig, aber sie soll immer unter der Aufsicht des Bischofs und der von ihm eingesetzten Priester, besonders jener, die Vorsteher der Gemeinden sind, stehen. Einzelne Laien werden auch für die Erfüllung einmaliger Aufträge der Bischöfe und der Priester bzw. für ständige Aufgaben in der kirchlichen Administration herangezogen. Prinzipiell noch wichtiger, weil es einen stärker universalen Charakter hat, ist die Teilnahme der Laien an der Wahl der Bischöfe und Presbyter und ihre Partizipation in den kollegialen kirchlichen Leitungsorganen, bis hinauf zu den Konzilien.

Der Frage der Teilnahme von Laien bei der Auswahl der Bischöfe kommt wegen der besonderen Wichtigkeit des Bischofsamts eine Schlüsselbedeutung zu. Man muß aber sofort betonen, daß eine solche Teilnahme keinen obligatorischen Charakter hat. Letzteres betrifft allerdings nur die Wahl. Bei der Weihe ist die Teil-

nahme von Laien unbedingt nötig. Durch den Ruf „*axios*" wird die Zustimmung des christlichen Volkes zum Ausdruck gebracht.

Die ersten Bischöfe waren von den Aposteln selbst auserwählt und geweiht worden. Der heilige Clemens von Rom schreibt im 1. Brief an die Korinther 42, 1.4: „Die Apostel empfingen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus ... . So predigten sie in Ländern und Städten und setzten nach vorausgegangener Prüfung im Geiste ihre Erstlinge zu Episkopen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein". In der nachapostolischen Zeit wurde es zur Regel, daß an der Wahl der künftigen Bischöfe neben den Bischöfen der Nachbargemeinden auch Kleriker und Laien als Zeugen der guten Sitten des Kandidaten teilnahmen. Der heilige Cyprian von Karthago schildert die Ordnung der Wahl und der Einsetzung eines Bischofs so: „Für die rechtmäßige Einsetzung des Vorstehers, der dem Volk gut bekannt ist, sollen sich Bischöfe der Nachbargegend versammeln und in Anwesenheit des Volkes, dem das Leben der ausgewählten Personen vollkommen bekannt ist und das alle ihre Taten gesehen hat, die Auswahl treffen".

Das 1. Ökumenische Konzil sagt in seinem 4. Kanon, der die Bischofswahl regelt, nichts von einer Teilnahme der Laien. Balsamon hat in seiner Deutung dieses Kanons den Gedanken geäußert, daß die Väter des 1. Ökumenischen Konzils eine neue Wahlordnung eingeführt haben. „Im Altertum", schreibt er, sei „die Wahl der Bischöfe in der Versammlung der Bürger erfolgt. Aber den göttlichen Vätern war es nicht genehm, daß Seelen der Geweihten zum Gegenstand von Gerüchten unter den Laien werden, und darum haben sie bestimmt, daß der Bischof von den Ortsbischöfen eines jeden Gebietes ausgewählt werden muß".

Diese Deutung scheint etwas gekünstelt zu sein. Im 4. Jahrhundert fand wirklich ein Wandel in jene Richtung statt, die Balsamon aufzeigt. Er bestand in der Verringerung der Bedeutung der Stimmen der Laien bei der Wahl der Bischöfe; aber dieser Wandel hat nicht so einen radikalen Charakter gehabt, weil einerseits auch in der vornizänischen Zeit den Stimmen der Bischöfe eine besondere Bedeutung zukam. Andererseits wurden aber auch in der Zeit nach dem 1. Konzil von Nikaia die Laien nicht vollkommen von der Auswahl des Bischofs ausgeschlossen. So erwähnt c. 50 des Konzils von Karthago die Laien als Zeugen der guten Sitten sowohl des Kandidaten für den Bischofsstuhl als auch mögliche Kritiker seiner Wahl.

C. 13 des Konzils von Laodikeia schließt bei der Wahl der Personen, die als Priester geweiht werden sollen, jene aus, die in der Sprache dieser Zeit von Bischöfen und Presbytern als „Volksherde" bezeichnet wurden. Aber man muß betonen, daß in diesem Kanon das Volk nicht als „*laos*" sondern als „*ochlos*" bezeichnet wird.

Es besteht aber kein Zweifel, daß später, um Unruhen bei der Wahl zu vermeiden, das Volk von den hochgestellten Personen vertreten wurde. Eine entsprechende Verordnung enthält die 137. Novelle von Justinian. Bei der Auswahl der

Vorsteher der Ortskirchen wuchs mit der Zeit dem Kaiser, gleichsam als Vertreter aller Laien des Reiches, eine ausgesprochen wichtige Bedeutung zu.

Aus einer viel späteren Zeit, aus dem 15. Jahrhundert, ist uns die Schilderung der Ordnung der Einsetzung des Patriarchen von Konstantinopel überliefert. Nachfolgendes Zitat stammt von Simeon, dem Bischof von Thessaloniki: „Als der Patriarch starb, berief der Kaiser die Bischöfe der nächstliegenden Städte zur Teilnahme an der Wahlsynode; außer den Bischöfen war auch der Chartophylax des Hofes auf der Synode anwesend. Die Synode wählte 3 Kandidaten, die dem Wohlwollen des Kaisers vorgeschlagen wurden. Der Kaiser wählte einen von ihnen aus". Auf die Einwände derer, die die Rechtmäßigkeit der Teilnahme des Kaisers an der Auswahl und an der Einsetzung des Patriarchen anzweifelten, antwortete Simeon von Thessaloniki so: „Ihr, die Synode, nicht der Kaiser, setzt den Patriarchen ein; der Kaiser aber nimmt als frommer Herrscher nur daran teil, und zwar nicht nur, weil er der Beschützer der Kirche und ein von Gott Gesalbter ist, sondern auch um dem, was die Kirche tut, größere Kraft zu geben". Mit anderen Worten: um den Akten der kirchlichen Leitung auch die Rechtskraft im Staat zu verleihen.

In Rußland hat bei der Wahl des Bischofs zunächst die Meinung des Fürsten ein großes Gewicht gehabt. Gewöhnlich haben Fürsten die Kandidaten für Bischofsstühle in ihren Teilfürstentümern vorgeschlagen, aber endgültig wurde die Einsetzung von der heiligen Synode mit dem Haupt der Kirche, dem Metropoliten, an der Spitze durchgeführt. In der synodalen Periode unserer Geschichte wurden die Bischofskandidaten vom Heiligen Synod vorgeschlagen, der Kaiser aber wählte eine von drei vorgeschlagenen Personen aus. Die Frage nach dem Recht des Kaisers, die Stimme seiner Untertanen zu vertreten, überschreitet teilweise die Grenzen der kanonischen Logik. Die Antwort hängt wahrscheinlich von dieser oder jener politischen Ideologie ab.

Zumindest theoretisch stand in der ganzen Geschichte der orthodoxen Kirche das letzte Wort bei der Auswahl eines Bischofs der Bischofsversammlung zu oder, wie es im Altertum geschah, einer Lokalsynode, oder einem kleinem Bischofskonzil, wie in Rußland in der synodalen Periode. In verschiedenen Formen nahmen an der Bischofswahl auch die Laien teil, aber diese Teilnahme spielte niemals eine Hauptrolle und sie war nicht immer obligatorisch.

Die andere wichtige Frage, die mit dem Problem der Teilnahme der Laien an Kirchenkonzilien verbunden ist, betrifft die Abhaltung von Lokalsynoden. Diese Frage wurde mit einer besonderen Schärfe in der russischen kirchlichen Presse am Anfang des 20. Jahrhunderts besprochen, nämlich in Bezug auf das damals erwartete Allrussische Konzil, nachdem Kaiser Nikolaus II. im Jahr 1905 seine prinzipielle Genehmigung zur Einberufung des Konzils gegeben hatte.

Ein Gesichtspunkt wurde von der sogenannten Gruppe der „32 Priester von Petersburg" vorgetragen. Diese Gruppe forderte eine möglichst gute Vertretung der Kleriker und der Laien am Konzil. Sie forderte auch, daß Kleriker und Laien bei

den Beratungen die gleichen Rechte wie die Bischöfe und das Stimmrecht zu allen Themen, die die Lokalsynode behandeln würde, haben sollten. Im „Memorandum" dieser Gruppe, das im Mai 1905 an das „Erste Mitglied" des Heiligen Synods, den Metropoliten von Petersburg, Antonius Vadkovskij, gerichtet worden war, wurde besonders betont, daß das Konzil alle Stände der Kirche vertreten soll. „Das Zweihunderjährige Fehlen von Konzilien und der heutige Zustand der synodalen Hierarchie, die nicht, wie es im Altertum üblich war, von den Kirchen selbst gewählt wird, das heißt, vom Klerus und vom Volk der vakanten Eparchie (wörtlich: 'Witwenkirchen'), erfordern unbedingt die Teilnahme der niederen Kleriker und des Volkes".

Die Behauptung ist historisch nicht korrekt, sie wird von mehreren Zeugnissen, vor allem aber von den Kanones widergelegt. Die Mehrheit der Bischöfe, die damals an der Diskussion teilgenommen haben, vertrat einen anderen Standpunkt. Mit besonderer Schärfe ist für ein reines Bischofskonzil der Erzbischof von Wolhynien, Antonius (später Metropolit) aufgetreten. Eine tiefgehende Untersuchung der Forderung „der Petersburger Gruppe" hat der Erzbischof von Finnland, Sergius (der künftige Patriarch) veröffentlicht. Er schrieb: „Darf man, wenn man auf streng kanonischem Boden stehen will, behaupten, daß Kleriker und Laien das Recht haben, zusammen mit den Bischöfen, mit Stimmrecht an den Lokalsynoden teilzunehmen? Die Antwort auf diese Frage kann nur negativ sein. Daß der Klerus und die Laien an den konziliaren Beratungen teilnahmen, ist wahr. Aber zu behaupten, daß dies ein kirchliches Gesetz sei, das für alle obligatorisch, verbindlich ist, daß dies die Kanones der heiligen Apostel, der Ökumenischen Konzilien und der Lokalsynoden fordern, ist unbegründet, ist unmöglich. Das Buch der Kanones enthält keine Norm, die die Teilnahme der Kleriker und der Laien an den Lokalsynoden als notwendig deklariert, und umgekehrt werden, überall dort, wo es um Konzilien geht, nur Bischöfe und nie Presbyter oder Laien erwähnt" (vgl. cc. 19; 8 Trullanum; c. 6 7. Ökumen. Konzil, cc. 14; 27; 37;141; 142; 40 Karthago u.a.).

Um des kirchlichen Friedens willen hielt es Erzbischof Sergius jedoch für zulässig, zur Teilnahme am Konzil auch Kleriker und Laien zu nominieren, aber - so schrieb er, - „diese Teilnahme soll sich so vollziehen, daß sie den Grundsatz des kanonischen Aufbaues der Kirche nicht zerstöre". Um letzterem gerecht zu werden, schlug er vor, daß jeder Beschluß des Gesamtkonzils, der Zweifel hervorruft, von einer Bischofsversammlung geprüft werden solle.

An dem Partikularkonzil, das im Jahre 1917 stattfand, nahmen 80 Bischöfe, 185 Kleriker und 299 Laien teil. Wie man sieht, bildeten Laien die Mehrheit der Synodalen. Die Bischöfe bildeten weniger als 1/7 der gesamten Körperschaft des Konzils. Aber im Statut der Konzils war die besondere Verantwortung des Bischofsamtes für die Kirche verankert. Nach ihrer Beratung durch das Gesamtkonzil sollten Themen von dogmatischem und kanonischem Charakter nochmals in der Bischofsversammlung behandelt werden.

An den Partikularkonzilien der Russischen Kirche in den Jahren 1945 und 1971 nahmen ungefähr gleich viel Bischöfe, Kleriker (hauptsächlich Presbyter) und Laien teil: etwa ein Vertreter von diesen drei Kirchenständen aus jeder Eparchie. Aber nur die Bischöfe haben an diesen Konzilien abgestimmt, freilich, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle Kleriker und Laien ihrer Eparchien.

Hinsichtlich der Synodalen haben sich die Lokalsynoden der Jahre 1988 und 1990 von den Konzilien der Jahre 1945 und 1971 nicht unterschieden, wohl aber hinsichtlich der Abstimmungsordung. Alle Teilnehmer haben an diesen letzten Konzilien Stimm- und Wahlrecht gehabt.

Das Verwaltungsstatut der Russisch-Orthodoxen Kirche, das vom Konzil des Jahres 1988 verabschiedet wurde, enthält eine allgemeine Bestimmung, daß an der Lokalsynode Bischöfe, Kleriker und Laien teilnehmen sollen. Was aber die Bischöfe angeht, so sind sie alle, in corpore, sowohl Eparchialbischöfe als auch Vikarbischöfe, Mitglieder des Konzils. Die Ordnung für die Auswahl der Vertreter des Klerus und der Laien und deren Quoten sind gemäß dem Statut vom Heiligen Synod vor der Einberufung des Konzils festzulegen.

Das heute gültige Statut sieht besondere Rechte und eine besondere Verantwortung des Bischofsamtes vor. Alle Bischöfe, die an den Sitzungen des Konzils teilnehmen, sollen eine Bischofsversammmlung bilden. Diese Bischofsversammlung wird einberufen, wenn es notwendig ist: vom Vorsitzenden des Konzils, vom Vorsteher der Russich-Orthodoxen Kirche, vom Konzilsrat oder, wenn ein Drittel der Bischöfe darum ansucht. Das Ziel der Bischofsversammlung ist die Untersuchung der Beschlüsse des Konzils, die besonders wichtig sind und aus dogmatischer oder kanonischer Sicht Bedenken hervorrufen. Für die Aufhebung eines Beschlusses, der vom Gesamtkonzil gefaßt wurde, braucht es aber 2/3 der Stimmen der an der Bischofsversammlung teilnehmenden Bischöfe. Für die endgültige Aufhebung eines Beschlusses ist eine zweimalige Ablehnung durch die Bischofsversammlung erforderlich.

Das heute gültige Statut verringert also die Vollmacht der Bischofskörperschaft am Partikularkonzil nicht nur gegenüber den Synoden von 1945 und 1971, sondern auch gegenüber dem historisch besonders bedeutenden Konzil von 1917/1918.

Auf dem Niveau der Eparchialverwaltung haben Kleriker und Laien in der Geschichte der Orthodoxen Kirche immer auf verschiedene Weise teilgenommen. Das heute gültige Statut für die Verwaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche sieht 2 kollegiale Verwaltungsorgane vor: die Eparchialversammlung und den Eparchialrat. Die Eparchialversammlung wird im Statut das höchste Organ genannt. Sie soll aus der gleichen Anzahl von Klerikern und Laien bestehen und wird vom Bischof nicht weniger als einmal im Jahr einberufen. Die Ordnung für die Auswahl der Mitglieder der Eparchialversammlung wird laut Statut von der eparchialen Verwaltung bestimmt. Als Vorsitzender der Eparchialversammlung firmiert statutengemäß

der Bischof der Eparchie als ihr Haupt. Er hat auch das Recht, alle Beschlüsse der Eparchialversammlung zu approbieren. Ohne bischöfliche Approbation sind die Beschlüsse ungültig.

Der Eparchialrat soll statutengemäß aus Presbytern bestehen, wobei eine Hälfte vom Eparchialbischof ernannt und die andere Hälfte von der Eparchialversammlung gewählt wird. Der Eparchialrat soll nicht weniger als einmal in drei Monaten einberufen werden und wirkt unter dem Vorsitz des Bischofs. Der Eparchialrat gilt als Organ der eparchialen Administration und des eparchialen Gerichts. Wie Beschlüsse in der Eparchialversammlung müssen auch die Verordnungen des Eparchialrates vom Bischof genehmigt werden.

Die Verantwortung der Laien für die Kirche kommt am deutlichsten auf dem Niveau der Gemeinde zum Ausdruck. In der Russisch-Orthodoxen Kirche galt bis zum Jahr 1988 eine Verordnung, die von der Bischofsversammlung des Jahres 1961 erlassen worden war. Damals wurden Kleriker von der Wahrnehmung der administrativen, wirtschaftlichen und finanziellen Gemeindeangelegenheiten vollkommen ausgeschlossen. Alle kollegialen Gemeindeorgane - Gemeindeversammlung und Gemeinderat - sollten ausschließlich aus Laien bestehen. Diese Verordnung wurde von der Bischofsversammlung unter dem Druck der, der Kirche feindlichen Sowjetmacht angenommen. Sie war keinesfalls darauf ausgerichtet, die Verantwortung und Selbstständigkeit der Laien in der Gemeinde zu erhöhen. Mitglieder in den Gemeinderäten und Gemeindeversammlungen wurden Personen, die dafür eine Genehmigung seitens der Staatsbehörden hatten, die das kirchliche Leben überwachten, und oft waren es Kreaturen dieser Behörden.

Das heute gültige Statut sieht auf Gemeindeebende drei kollegiale Organe vor: die Gemeindeversammlung mit dem Gemeindevorsteher als Vorsitzendem, den Gemeinderat und die Revisionskommission. Der Vorsteher der Gemeinde wird als Vorsitzender der Gemeindeversammlung von dieser Versammlung gewählt, aber die Versammlung darf keinen anderen Vorsitzenden wählen, als den vom Bischof ernannten. Es geht also um eine doppelte Bestätigung des Vorstehers, seitens des Bischofs und seitens der Gemeindeversammlung. Den Vorsitz im Gemeinderat, dem die ständige Sorge um das finanzielle Wohl der Gemeinde anvertraut ist (hinsichtlich fund-raising, und hinsichtlich des Verbrauches der vorhandenen Mittel, in allen wirtschaftlichen Dingen), der die Verantwortung für die Sonntagsschule und andere Gemeindestiftungen trägt, kann sowohl der Vorsteher als auch ein anderer Kleriker oder ein Laie haben. Im letzten Fall wird der Vorsitzende des Gemeinderates auf traditionelle Weise der Älteste genannt.

Man muß auch erwähnen, daß, gemäß dem heute geltenden Statut, alle kirchlichen Funktionen, die Laien prinzipiell zugänglich sind, von der Mitgliedschaft in der Gemeindeversammlung bis hin zur Teilnahme am Partikularkonzil, Frauen genauso zugänglich sind wie Männern.

THE PROBLEM OF PRIESTLY ORDINATION OF WOMEN

PANEL-DISCUSSION

John H. E r i c k s o n , St. Vladimir/Crestwood, New York

The Orthodox Church does not ordain women to the priestly ministry of presbyter or bishop, though there is overwhelming evidenc that in the past it ordained women to the ministry of deacon. In modern discussions of the issue, the Orthodox generally have been among the most outspoken in their rejection of women's ordination. Often the non-Orthodox opponents of women's ordination have appealed to the age-old witness and practice of the Orthodox as support for their position: some even have been attracted to the Orthodox Church precisely because of its outspoken stance on the issue in much the way that some others have been attracted to the Roman Catholic Church. If one examines Orthodox contributions to the discussion carefully, however, one discovers that most of them simply repeat the arguments of others - Anglicans, Lutherans, Roman Catholics. This is no accident. On more than one occasion, non-Orthodox opponents of women's ordination have urged their Orthodox friends to address the subject vigorously, going so far as to „help" them strengthen their arguments. Sometimes it has been they, much more emphatically than the Orthodox themselves, who have warned of the dire consequences for dialog which would ensue from ordination of women. In a word, with this issue as with many others, the Orthodox sometimes have been „used" by their non-Orthodox friends to promote certain positions which may not fully or adequately reflect the Orthodox understanding of issue. In turn, non-Orthodox proponents of women's ordination sometimes have violently attacked the Orthodox for holding certain positions or attitudes which the Orthodox themselves would have difficulty recognizing as their own.

The paucity of original Orthodox theological arguments on the subject in large part arises from the fact that women's ordination has not been a critical issue within the Orthodox Church hitherto, nor is it likely to become one in the near future. The Orthodox do not ordain women to priestly ministry, and they react nervously when others do, but unlike many Western Christians they have not been preoccupied with this as an internal issue. For the most part the Orthodox of all ages simply have taken for granted that a women cannot exercise the ministry of priesthood, and therefore they have not systematically analized the question.

A possible exception from the past is St. Epiphanius of Salamis, who in his account of various heretical groups examines the possibility of women priests at some length. He appeals specifically to the praxis of Christ, the apostles and the

Church throughout the ages: „Never since the beginning of time has a women served God as priest"[1]. „God never appointed to this ministry a single women upon earth"[2], not even Mary, „though from her womb and her bosom she took the king of all men, the heavenly God, the Son of God"[3]. As Bishop Kallistos Ware has remarked, „most Orthodox today would find Epiphanius' treatment of the subject both convincing and sufficient. The ordination of women to the priesthood is an innovation, with no sound basis whatsoever in Holy Tradition". But as Ware immediately goes on to add, „it has to be admitted, however, that this argument for tradition will seem inadequate to the majority of Christians in the West, even to many who are themselves opposed to the ordination of women as priests. It is not enough for them to be told that it is not in tradition; they wish to know why it is not"[4].

Being an historian and a canonist rather than a theologian, I am not qualified to offer address this question in all its manifold implications. Certainly any attempt at a distinctly Orthodox answer to it would require deeper reflection on the meaning of sexuality in God's plan for humankind. This would also require deeper reflection on the nature of creation in relation to the Creator, lest we fall into the temptation of projecting creaturely categories like sexuality onto God. I do wish, however, to note one line of argumentation against women's ordination which does not find much resonance in the Orthodox tradition: the argument that in the exercise of his official function - and above all in the eucharist - the priest directly represents Christ, that he acts in persona Christi „to the point of being his very image", so that „natural resemblance" to Christ - including masculinity - is a prerequisite for ordination. This argument, summarized here from *Inter Insigniores*, the Congregation for the Doctrine of the Faith's *Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood*, can also be found in several modern Orthodox discussions of the subject. In certain respects, however, it runs directly counter at least to the Greek patristic teaching on the priesthood.

- This argument, first of all, focuses almost exclusively on the priest as celebrant of the eucharist. This has been a major preoccupation of the Latin West from at least the 12th century, but it neglects the many other aspects of the priestly ministry which the patristic tradition - as revealed in such works as Gregory of Nazianzen's *Apology for His Flight*, Basil the Great's letters and Chrysostom's *Six Books on the Priesthood* - develop with such sensitivity.

- Moreover the argument, especially as it is developed in *Inter Insigniores*, presupposes one particular doctrine of the eucharist which locates the „moment of

---

[1] Epiphanius of Salamis, Panarion 3:2, heresy 79:2.

[2] Ibid. 79:7.

[3] Ibid. 79:3.

[4] K. WARE, Man, Woman and the Priesthood of Christ, in: T. HOPKO (ed.), Women and the Priesthood, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY, 1983, 9 - 37 at p. 19.

consecration" at the point when the priest repeats the dominical words of instiution. By emphasizing the intervention of Christ present to His Church in the person of the celebrant, this doctrine does draw attention to the fact that the eucharist is in fact God's gift to us, that saving power is His alone, but it does so at the expense of the epicletic element which is altogether crucial for the Orthodox understanding not only of the eucharist but also of the Church and of its priestly ministry. In effect, the doctrine suggests that there can exist an institutional representation of Christ which functions independently of the Church formed by the Holy Spirit into one body and filled with His gifts, whereas the Greek patristic tradition tries to hold together „spirit" and „office", charismatic power and institutional authority, coherence and vitality.

- Finally, the argument from „natural resemblance" finds little resonance in the Greek fathers, who are more concerned about the priest's internal and ethical conformity to Christ than they are with his external and physical conformity. When, for exemple, they refer to the „wholeness" and other qualities demanded of the levitical priesthood, they regularly contrast the carnal meaning which these had in the Old Testament, with the spiritual meaning which they now have in the new covenant[5].

More in harmony with the Eastern patristic tradition are arguments against women's ordination that stress the headship of the male[6]: The order of creation itself indicates a diversity of role and function for the two sexes that permits the exercise of leadership and authority in the Church to males only. It must be acknowledged, however, that patristic attitudes on this subject may have been molded by contemporary legal and social conventions and medical assumptions as much as be Christian revelation. Consider, for example, this passage from the author known as „Ambrosiaster": 'It is obvious that women is submitted to man's power and that she does not have authority. For she can neither teach, nor be a witness, nor give guarantees, nor administer justice, and so, how much less is she than capable of exercising power"[7]. The author explains women's incapacity for the exercise of authority by appealing entirely to examples drawn from contemporary Roman law - a law which he no doubt saw as simply reflecting the law of nature. In our own day very few - even those most outspoken in their opposition to women's ordination - would so radically exclude women from all positions of responsibility in secular

---

[5] Cf. the provisions of Apostolic Canons 21 and 22, of I Nicaea canon 1 concerning eunuchs, and the provisions of Apostolic Canons 77 and 78 concerning the physically handicapped: „If anyone be deprived of an eye or lame of a leg but in other respects be worthy of a bishopric, he may be ordained, for the defect of the body does not defile an man, but the pollution of the soul. But if a man be deaf or blind, he may not be made a bishop, not indeed as if he were thus defiled, but that the affairs of the Church may not be hindered".

[6] See especially commentaries in I Cor. 1:3, I Cor. 14:34-35, Titus 2:3-4 and I Tim. 2:12 and such texts as Apostolic Constitutions 3.9.14.

[7] CSEL 50, 82.14-83.15.

society. Yet if the order of creation excludes women from positions of leaderhip and authority, surely this should apply to positions in society as well as to positions in the Church. Here we see how hazardous it is to appeal too quickly to the authority of the past. Prooftexting will not advance discussion of this or any other issue.

If women's ordination has not been a significant internal issue for the Orthodox, this is above all because the Orthodox Church has not concentrated all opportunities for serious church service, all authority - and all prestige - in the ordained priesthood. Historically the non-ordained have played a significant role in all aspects of church life - witness the role of emperor in Byzantium or the role of the lay professor in the modern theological faculty. If, as I believe, much of the impetus for women's ordination in the West has arisen because a deep-seated clericalism, which in effect makes ordination a prerequisite for any significant form of church service, then we Orthodox will be spared serious internal controversy on this issue only to the extent that we are able to maintain our traditional insistence on the value of all the diverse spriritual gifts which God has freely given to His church, to both the ordained and the non-ordained.

Victor J. P o s p i s h i l , Philadelphia

Rejection by the Church

The Reverend Father stands before his catechetical class, children of the third and fourth grade. He is young, likes his work, the children identify themselves with him. Today he will speak about the priesthood, how beautiful it is, created by God; no higher calling is there in the world.

Kathy, a girl, sits and listens. Her cheeks redden. She is so happy with what she hears. She has recently discovered God and the Church at a higher level than before. Kathy raises her hand and asked Father: „How can one become a priest"? Father gets confused. He realizes that his teaching did not take into account the presence of girls. So he takes the teaching aid prepared for him by Holy Mother Church. He takes the sledgehammer into both hands and hits Kathy over the head, beats her down to the female class of people.

Of course, Father never did such a physical act. He stutters a little, tries to sweeten his explanation about the exclusion of women. But for Kathy it was a psychological sledgehammer. She had just succeeded these months to create her world: God, the good Father, Jesus Christ, the Blessed Mother, the saints, angels, daddy,

mommy and in the center Kathy, in this beautiful paradise, protected and loved by heaven and earth, looking toward a glorious future.

Of course, now she finds out that God has for his inscrutable reasons given her a different biological makeup, of which she only recently took cognizance, without being able as yet to understand its purpose or meaning. Now, it is claimed by the Church, that this good God has forever assigned her to a lower category of humans, from which she would never be able to raise up to that of the boys with whom she daily plays.

How do I know of Kathy? She told me, thirty years afterwards. Should you expect her to ever forget it?

In the 1950's I wrote an article in our diocesan weekly. As a pastor I had every Sunday ten to fifteen boys around the altar. Parishioners asked me: „Father, why do you need so many?" „Don't you see how eager they serve God?" Yes, but I was aware of the dear girls, sitting mute in their pews and being excluded from the privilege of the boys. I wanted the Church to do something for them, and not only train them to accept perpetual religious slavery or serfdom. Readers wrote me letters; one of a nun who expressed her happiness that her predicament was at least realized by somebody. She told me how as girl she had secretly gone up to the attic with the others and there they played altargirls and priests.

I. The Sacred Patrimony

It would be an unjustified loss of time and effort if we were to subject to critical judgment the refusal of the Roman Catholic Church to ordain women as priests, the assignment given me here. The Catholic Church has spoken through Pope John Paul II and his offices several times, also on behalf of the Eastern Catholic Churches, rejecting it because it is considered impossible. The Catholic and the Eastern Orthodox Churches have as unalterable sources of faith, namely tradition, with a part raised to a higher level by having been written down in Sacred Scripture. This tradition reaches back to the first days of Christianity, and is in the conviction of these Churches immutable; it does not prohibit the priestly ordination of women, but there is nothing in this tradition which mentions female priests.

I remember half a century ago wandering through the Roman Museum in the Thermes of Diocletian in Rome, when my eye caught a bust adorned with a diaconal stole, orarion, of the Byzantine ritual tradition. Looking closer, I saw that it was a woman, and that the identification tablet said that it had come from Egypt of the Ist century *before* Christ. Christianity appeared among a pagan world which knew female priests, and some sanctuaries of pilgrimage were entirely served by female priests. Judging from the little statuettes of well-endowed women, dug out in central Europe, it is not wholly implausible to assume that already prehistoric

humanity worshipped female deities, served by female priestresses, and thus could have been a matriarchal society.

Nonetheless, Christianity arose from the strictly androcentric milieu of Judaism. The servile status of women of ancient Israel is still today preserved in the 613 commandments of Orthodox Judaism. An amazing number of women are mentioned in the letters of St. Paul, testimony to their dedicated engagement in the new faith, but they were kept in their subordinate position. The same Apostle, who readily expressed his sincere gratitude and admiration for their contribution, stated apodictically, „Women shall be silent in Church! (1 Cor 14:34)". This is it what our Churches continue till our own days, perhaps sugarcoating it as it always was done by the master for beloved serfs and slaves.

II. Woman's Human Dignity and Equality

However, it would be erroneous to see the question whether women should be ordained priests only in the context of the Christian community, of the sanctuary. It is a part of the larger worldwide problem of emancipation of women, seeking affirmation of their human dignity and of their equality with men. As if feminist theology were not enough, this September (1995) the *Fourth World Conference on Women* took place in Beijing under the auspices of the United Nations, with some 50,000 women participating, at which nations will be represented by ministers and ambassadors. There are still many nations in which women are mistreated by law and custom: A few days ago I overheard on the radio that in some Islamic country members of a family killed their own kin, a woman and her teenage daughter, because they refused stop wearing shameful dresses. We Christian shudder at that, but we understand now that the cry for the ordination of women is a part of this worldwide movement for women's human dignity and equality.

Never before have so many women of the entire world been able to achieve a graduate and postgraduate education in most advanced nations of the world. There is a good number of nations which have admitted women to the highest political office.

This is also true of many Eastern Orthodox and Catholic Churches. There is hardly any secular college of the United States and of Canada which does not have a department of religious studies with several female professors, all with the proper academic credentials, degrees and publications. The Catholic theological societies enroll now hundreds of women members. In Germany, Austria, Belgium, Holland, and other nations, Schools of Theology of more than 20 universities are frequented each by up to 3,500 students, of whom only 200 may be candidates to the priesthood or ministry, while the majority of women and men are preparing themselves to be teachers of religion in public (state) schools and, in the case of Catholics, to be pastoral assistants in parishes and diocesan institutions. In North America the

number of women with graduate and postgraduate studies in canon law is increasing, some of them working in church administration, even with the title and position of chancellors. These thousands of professionally trained women can be ignored only at the peril to lose them and their families to the Church.

The drive for ordination to the priesthood of women ought not be seen as exclusively justified by the enormous decrease of celibate and married vocations to the priesthood by men, but as an instinctive urge to accord women at least all those privileges flowing out of membership in the Church which can be granted without referrence to sex.

Let us not waste precious resources: psychology has established for quite some time that both sexes are as groups equal in intelligence and other characteristics which at the apex heretofore were thought to belong solely to men.

III. What can be done ?

The Churches are aware that something must be done about these women. If the Churches feel that they cannot satisfy the demand to have them ordained as priests, they have an obligation to offer something of adequate use of the talents of women, even if it is not priesthood. My niece, herself not interested in this problem, remarked that the Catholic Church has thrown some tidbits to women over the last three decades, but always in small morsels, instead of making up her mind and establishing some overriding principle; certainly nothing ancillary, servile, cooking and cleaning, where they can display their womanly talents, but something commensurate with their intelligence and schooling. I could see them as ordained deacons, providing valuable pastoral assistance; or also working in responsible administrative positions; as lay persons preaching regularly also in parish churches, representing the Church at gatherings, etc.

Is there a hope that in the future women will be admitted to the priesthood? It seems that nothing of that kind can be done ever, as we are told by the Pope himself. However, I nurture a little hope. I am thinking of the iron principle of the early Church, „Outside the Church there is no salvation." When I first heard it in catechism class, I felt sorry that I would never meet my distant pagan ancestors even though I imagined them devout worshippers of their gods. But later I heard of the continuation of the story. Soon theologians had gone to work and had made us aware that all humans possess the intellectual ability to arrive at the notion of God, to derive from it a moral code, and with the grace of God to live a decent life, which must then qualify them for heaven. They were not baptized, but this was taken care of, by postulating a „baptism of desire", an interpretative concept, and so the principle of „Extra Ecclesiam nulla salus", could still be preserved for these good pagans were saved because of the redeeming action of Jesus Christ through the instrumentality of the Church.

When will so an incredible and audacious possibility happen? For such changes the Church, I am speaking of the Catholic Church, needs always centuries. We must deny ourselves the tendency to measure time of the progress of the Church with the length of our individual lives here on earth. We should not blame our Churches who in the present circumstances must reject such a demand. Let us not waste time and paper on the discussion of all possible angles to this question. But is it a blasphemous hope that the time will come when I shall look down, surrounded by my pagan ancestors, in eternity at the eucharist celebrated by a priest who is biologically a woman? Let us not forget: There always will pop up the question: „What would Jesus do *today?* Would He in the circumstances of our time exclude women from his apostolate?"

I venture to postulate that the 21st century will be for the entire world, not excluding the Christian Churches, the century of woman, perhaps even a stupenduous inauguration of the third millenium of our holy faith with the active cooperation of a hierarchy of women.

WG: 13;12

ISBN-3-925845-79-8