

KANON

OIKONOMIA
MISCHEHEN

VI

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN – WIEN

KANON

KANON

OIKONOMIA
MIXED MARRIAGES

OIKONOMIA
MARIAGES MIXTES

VI

YEARBOOK OF THE SOCIETY FOR THE LAW
OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT DES
EGLISES ORIENTALES

KANON

OIKONOMIA
MISCHEHEN

VI

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR DAS
RECHT DER OSTKIRCHEN

Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen
Gesellschaften Österreichs

WIEN 1983

HERAUSGEGEBEN
VON DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

REDAKTIONELLE LEITUNG:
UNIV.-PROF. DR. WILLIBALD M. PLÜCHL
UNIV.-PROF. DR. RICHARD POTZ

REDAKTIONSSEKRETARIAT:
DR. BRIGITTE SCHINKELE

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
und aus Mitteln des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs
auf Antrag der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

ISBN 3-85369-547-7

© VERBAND DER WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFTEN ÖSTERREICHS,
A-1070 WIEN, LINDENGASSE 37
ALLE RECHTE VORBEHALTEN
PRINTED IN AUSTRIA
DRUCK: PLÜCHL, FREISTADT 1983

INHALT

V. Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches

Report on the 5 th International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches	7
--	---

I. OIKONOMIA

<i>† Panteleimon Rodopoulos, Thessaloniki</i>	
Introduction to the Topics of the Congress: I. Oikonomia	15
<i>† Pierre L'Huillier, New York</i>	
L'économie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe	19
<i>† Bartholomeos Archondonis, Constantinople</i>	
The Problem of Oikonomia Today	39
<i>Radko Poptodorov, Sofia</i>	
Economy in the Orthodox Tradition and Practice of the Slavic Churches	51
<i>Charles Lefebvre, Rome</i>	
La théorie de l'épikie dans la tradition latine	57
<i>Ivan Žužek, Rome</i>	
L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la revision du Code de droit canonique oriental	66

II. MIXED MARRIAGES

<i>† Panteleimon Rodopoulos, Thessaloniki</i>	
Introduction to the Topics of the Congress: II. Mixed Marriages	87
<i>Spyridon Troianos, Athen</i>	
Die Mischehen in den heiligen Kanones	92
<i>Constantin Vavouskos, Thessaloniki</i>	
Les mariages mixtes d'après le droit en vigueur en Grèce	102
<i>Radko Poptodorov, Sofia</i>	
Intermarriages in the Orthodox Tradition and Practice of the Slavic Churches	109
<i>Pietro Tocanel, Roma</i>	
I matrimoni misti dopo il Concilio Vaticano II negli schemi delle Commissioni Pontificie	115
<i>Peter Landau, Regensburg</i>	
Die Mischehen im gegenwärtigen evangelischen Kirchenrecht	128

Empty Page

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

The Fifth International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches took place in Thessaloniki, Greece, from the 22nd to the 27th of September, 1981. The themes of the conference were "Mixed Marriages" and "Oikonomia". Approximately eighty specialists on Eastern Church Law, both lay and clerical, took part. Participants came from twenty countries in various regions of the world, including Europe, North America, Australia and the Middle East. Among them were the Metropolitan of Philadelphia Dr. Bartholomeos Archondonis, representing the Ecumenical Patriarchate; Rev. Dr. Emmanuel Lanne, representing the Vatican; the Metropolitan of Helsinki Dr. John Rinne; the Metropolitan of Sweden, Dr. Paul Menevichoglou; the Archbishop of Juni, Chucrallah Harb; and Bishop Dr. Pierre L'Huillier. Entrusted with the organization of the Congress was a committee, consisting of seven members headed by the Metropolitan of Tyrolae and Serention, Panteleimon Rodopoulos, Vice-Rector of the Aristotelian University of Thessaloniki (Chairman) and including: Prof. Constantine Vavouskos (Vice-President), Prof. Ioannes Anastasiou, Prof. Spyridon Troianos, Prof. Theodore Zeses, Prof. Athanasios Angelopoulos and Mr. Anastasios Varvaregos (representing the Greek Ministry of Culture and Sciences).

The opening session of the congress took place in the lecture hall of the Holy Metropolis of Thessaloniki. The opening address was delivered by Prof. Dr. Willibald Plöchl, President of the Society for the Law of the Eastern Churches. He welcomed the delegates with the following words:

"For the fifth time members and guests of the Society for the Law of the Eastern Churches are assembled for an international congress. This gives, first of all, the opportunity to take a look at the development of this international scientific organisation. In November 1969 our Society was founded by a great number of participants in Rome. The first Congress was held in September 1971 in Vienna. The programme read "The ancient sources of the oriental canon law in present time". The second Congress took place in Crete under the outstanding guidance of our present national President, Metropolitan, Vicerector, professor Panteleimon Rodopoulos. The general topic read "The synods according to the sources and in their application today". 1975 we met at Ravenna for the third Congress under the general theme "The position of the laity in the law of the oriental churches", contributing an important effort to modern Eastern Canon Law. 1978 we were together in Regensburg for the fourth Congress, very well organized by Prof. Landau. The general topic read "The Church and the Churches". And now we are to begin with the fifth Congress. Here we intend to work on two problems "Mixed Marriages" and "Oikonomia".

Meeting now in Thessaloniki is not only a very personal event for myself – for I am obliged to the Aristotelian University in a very honorable way – but it is also a most outstanding place for our congress. If, in addition, we take into consideration the See of our Society in Vienna, and Thessaloniki the place of our meeting, then I consider this as a very significant sign: Vienna is called the door to the East. I think this is a good description of this

city. Similarly Thessaloniki, since the most ancient times, certainly is the door to the West. Not only the great missionary apostles Kyrill and Methodios – Pope John Paul II calls them together with Benedictos of Nursia the patrons of Europe – started their mission right here in Thessaloniki. It was from this city that the Makedonian Greeks went to the Danube Basin. They founded many settlements, fraternities and churches. Also both Viennese Greek Church communities – St. George and Holy Trinity – were established in the 18th century. From Vienna, after having finished there his law studies, the first minister of Justice *Potlis* came to Athens. Joseph von *Zhishman*, the first oriental canonist in the Law School of the University of Vienna and the founder of the Viennese School of Oriental Canon Law, is still well known in this country. Since then for more than 120 years there has always been a chair for oriental canon law in Vienna, the present incumbent of this chair is my former student, our secretary general Dr. Potz, who got his final education here in Thessaloniki under Prof. Fragistas and Exc. Panteleimon.

Now, when striking of a balance of 12 years of our work we can do this without any false superiority. Our Congresses are not spectacular events, but the results are an indication that scientific experts of many churches have established a real community aiming at the better understanding of the law of our churches, and providing a uniting link of the laws of these churches. The late ecumenical Patriarch Athenagoras I emphasized time and again that canonists find much easier a common way. For this, let us say, we have given evidence until today. It is even more gratifying that we meet here in Thessaloniki on our way toward valuable informations and new discoveries. This has – in addition – a symbolic significance: Thessaloniki was the beloved city of the Apostle Paul. His letters to the first Christian community here bear witness to this statement. But Paul was also the Apostle who in the very sense of the word gave his life for the spreading of the message of Christ and for the unity of the Church. At the same time he was foremost among the Apostles who worked in the most exemplary way to establish order in his communities. This should also be for us the guiding idea. Therefore I wish this Congress much success. May a short sentence of the first letter of the Apostle to the Christians of Thessaloniki also be said of our work: You are our glory and joy. Therefore pray in the unity of our hearts to God the Almighty, the Lord and Creator of the Law of His Church to grant us His Blessings and His Aid."

Afterwards, the delegates were welcomed by the Most Reverend Metropolitan of Thessaloniki, Mgr. Panteleimon, by the Minister of Northern Greece, Mr. Nicolaos Martis, by the Mayor of Thessaloniki, Mr. Michael Papadopoulos and by the Rector of the University of Thessaloniki, Prof. Ioannes Hatziotis.

Greetings from His All-holiness Patriarch Demetrios of Constantinople were delivered by H. E. Bartholomeos Metropolitan of Philadelphia, as follows:

"Most Reverend Panteleimon, Metropolitan of Tyrolae and Serention, most honorable Exarch of Thrace, beloved brother and co-celebrant in the Holy Spirit of our Humility, Chairman of the Organizing Committee of the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches grace be to your Holiness and peace from God.

With much joy we received and read your letter of 17 August past, inviting us, in your capacity as Chairman of the Organizing Committee, to send a message blessing the commencement of the work of the participants in the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Eastern

Churches, to take place from the 22nd to the 27th of September, in the historic city of Thessaloniki.

In reply, thanking your Holiness for the letter and the invitation, as well as for sending us the Program of the Congress, we congratulate you on the convocation of this Congress and on the choice of such timely and important themes as Mixed Marriages and Ecclesiastical Oikonomia. We send our Patriarchal blessing to all the participants in the meeting, wishing you a successful conclusion to your work, in fulfilment of the purpose for which you have gathered.

The grace and infinite mercy of God be with you all."

Afterwards, a letter of greetings from Rev. Ramon Torella, Vice-president of the Secretariat for the Promotion of Christian Unity of the Roman Catholic Church, was read by Rev. Dr. Emmanuel Lanne:

"Reconnaissant d'avoir été invité à envoyer un représentant au cinquième congrès international de la Société de droit canonique des Eglises orientales, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens se réjouit que cette Société continue son activité de manière féconde. Depuis sa création, elle a fait preuve d'une vitalité dont porte témoignage la publication "Kanon". La collaboration dans une commune recherche scientifique des spécialistes en droit canonique, provenant des diverses Eglises d'Orient, manifeste une ouverture exemplaire dans laquelle l'Eglise orthodoxe a eu dès l'origine un rôle de premier plan. Le fait que le cinquième congrès se réunisse à Thessalonique sur l'invitation de la faculté de théologie de l'université de cette ville montre, une fois de plus, l'intérêt très actif que les théologiens et les canonistes de l'Eglise orthodoxe de Grèce prennent aux travaux de cette Société et à l'esprit qui l'anime.

Les deux thèmes choisis pour le cinquième congrès, les mariages mixtes et l'économie-epikie, revêtent une importance particulière pour les relations concrètes entre les fidèles des Eglises d'Orient et d'Occident. En ce qui concerne le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, la commission préparatoire à ce dialogue avait exprimé le souhait que soient utilisés tous les travaux et recherches faits en commun à divers niveaux et dans divers milieux. Ce dialogue théologique a commencé l'an dernier et a entrepris l'étude d'un thème fondamental, celui de l'Eglise dans ses rapports avec les sacrements et avec le mystère de la sainte Trinité. De la vision commune qu'en dégageront les deux Eglises, dépendra la solution des problèmes pratiques posés tant par les mariages mixtes que par le rôle attribué à l'économie-épikie dans la vie chrétienne des catholiques et des orthodoxes. Aussi est-il permis d'espérer que les thèmes choisis par la Société internationale de droit canonique pour son cinquième congrès, pourront être, en son temps, une précieuse contribution au dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe.

C'est de tout coeur que le Secrétariat pour l'unité des chrétiens souhaite au cinquième congrès international de la Société de droit canonique des Eglises orientales le meilleur succès dans ses travaux et ses recherches."

His Eminence Barnabas, Metropolitan of Kitros and Katerine and Chairman of the Synodal Committee on Foreign Affairs of the Church of Greece, read a letter of greetings from His Beatitude Serapheim, Archbishop of Athens.

The main address of the evening was then delivered by His Eminence Prof. Panteleimon Rodopoulos, Chairman of the Organizing Committee, introducing the themes of the congress.

During the official opening, the Byzantine Choir "St. John of Damascus" of Thessaloniki and the Boys Choir of Holy Trinity Church, Thessaloniki, contributed performances of Byzantine hymns and traditional Greek folk songs.

At the conclusion of the session, the Most Reverend Panteleimon, Metropolitan of Thessaloniki, gave a reception in honour of the participants.

The work of the Congress continued the following days in the Law School of the University of Thessaloniki. On the 23rd of September, papers were read by Rev. Prof. Ivan Zuzek, Rome, "Oikonomia in the Present Consideration of the Papal Commission for the Oriental Churches" and by the Right Rev. Bishop Pierre L'Huilier, New York, "Oikonomia in the Tradition of the Orthodox Church"; in the evening, the paper of Rev. Prof. Charles Lefebvre, Rome, "The Theory of Epieikeia in the Latin Tradition", was read by Rev. Dr. Emmanuel Lanne since Rev. Prof. Lefebvre himself unfortunately could not be present.

On the 24th of September, papers were read by Prof. Spyridon Troianos, Athens, "Mixed Marriages according to the Holy Canons – the Orthodox Point of View", Prof. Awny Barsoum, Cairo, "Mixed Marriages according to the Law of the Coptic Church"; and by Prof. Pietro Tocanel, Rome, "Mixed Marriages – The Roman Catholic Law after Vatican II Considering the Drafts of the Papal Commissions." In the evening, the Rector of the University of Thessaloniki, Mr. Ioannes Hatziotis, hosted a reception in honour of the members of the Congress at the Electra Palace Hotel in Thessaloniki.

On Friday, the 25th of September Prof. Constantine Vavouskos, Thessaloniki, spoke on "Mixed Marriages in the Present Civil and Ecclesiastical Law of Greece", while Prof. Peter Landau, Regensburg, lectured on "Mixed Marriages in the Present, Kirchenordnungen". In the afternoon, the members of the Congress participated in an excursion to Dion, to visit the archaeological remains recently discovered there. They then proceeded on to Katerini, where a reception was given for them by His Eminence Metropolitan Barnabas of Kitros at the Ecclesiastical School located there.

On the 26th of September, Prof. Radko Poptodorov, Sofia, spoke on "The Orthodox Tradition and Practice on Oikonomia and Mixed Marriages in the Slavic Countries". The final paper was read by His Eminence the Metropolitan of Philadelphia Mgr. Bartholomeos Archondonis, Constantinople, "The Problem of Oikonomia Today". In the evening Great Vespers were celebrated in the historic Church of Vlatadon Monastery, followed by a reception at the Patriarchal Institute of Patristic Studies.

On Sunday morning, the 27th of September, the Divine Liturgy was celebrated in the Basilica of St. Demetrios, with His Eminence Bartholomeos, Metropolitan of Philadelphia, officiating. Immediately afterwards an excursion was sponsored to Kavala, where the members were hosted for a luncheon by His Eminence Procopios, Metropolitan of Philippi and Neapolis. Afterwards, a visit was made to the site of ancient Philippi, where the first Christian Church in Europe had been founded by St. Paul.

With the return to Thessaloniki that night, the Congress came to an end.

The Fifth General Assembly of the Society took place in the morning of Friday, September 25. Its validity according to Article 14 of the Statutes was confirmed by the President, as more than half the members were present.

During the Assembly, the following decisions were made:

- 1) A new Council of the Society was elected, consisting of Prof. Willibald Plöchl, President; Metropolitan Panteleimon Rodopoulos, Vice-President; and the following Councillors: Prof. Ivan Zuzek, Vartaped Dr. Mesrob Krikorian and Prof. Spyridon Troianos. Secretary and treasurer Dozent Richard Potz and Vice-Secretary Dr. Brigitte Schinkele were re-elected.
- 2) The next Congress is to be held in September, 1983, in Freiburg, Federal Republic of Germany, with the theme, "The Bishop and His Eparchy". Chairman of the Organizing Committee and as such, member of the Council, will be Prof. Carl Gerold Fürst.

Theodoros Yiangou
Thessaloniki

Empty Page

I. OIKONOMIA

Empty Page

INTRODUCTION TO THE TOPICS
OF THE FIFTH INTERNATIONAL CONGRESS OF THE SOCIETY
FOR THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES
I. OIKONOMIA

† PANTELEIMON RODOPOULOS

Thessaloniki

The two topics of the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, which begins today in the apostolic Church of Thessaloniki, with the blessing of His Holiness the Ecumenical Patriarch Demetrios, are 1) Oikonomia, that is leniency in the application of ecclesiastical law, or temporary divergence from the strictness of the law in a specific case for the greater benefit of those involved, and 2) Mixed Marriages*. Both topics are particularly interesting and very contemporary.

The Church, continuing the redemptive work of Christ in the world, following the Lord's command and that of his Apostles, enacts legislation. By her laws the Church assists the faithful and leads them to salvation. Nevertheless, she does not apply the law legalistically; "the sabbath was made for man, not man for the sabbath"¹.

...

According to Canon Law, oikonomia is the suspension, by the competent authorities of the Church, of the exact observance of the canons and ecclesiastical laws in specific cases, as a result of utmost *epieikeia*. Oikonomia can be applied to canons and ecclesiastical laws related to church government and discipline, but is in no way applied to dogma. The aim of the application of oikonomia is the salvation of the people involved. Athanasios the Great defines oikonomia as follows: "Sometimes a certain thing is not admissible in some detail, whereas at other appropriate times the very same thing is admissible and forgivable"².

Oikonomia is a Greek word derived from the verb *oikonomēin* (*οἶκον νέμειν*) and means:

- 1) the wise management of a household,
- 2) the administration of a city, and
- 3) the arrangement of certain material for a specific purpose, for example the wording of a poem or literary work³.

From these literal meanings of the word, three main metaphorical uses of the term are found in theological language:

- 1) The meaning of divine *oikonomia* as found in Holy Scripture and interpreted by the Fathers of the Church. It is the incarnation of God the

* See p. 87-91.

¹ Mark 2.27.

² Epistle to Amoun, PG 26, 1173.

³ H. Alivizatos, *Oikonomia According to the Canon Law of the Orthodox Church*, Athens 1949, p. 22.

Word, together with all Christ's redemptive work, which out of His infinite love God provided for the salvation of the human race. This divine *oikonomia* is continually being applied within the Church. Behind this is the idea of God's management of his household, which consists of his creatures and the whole world.

- 2) *Oikonomia* as the spiritual and moral guidance of the local church, as well as of the whole Church, through the right teaching of the word of truth⁴. Thus, the Apostles, their co-workers, and their successors, the bishops, are called "stewards" (*oikonomoi*) of the word and of the "mysteries"⁵.
- 3) *Oikonomia* as the regulating of the conditions of ecclesiastical life and order, and of the whole administration of the Church, according to the needs of the times. This regulating is achieved either by the exact observance of church law or even by temporary divergence from the law by using *epieikeia*. Thus, in one way or another the purpose of the Church, which is the salvation of mankind and the world, is accomplished⁶.

The term *oikonomia* used in the above meanings is found in the New Testament and in the Fathers and ecclesiastical writers. Even though the Fathers did not write any systematic work on the topic, they use the term most often in the sense of *epieikeia* and divergence from the exactness of the law.

All synods, both the Local and the Ecumenical ones, applied *oikonomia* on a broad scale. The Quinisext Ecumenical Synod, in its third canon dealing with the marriage of clergy, defines the meaning of *oikonomia* as follows: "Whereas they of the most holy Roman Church purpose to keep the rule of exact perfection, these who are under the authority of his royal city which is protected by heaven, keep that of loving kindness and consideration, thus blending both together in a fatherly and God-loving way, so that neither gentleness fall into licence, nor severity into harshness." The same Synod, in its twelfth canon, justifying the divergence from the earlier order regarding the marriage of bishops, adds the following: "Since, therefore, it is our particular care that all things tend to the good of the flock placed in our hands and committed to us, it has seemed good that henceforth nothing of the kind shall in any way occur. And we say this, not to abolish and overthrow what things were established of old by apostolic legislation, but as caring for the salvation of the people and their advance to better things, and lest the priestly state should suffer any reproach."

As it comes down from the writings of the Fathers, the Church always applied *oikonomia*, with the final aim being the salvation of the souls of the faithful. *Oikonomia* was applied whenever the conditions of the times did not allow the exact observance of ecclesiastical order. Thus, no restriction existed or exists in the application of *oikonomia*, with the necessary presupposition, however, that dogma is not harmed.

Ecclesiastical practice leads to the definition of two types of *oikonomia*: preventive and retroactive. Thus they are characterized by the time when they are applied. Preventive *oikonomia* is that which is applied preventi-

⁴ 2 Tim. 2.15, Eph. 1.9-14.

⁵ 1 Cor. 4.1; Titus 1.7; 1 Pet. 4.10.

⁶ *Alivizatos*, op. cit. (3), p. 22-23.

vely, with the intent of avoiding the violent overthrow or contempt of canonical ecclesiastical order, which would consequently create scandal. Retroactive oikonomia, on the other hand, is the application of oikonomia to past acts. Faced with an insuperable need created by events that have already taken place, the Church, using extreme *epieikeia*, invests uncanonical actions with validity. In this way the Church lifts the uncanonicity, removes scandal, restores peace to the souls of the Christian people, and brings about spiritual means of salvation to those outside ecclesiastical order. Both forms of oikonomia require the wise evaluation of the situation in order to avoid, as much as is possible, besides scandal, the setting of bad precedents, which would cause greater harm to the Church.

The reasons for which oikonomia is granted are:

- 1) The final purpose of the Church, which is also the reason for her existence, that is, the salvation of mankind. Christ „desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth“⁷.
- 2) Pastoral expediency. When the Church applies oikonomia in certain cases, she aims at the greater spiritual benefit of the people, thus avoiding the definite harm that would be caused by the exact and absolute observance of the law. However, oikonomia must be applied with prudence. Excessive use of oikonomia can possibly lead the Church into the unacceptable principle that “the end justifies the means”.
- 3) The removal and prevention of scandal. From the beginning, scandal was the greatest ecclesiastical problem which could overturn ecclesiastical order; “Woe to the world for temptations to sin! For it is necessary that temptations come, but woe to the man by whom the temptation comes!”⁸ Of course, discrimination between real and apparent scandals is necessary in order to avoid a greater scandal that might be caused by the inappropriate application of oikonomia. In this case, strict observance of the law is preferable. Such discrimination depends on the wisdom of those administering the Church⁹.

In the Western Church, the right of granting oikonomia is transmitted from the higher ecclesiastical authorities to the lower ones. Of course, the Pope has the absolute right of granting *dispensation*, which is not exactly the same as oikonomia.

In the East, the main authority of the Church that is entitled to grant oikonomia is the bishop. “But the bishops have the right, after considering the character of their repentance, to deal with them with loving kindness”¹⁰. The presbyter does not have the right to grant oikonomia on his own, except only in confession in the use of *epitimia*, and also in regard to the time and place of the communion of the sick¹¹.

The most serious issues which require the application of oikonomia are presented to the governing authority immediately over the bishops, that is, the synod, whether provincial, endemousa, or patriarchal. The synod

⁷ 1 Tim. 2.4. Cf. Matt. 18.11 ff.

⁸ Matt. 18.7.

⁹ *Alivizatos*, op. cit. (3), p. 62–63.

¹⁰ 5th canon of the Synod of Ancyra. Cf. 12th canon of First Ecumenical Synod, 16th canon of Fourth Ecumenical Synod, etc.

¹¹ 9th canon of Nikephoros the Confessor.

relies on the information and opinion of the local bishop. "It is therefore necessary to examine if the said custom of the ordination of priests was exercised and ever confirmed synodically and if so, let it be practised in this way from now on. If not, it is necessary for this great and holy synod to face this situation so that its belief be applied. That which is considered and determined synodically is more valid and more lucid than that determined by one person."

("Εξετασθῆναι τοίνυν χρεών, εἰ καὶ ἡ εἰρημένη συνήθεια τῆς χειροτονίας τῶν ἱερέων συνοδικῶς ἐγυμνάσθη καὶ ἐκυρώθη ποτέ κἀν μὲν γέγονε τοῦτο, κρατεῖτω καὶ εἰς τὸ ἐξῆς. Εἰ δὲ μή, ἀνάγκη τῇ ἱερᾷ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ τὰ περὶ ταύτης ἀνανεοθῆναι, ὥστε τὸ δόξαν ἐκείνη γενέσθαι. Τὰ συνοδικῶς γάρ σκεπτόμενα καὶ διαγιγνωσκόμενα τῶν κατὰ μόνας γνωματευομένων κρείττονά εἰσι καὶ ἐπιφανέστερα."¹²)

The Ecumenical Synod, which is the highest authority of the Church, has the right to apply *oikonomia* on its own, as well as to lighten or reverse a decision taken in exact observance of the law by a lower ecclesiastical authority¹³.

The results of the act canonically recognized by the application of *oikonomia* and by divergence from canonical order do not have validity outside the specific case to which *oikonomia* was applied. Consequently, the application of *oikonomia* in specific cases does not create a precedent or make a law.

In conclusion, we observe that the teaching of the Church on *oikonomia* is not defined. However, *oikonomia* is applied broadly as a way out of abnormal situations, which are created in certain cases by the application of exact observance of canonical order. By the application of *oikonomia*, disobedience to the ecclesiastical order is avoided. Moreover, the law is made in order to help man and not to enslave him. *Oikonomia* is in accordance with the teaching of Christ; the letter of the law kills, while the spirit of the law gives life. "The sabbath was made for man, not man for the sabbath"¹⁴. The ecclesiastical authorities who apply *oikonomia*, do so out of their priestly authority, judging the situation in a fatherly way and aiming at the spiritual welfare of the faithful. They act in the name of the Church.

The prudent application of *oikonomia* aims at the avoidance of scandal, which would be created either by excessive strictness and insistence on the exact observance of ecclesiastical law, or by excessive leniency which leads to indifference and contempt for ecclesiastical order.

¹² Response of John of Kitros (12th century) to Constantine Cabasilas, *Ralles-Potles*, 5, p. 403.

¹³ Socrates, *Ecclesiastical History*, 1.9, PG 67, 80 (First Ecumenical Synod; Third Ecumenical Synod; Epistle to the Synod in Pamphylia concerning Eustathios, *Ralles-Potles*, 2, p. 206 ff.).

¹⁴ Mark 2.27.

† PIERRE L'HUILLIER

New York

Il n'est pas douteux qu'il existe de nos jours un certain intérêt à propos de l'idée d'„Oikonomia“ au-delà même du cercle restreint des spécialistes du droit canonique, aussi bien en Orient qu'en Occident. Cette notion est parfois considérée comme essentielle pour la compréhension de la praxis de l'Eglise Orthodoxe. Toutefois, il apparaît que des clarifications s'imposent quant à la nature même de l'Economie et donc à son champ d'application. Des opinions divergentes ont été exprimées à ce sujet; elles ont d'ailleurs été répertoriées¹. Le consensus, en ce qui concerne la définition de l'Economie dans le domaine du droit canonique ne va guère au-delà de l'affirmation suivante: Le terme grec „Οικονομία“ employé avec une connotation canonique signifie une dérogation à la norme, ou plus précisément une attitude ecclésiastique impliquant la possibilité concrète d'appliquer une telle mesure. C'est dans les problèmes liés à la théologie sacramentaire que les différences d'appréciation paraissent être les plus sensibles. Schématisée à l'extrême, l'alternative se présente en ces termes: L'Economie possède-t-elle une réelle virtualité créatrice ou bien cette virtualité n'est-elle qu'une „sanatio in radice“? La doctrine orthodoxe est tout à fait nette quant au fait que l'Eglise est dispensatrice („ταμιούχος“) de la Grâce divine. Mais Elle l'est en tant que corps dont le Christ est le Chef. Cela veut dire que les membres de ce corps, assumant des responsabilités de direction n'ont évidemment pas le pouvoir de renverser l'ordre ecclésial.

Pour situer correctement ce que peut être l'application de l'Oikonomia, il est nécessaire d'avoir préalablement une idée précise de ce que sont les normes. Procéder autrement au plan méthodologique serait comme l'on dit en français „mettre la charrue avant les bœufs“. Mais, ce n'est point là une tâche aisée, car le droit canonique orthodoxe ne se présente pas sous forme d'un code comprenant des lois dont on est sûr que chacune est en vigueur et qui couvrirait l'ensemble des matières disciplinaires. C'est un corpus stratifié aux contours incertains. Beaucoup de canons ont été édictés en connexion avec des problèmes précis. Leur véritable signification ne peut souvent être détectée que dans la mesure où nous connaissons le contexte historique. L'Historien des institutions ecclésiastiques constate que certains canons ont été mésinterprétés moins d'un siècle après leur publication³. D'autre part, dans l'Orient byzantin au moyen âge, il y eut

¹ Fr. Thomson, *Economy, An examination of the various theories of Economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-orthodox sacraments*: JThS 16 (1965), p. 368-420.

² Eph., I, 22-23, Col., I, 18.

³ Ce fut le cas du canon 6 de Nicée, qui fut très tôt compris dans le sens d'un pouvoir supra métropolitain reconnu aux évêques de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche.

bien des controverses à propos de l'interprétation de tel ou tel canon⁴. Même des canons qui constituent indubitablement des lois permanentes – et, au demeurant, indiscutées – ne doivent être appliqués qu'en tenant compte d'autres déterminations canoniques plus explicites. Ainsi le canon 1 du recueil dit des „Saints-Apôtres“ doit être compris en tenant compte des canons 4 et 6 de Nicée, 19 d'Antioche, 12 de Laodicée et 2 de Constantinople.

En mentionnant ces difficultés dans la recherche des normes, nous n'entendons nullement prétendre qu'il s'agit d'obstacles insurmontables. Nous voulons mettre en garde contre une approche simpliste de la question.

Beaucoup de canons, avons-nous dit, sont des décisions adoptées en relation avec des problèmes concrets qui se présentaient. Mais ces décisions étaient prises en référence avec un système de critères. C'est en ce sens que les Pères du premier concile œcuménique parlent du „κανὼν ἐκκλησιαστικός“ ou simplement du „κανὼν“⁵. Il s'agit de la norme ecclésiastique transmise par la tradition et non d'une règle de droit écrit, lequel au temps de Nicée venait juste de naître. Parlant de Denys, évêque d'Alexandrie au milieu du troisième siècle (265/65), Saint Basile le qualifie de „κανονικός“, c'est à dire „versé dans la connaissance des canons“⁶. Il était bien clair dans la pensée de l'évêque de Césarée s'exprimant à propos d'un saint personnage du troisième siècle que la connaissance des canons ne pouvait d'aucune manière se rapporter à des prescriptions de droit écrit.

Ici il convient de rappeler que dans l'Eglise ancienne, existait profondément ancrée dans les esprits la conviction que sinon dans leurs détails, du moins dans leurs lignes générales, les règles déterminant la vie et l'organisation de l'Eglise remontaient aux origines du Christianisme. C'est pourquoi tous les écrits liturgico-disciplinaires des premiers siècles se présentent comme „apostoliques“. La forme la plus courante est la pseudépi-graphie: Didaché des douze Apôtres; Didascalie des Apôtres; Canons ecclésiastiques des Saints-Apôtres; Constitutions Apostoliques; Les 85 Canons des Saints-Apôtres⁷. Il est encore plus significatif d'observer que la „Tradition Apostolique“ compilée au début du troisième siècle n'utilise pas la fiction d'une rédaction par les Apôtres eux-mêmes. L'auteur, probablement Hippolyte de Rome, a le sentiment d'exprimer dans son œuvre la tradition primitive de l'Eglise dans le domaine liturgico-disciplinaire⁸. Quant apparut, au quatrième siècle un droit écrit autoritatif, sous forme de stipulations synodales, les Pères qui édictèrent ces règles n'avaient nullement conscience de créer un „jus novum“ se substituant au droit coutumier antérieur. Ce qu'ils entendaient faire c'était rappeler les normes ecclésiastiques là où des déviations s'étaient introduites⁹, consacrer des anciennes

⁴ Voir à ce propos les textes édités et commentés par J. Darrouzès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966. Relevons aussi le fait qu'assez fréquemment les interprétations d'Aristène, de Zonaras et de Balsamon sont discordantes.

⁵ Can. 1, 2, 5, 9, 10, 15, 16, 18 Cf can. 13 „... ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος“. Pour désigner une décision synodale, les Pères de Nicée utilisent le terme „ῥος“; voir can. 15, 17, 19.

⁶ Can. 1, Extrait de la lettre 188 (A Amphiloque d'Iconium).

⁷ Au sujet de ces œuvres pseudépi-graphiques, voir W. Pöchl, Geschichte des Kirchenrechts, I, 2^{ème} edit. Vienne – Munich 1960, p. 106–111.

⁸ Voir l'édition de B. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Münster 1963.

⁹ Concile d'Arles en 314, can. 16 (15). Nicée, can. 2, 3, 9, 10, 15, 16, 18.

coutumes¹⁰ ou encore préciser le fonctionnement d'institutions existantes¹¹. Les stipulations adoptées pour répondre à des problèmes concrets impliquant l'ecclésiologie et la théologie sacramentaire supposent de la part des Pères de Nicée des positions de principe aisément discernables. Ainsi, les Novatianistes sont admis dans l'Eglise sans être soumis à la rebaptisation alors que cela est exigé pour la réception des Paulianistes¹². Or, on sait que ces derniers usaient pour le baptême d'un rite correct mais leur doctrine trinitaire était gravement déficiente, ce qui n'était nullement le cas des Novatianistes, comme l'atteste clairement Socrate dans son *Histoire ecclésiastique*¹³. D'autre part, les stipulations des Pères de Nicée à propos de l'intégration du clergé novatianiste contiennent une disposition visant à protéger l'unicité de la juridiction épiscopale au plan local¹⁴. Dans la grave controverse, qui avait secoué l'Eglise, au siècle précédent à propos de la rebaptisation des dissidents, les divergences s'étaient situées au plan des normes, à savoir le lien entre l'Eglise et l'initiation chrétienne, ainsi que sur la valeur des coutumes. Saint Cyprien avait la conviction que rebaptiser les hérétiques et les schismatiques c'était garder *„veritatem et firmitatem catholicae regulae"*¹⁵, tandis que le pape défendait la position contraire en s'appuyant sur l'adage: *„... nihil innovetur nisi quod traditum est"*¹⁶. On ne trouve nulle trace chez Saint Cyprien de l'idée comme quoi, en la matière l'utilitas Ecclesiae pourrait conduire à admettre des exceptions. Notons que s'il y avait un complet désaccord sur ce que devait être en l'occurrence la norme, tous agréaient quant à l'existence d'une norme qui ne souffrait pas de dérogations.

Le concile d'Arles en 314 adopta une position plus nuancée: Il désapprouve la rebaptisation générale des dissidents mais il ne s'aligne pas pour autant sur la position qui semble avoir été celle du Pape Etienne, une soixantaine d'années auparavant: Les hérétiques soutenant une doctrine erronée sur la Trinité divine doivent être baptisés¹⁷. Comme nous l'avons vu, les Pères du premier concile œcuménique, sans traiter la question ex professo se situèrent dans la même optique. Les décisions adoptées ou confirmées par les conciles œcuméniques subséquents montrent le même

¹⁰ Can. 6 et 7; can. 13.

¹¹ Nicée, can. 4, 5, 6, i. f.

¹² Ibid., can. 8 et 19.

¹³ HE IV, 9 et V, 10.

Le pape Innocent I^{er} écrivait ceci aux évêques de Macédoine, en 414: „Une raison évidente explique pourquoi il a été fait une distinction entre ces deux hérésies: les Paulianistes ne baptisent pas du tout en nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, tandis que les Novatianistes baptisent selon ces mêmes noms redoutables et vénérables..." (Epist. XVII, PL 20, col. 533 B). Lorsque ce pontife affirme à propos des Paulianistes „minime baptizant", il ne réfère pas à la conformité extérieure du rite baptismal avec celui de l'Eglise, mais au fait que ce baptême ne traduisait pas la foi de l'Eglise en la Sainte Trinité. Bien qu'il ne soit pas facile de reconstituer avec précision la doctrine de Paul de Samosate, il est hors de doute que lui-même et ses sectateurs professaient une théologie de type unitarien. Voir J. Quasten, *Patrology*, vol. II, Utrecht-Anvers 1953, p. 140-142.

¹⁴ CSEL (G. Hartel) 3, 2, p. 766.

¹⁵ Ibid. p. 799.

¹⁶ Voir sur cette controverse baptismale au troisième siècle M. Sage, *Cyprian (Patristic Monograph series, no 1, Cambridge, Mass. 1975, p. 295-335)*.

¹⁷ Can. 9 [8]. A remarquer l'expression „hanc trinitatem", c'est à dire la Trinité selon la doctrine professée par l'Eglise.

souci de distinguer les dissidents par catégories quant aux modes de réception dans l'Eglise¹⁸. Ainsi dans le Christianisme ancien y-a-il eu toujours une nette conscience des impératifs constants concernant la discipline ecclésiastique. A mesure que se développait le droit écrit, il est certain qu'il y eut une certaine tendance à considérer celui-ci comme source directe des normes et non pas seulement comme leur expression. A cet égard l'évolution sémantique du terme „canon” est frappante. Du sens de norme de la praxis ecclésiastique, on passe insensiblement vers la fin du quatrième siècle au sens de règle du droit écrit¹⁹. Dans le cadre de cette évolution des connotations nouvelles s'esquisseront pour certains termes.

L'idée d'Acribie appliqué au droit canonique tend alors à prendre un sens technique. A vrai dire cette fixation sémantique allait de soi, à proprement parler, il ne s'agit pas d'une véritable évolution dans la signification, mais plutôt d'une spécialisation. „Ἀκριβεία” a toujours signifié en grec Précision, Exacte Observance. Déjà Isocrate parle d'„Ἀκριβεία νόμων”²⁰. Dans le livre des Actes, Saint Paul déclare qu'il avait été éduqué dans la stricte observance („κατὰ ἀκριβειαν”) de la Loi des Pères²¹.

Dans la toute première phase de droit écrit, celle de son émergence, l'acribie indique seulement une attitude sévère qui ne s'identifie pas nécessairement avec la norme ecclésiastique. Ainsi, les Pères du concile d'Ancyre en 314 blâment ceux qui ont agi „avec un excès de sévérité (περισσότερας ἀκριβείας ἔνεκεν) ou par ignorance”²². Expliquant leur attitude de relative indulgence vis-à-vis de Mélitios, les Pères de Nicée font remarquer que selon la raison stricte („κατὰ γὰρ τὸν ἀκριβῆ λόγον”) celui-ci ne méritait aucune indulgence²³. Chez Saint Basile, le terme „κανών” désigne toute règle clairement établie et reçue dans l'Eglise. L'Acribie est la stricte observance de telles règles²⁴. Evidemment, il est possible de trouver dans la littérature canonique de ce temps-là le substantif „ἀκριβεία” et les autres mots de même racine avec le sens banal d'examen minutieux: Dans la préface à la première série de réponses à Amphiloque, Basile parle du soucis de l'exactitude („ἡ περὶ τὸ ἀκριβὲς μέριμνα”) qu'il a recherché. Quelques lignes plus bas il déclare avoir dû examiner les questions posées avec minutie („ἐπισκέφασθαι ἀκριβῶς”)²⁵. De la même manière, Saint Grégoire de Nysse,

¹⁸ Constantinople, can. 7 (inauthentique mais accepté ultérieurement); In Trullo, can. 95 (repreant littéralement l'ordonnance précédente et la complétant); Laodicee can. 7 et 8; Registri ecclesiae Carthaginensis Excerpta, can. 57.

¹⁹ Nous lisons dans l'adresse des Pères du concil constantinopolitain de 381 à l'empereur Théodose: „... ὑπὲρ τῆς εὐταξίας τῶν ἐκκλησιῶν ὄντων κανόνας ὥρpicamev”, syntagma XIV Titulorum, édit de V. N. Benešević, Saint-Petersbourg 1906, p. 95. Sur l'origine et l'évolution du terme, voir L. Wenger, Canon in den Römischen Rechtsquellen und in den Papyri, Vienne-Leipzig 1942.

²⁰ VII, 40, Art. „ἀκριβάζω”. Greek-English Lexicon, édit. Lidell-Scott-Jones, Oxford 1940, p. 55. Voir Art. „Ἀκριβεία”; Lampe, Patristic Greek Lexicon, p. 64: „scrupulousness”, „exact conformity”.

²¹ XXII, 3; cf. ibid., XXVI, 5.

²² Can. 3.

²³ Théodore, HE, I, 9, GCS, p. 34.

²⁴ Can. 3 et 89.

²⁵ Variante du premier texte „ἡ περὶ τὸ ἀποκρίνεσθαι μέριμνα”. La leçon que nous avons retenue est solidement attestée dans la tradition manuscrite. C'est celle qui a été retenue par l'éditeur des lettres de Saint Basile dans la collection „Les Belles-Lettres”, vol. II, p. 121. Pour l'appareil critique voir V. N. Benešević, op. cit. (19), p. 460, et P. P. Joannou, Discipline générale antique, Fonti, fasc. IX, t. II, Rome 1963.

traitant de certains pécheurs écrit qu'on doit les interroger avec soin („δι' ἀκριβείας")²⁶. Il est clair pour Saint Basile que lorsqu'il existe un canon, c'est à dire une règle ecclésiale bien définie et acceptée, il faut s'y soumettre exactement. Il emploie l'expression très forte: „δουλεύειν ἀκριβείᾳ κανόνων"²⁷. L'auteur inconnu du canon 47 attribué à Saint Basile souhaite qu'un grand concile se réunisse pour fixer la norme („τὸν κανόνα"), vu les divergences de pratiques dans l'Eglise à propos de la rebaptisation²⁸.

A côté des règles bien définies, il y a le domaine quelque peu fluide des coutumes. Aussi un évêque consciencieux doit savoir ce qui relève de l'Acribie et ce qui relève de la coutume: „... τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συνήθειας"²⁹. Il est incontestable que pour Saint Basile, les „Canons" sont intrinsèquement justes. Ils reflètent à travers la décision ecclésiale la volonté divine; c'est pourquoi leur exacte observance s'impose. Ce n'est point là une idée originale de l'évêque de Césarée. Cette conception était celle de toute l'Eglise à cette époque³⁰. La coutume n'est pas revêtue de la même autorité absolue. Saint Basile, par exemple, l'admet mais il insinue occasionnellement qu'elle n'est pas nécessairement dans la logique évangélique. Ainsi, il considère qu'il aurait normal qu'hommes et femmes soient traités de la même manière vis-à-vis du divorce³¹. Néanmoins, en l'absence d'un „canon", la coutume sert de référence utile dans la praxis ecclésiastique³². Lorsqu'elle est fondée à la fois sur la raison et une sainte tradition, elle peut être considérée comme une vraie loi valable partout³³. Dans l'ancienne littérature canonique les termes „συνήθεια", „ἔθος" se rapportent le plus souvent à des coutumes légitimes qui doivent donc être maintenues. Tel est le sens dans les canons 6, 7, 18 de Nicée et 2 de Constantinople; cependant les précisions apportées dans ces textes montrent bien que les termes employées avaient en eux mêmes une signification neutre³⁴. Mais il y a aussi de mauvais usages qui doivent être extirpés³⁵.

Les prescriptions du droit ecclésiastique, dans la première phase de son élaboration, n'ignoraient pas la possibilité d'un adoucissement des normes pénitentielles en faveur de certaines catégories de pécheurs manifestant un sincère repentir. L'orientation générale de la discipline ecclésiastique au quatrième siècle consistait à rejeter le laxisme, ou ce que l'on considérait alors comme tel, tout en évitant un rigorisme impitoyable. Les canons qui envisagent l'éventuelle levée anticipée des épitimies reconnaissent la compétence des évêques locaux en la matière³⁶. Evoquant la pleine réinte-

²⁶ Can. 3 (Extrait d'une lettre à Létôios).

²⁷ Can. 1.

²⁸ Can. 47.

²⁹ Can. 3, i. f. Cette expression est reprise, avec référence à saint Basile dans le canon 102 i. f. du concile in Trullo.

³⁰ Voir R. Sohm, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, p. 450-451. Voir aussi Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I, Paris 1960, p. 157-158.

³¹ Can. 9.

³² Can. 4; cf. can. 1.

³³ Can. 87 (Lettre à Diodore de Tarse).

³⁴ Nicée, can. 6: „Τὰ ἀρχαῖα ἔδν"; can. 7: „Συνήθεια ... καὶ παράδοσις ἀρχαία"; can. 18: „οὔτε ὁ κανὼν, οὔτε ἡ συνήθεια. Constantinople, can. 2 i. f.: „κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν παρὰ τῶν πατέρων" (variantes „... ἐπὶ τῶν πατέρων συνήθειαν" et „τὴν ... συνήθειαν τῶν πατέρων).

³⁵ Nicée, can. 15: „τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὐρεθειαν"; Sardique, can. 1: „ἡ φαύλη συνήθεια"; „mala consuetudo".

³⁶ E. g. Ancyre, can. 5, 16, 21; Néocésarée, can. 2, Nicée, can. 12.

gration dans la communauté ecclésiale, après un temps de pénitence, des chrétiens ayant activement participé à une fête païenne, les Pères du concile d'Ancyre précisent: «Quant à savoir s'il faut les admettre à l'oblation, c'est à chaque évêque qu'il revient d'éprouver et d'examiner la vie de chacun»³⁷. Une marge de liberté est aussi accordée aux évêques locaux à propos du statut des clercs dissidents après leur intégration dans l'Eglise catholique³⁸. Toutefois, il ne faudrait pas se faire une idée exagérée de la liberté dont jouissaient les évêques. D'une part ils étaient tenus de suivre les coutumes de leur propre Eglise locale et ils se trouvaient de plus en plus liés par les décisions des synodes provinciaux ainsi que des conciles régionaux ou généraux. D'autre part, dans l'esprit d'un droit conçu comme exprimant la volonté divine, le non-respect des normes essentielles était ressenti comme une forme de sacrilège. L'indulgence et la compassion s'arrêtent inexorablement à ce seuil. D'ailleurs toujours dans cette conception, franchir cette limite serait accomplir une «*πράξις ἄκυρος*» (actus irritus). Par exemple, le concile d'Ancyre, traitant du cas des prêtres qui pendant la persécution avaient eu un moment de faiblesse mais s'étaient promptement repris, décrète qu'ils jouiront de l'honneur de siéger avec les autres prêtres, mais ne pourront plus désormais ni offrir l'eucharistie, ni prêcher, ni remplir aucune fonction proprement sacerdotale³⁹. L'idée sous-jacente était que par leur apostasie, même moralement rachetée par leur courageuse attitude ultérieure, ils avaient perdu la grâce sacerdotale. Un autre exemple de l'arrêt de la condescendance au seuil du domaine purement sacramentel nous est donné par une réponse de Basile à Amphiloque. Il nous paraît utile de la citer intégralement ad litteram: «A l'égard du prêtre engagé sans le savoir dans un mariage illicite, j'ai décidé ce qu'il fallait faire: il aura sa part du siège (presbytéral) mais il s'abstiendra de toute autre fonction, le pardon suffit pour un tel homme. En bénir un autre quand on a à soigner ses propres blessures, est une inconséquence, car la bénédiction est la communication de la sanctification. Or celui qui ne possède pas cette dernière, parce qu'il a péché par ignorance, comment la communiquerait-il à autrui? Qu'il ne bénisse donc ni en public ni en privé, ni ne distribue à d'autres le corps du Christ; qu'il n'accomplisse nulle autre fonction liturgique, mais qu'il se contente de la preséance et qu'il supplie avec des larmes le Seigneur de lui pardonner l'iniquité commise par ignorance»⁴⁰. Il ne s'agit pas là d'une opinion personnelle de saint Basile ou même de vues d'un milieu ecclésiastique restreint. Cette règle fut reprise mot-à-mot trois siècles plus tard par les Pères du concile in Trullo, qui y ajoutèrent seulement une précision juridique ainsi conçue: «Il est évident que ce mariage illicite sera dissous et l'homme n'aura aucun rapport avec celle à cause de laquelle il a été privé du ministère sacré»⁴¹.

Commentant le texte de saint Basile, Balsamon fait remarquer qu'en l'occurrence l'attitude miséricordieuse de l'Eglise – le terme exact employé est «pardon» (Συγγνώμη) – consiste dans le fait qu'un tel prêtre a la permis-

³⁷ Can. 7 i. f.

³⁸ Nicée, can. 8 et 19.

³⁹ Ancyre, can. 1.

⁴⁰ Can. 27; cf. Néocésarée, can. 9.

⁴¹ Can. 26.

sion de siéger avec les autres prêtres et que, d'autre part, il ne reçoit pas la sanction spécifiquement prévue pour les mariages illicites⁴². On pourrait objecter que de toute façon, l'exclusion du ministère sacerdotal constitue en soi une punition déjà sévère pour une faute involontaire. Par ailleurs un adage normatif du droit canonique est de ne pas imposer deux peines pour un même délit⁴³. Mais ce serait s'égarer que de raisonner de cette manière, car ici la déposition n'est pas regardée comme une peine afflictive, elle n'est que la constatation d'une incapacité résultant de l'absence de la grâce sacerdotale. Nous sommes ici fort loin de la doctrine scolastique du „ex opere operato". On trouve jusqu'à maintenant un écho significatif de la tradition sacramentelle ancienne dans cette affirmation de l'évêque durant l'ordination diaconale: „ce n'est pas en effet, par l'imposition de nos mains mais par la visite (ἐν τῇ ἐπισκοπῇ) de tes riches miséricordes qu'est donnée la grâce à ceux qui sont dignes de Toi"⁴⁴. C'est dans cette optique que doivent être compris les canons 9 et 10 de Nicée ainsi que d'autres canons similaires se rapportant à l'irrégularité de l'exercice du sacerdoce⁴⁵. Dans les questions concernant les affaires ecclésiastiques (les „οἰκονομίαι ἐκκλησιαστικάι", comme l'on disait alors⁴⁶), la prise en considération de situations exceptionnelles pouvait justifier une certaine flexibilité, mais cela ne devait jamais affecter les principes fondamentaux de l'ordonnance ecclésiastique. Mentionnons par exemple le canon 18 d'Antioche qui se préoccupe du statut des évêques qui pour une raison valable ne peuvent se rendre dans leur circonscription: Ils conservent leur dignité et les honneurs qui y sont attachés mais ne doivent pas s'immiscer dans les affaires des Eglises sur le territoire desquelles ils se trouvent provisoirement. Par ailleurs, l'interprétation de certains faits dans le sens d'une dérogation à la norme suppose un examen attentif. Il faut s'assurer de la manière dont telle ou telle règle était comprise: Ainsi la position de saint Basile, gardien vigilant de la discipline nicéenne⁴⁷, vis-à-vis du transfert de l'évêque Euphronios. Nous aurons à revenir sur cette affaire où sont impliqués le terme et la notion d'„Oikonomia" chez l'évêque de Césarée⁴⁸. Il est clair que dans la conception du droit de l'Eglise ancienne, les exceptions à la norme n'étaient considérées comme acceptables que si elles reflétaient la volonté divine en certaines circonstances. Par exemple, le canon 80 des Saints Apôtres interdit la promotion d'un néophyte à l'épiscopat, mais le correctif suivant est introduit: „... à moins que cela n'arrive par une grâce divine". On peut évoquer à cet égard les cas célèbres d'Ambroise de Milan et de Nectaire de Constantinople. C'est dans un semblable cadre de pensée que se comprend une opinion exprimée par Timothée, évêque d'Alexandrie (380-395), lequel jouissait d'une grande réputation en matière canonique. La question posée était la suivante: „Si un catéchumène, enfant d'environ sept ans, ou bien un

⁴² Rhallis et Potlis, t. 4, p. 183.

⁴³ „Οὐκ ἐκδικήσεις δις ἐν τῷ αὐτῷ"; Can. 25 des Saints Apôtres; Saint Basile, can. 3. Cela est tiré de Nahum, I, 9, selon la version des septante.

⁴⁴ *Goar*, Euchologion sive Rituale Graecorum, Venise 1730, loc. cit. p. 209.

⁴⁵ E. g. Canons 25 et 61 des Saints Apôtres; Néocésarée, can. 1, 9, 10; Théophile, can. 3, 5, 6; Basile, can. 3, 70.

⁴⁶ Voir e. g. Constantinople, can. 2.

⁴⁷ Voir e. g. can. 88 (lettre au prêtre Grégoire).

⁴⁸ Lettre 227, PG, 32, col. 852-856.

adulte, assiste fortunément à l'offrande eucharistique qui a lieu quelque part, et sans s'en rendre compte y communie, que doit-on faire de lui?" La réponse est catégorique: Il doit être baptisé, car c'est par Dieu qu'il a été appelé⁴⁹. On notera que ce signe de l'appel divin et la réception de l'eucharistie n'entraîne nullement une dispense d'un baptême en bonne et due forme. Nous ne trouvons nulle trace dans les dossiers canoniques de l'Eglise d'actes dispensatoires remplaçant les sacrements. Tout au contraire, le canon 72 de Carthage repris dans le canon 84 du concile in Trullo prescrit de baptiser les enfants s'il n'y a pas certitude absolue concernant un baptême antérieur. La non-réitération du baptême de plusieurs catégories de dissidents, lors de leur entrée dans l'Eglise catholique dépend de données objectives, lesquelles permettent ou non de pratiquer une "sanatio in radice".

Quelques formules utilisées par Saint Basile dans ses réponses à Amphiloque sont parfois mesinterprétées. Il est vrai qu'en l'occurrence le libellé n'est pas simple. Cela provient en premier lieu du fait que nous n'avons pas le texte des questions posées par l'évêque d'Iconium; c'est pourquoi certaines allusions figurant dans les réponses ne nous sont pas claires. D'autre part, là où Basile se réfère à Cyprien et à Firmilien, il semble bien qu'il mentionne leur opinion plutôt que la sienne propre⁵⁰. Il est indéniable que la position rigoriste lui paraît digne de considération. N'oublions pas son profond respect, en matière disciplinaire, pour le "mos maiorum" au plan des Eglises locales; or Firmilien avait été son lointain prédécesseur sur le siège de Césarée. Néanmoins la pensée basilienne ne se situe pas dans la ligne des idées cyprianiques. Saint Basile établit des distinctions entre les différentes catégories de dissidents et en tire des conséquences pratiques quant à la manière dont on doit les recevoir dans l'Eglise⁵¹. Pour Saint Cyprien et ceux qui partageaient ses vues, la distinction entre hérétiques et schismatiques ne tiraient pas à conséquence: "dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis et iuris"⁵². Puisqu'il y a nullité absolue, en d'autres termes inexistence, aucune validation n'est concevable. De la prémisse du raisonnement découlait inéluctablement la conclusion.

Pour Saint Basile, en revanche, il y avait une grande différence entre hérétiques et schismatiques. Les premiers sont complètement séparés de l'Eglise parce qu'ils sont étrangers à sa foi tandis que les seconds demeurent d'une certaine façon rattachés à l'Eglise⁵³. Selon Saint Basile la Tradition rejette absolument le baptême conféré par les hérétiques ("παντελώς ἀδειῆσαι"), le baptême des schismatiques est accepté ("παραδέξασθαι"). La position de principe était claire mais les difficultés apparaissaient quand il fallait l'appliquer à certains groupes. Les appréciations variaient selon les lieux ou plus exactement selon les régions⁵⁴.

⁴⁹ Question n° I, Benešević, op. cit. (19), p. 541.

⁵⁰ Partie du canon 1, commençant par les mots: "πλὴν ἅλλ' ἔδοξε τοῖς ἀρχαίοις..."; jusqu'à "... τὸ ἀληθινὸν βαπτισματὶ τῷ τῆς Ἐκκλησίας ἀνακαθάρσεσθαι".

⁵¹ Voir can. 1 et 47.

⁵² Ep. LXIX, I, édit Hartel, loc. cit. (14), p. 749.

⁵³ Can. 1.

⁵⁴ Can. 47 e. f.

Il ressort des données historico-canoniques que la position de principe exprimée par Saint Basile a été très largement acceptée en Orient. D'ailleurs, lui-même affirmait à ce propos suivre la Tradition ecclésiastique. Toutefois sa terminologie relative aux différentes catégories de dissidence (Hérésies, Schismes proprement dits et Parasynagogues) ne se retrouve pas dans l'ensemble des documents canoniques. Ainsi les Pères du concile constantinopolitain de 382 vont-ils jusqu'à déclarer officiellement: «Nous appelons hérétiques ceux qui ont été exclus déjà depuis longtemps de l'Eglise et ceux qui après cela ont été anathématisés par nous, de même que ceux qui affectent de professer une foi saine mais se sont séparés des évêques en communion avec nous et tiennent des assemblées séparées»⁵⁵.

Très peu marquée durant toute l'époque byzantine, la tendance à considérer de la même manière tous les hétérodoxes apparaîtra ultérieurement comme un phénomène sporadique pour devenir au dix-huitième siècle la norme dans l'Orient grec⁵⁶. Au plan de la praxis, on interpréta l'«Akribieia» comme impliquant la réitération de tout acte sacramentel accompli hors de l'Eglise orthodoxe. En même temps on laissait la porte entrouverte à une attitude plus souple par application possible de l'«oikonomia». Cette compréhension de l'Acribie et de l'Economie a été largement popularisée par le succès du Pidalion⁵⁷. Précisons néanmoins que Saint Nicodème l'Hagiorite était loin de partager les opinions de certains de nos contemporains quant aux possibilités quasi-illimitées d'application de l'Economie. Il fait remarquer à ce propos: «Ἐκεῖ μέτρα καὶ ὅρια, καὶ δὲν εἶναι παντοτινὰ»⁵⁸.

Arrivé à ce point de notre exposé, un bref aperçu sur l'histoire du terme grec «οἰκονομία», spécialement en relation avec son emploi en droit canonique s'impose. A juste titre, les spécialistes de la linguistique mettent en garde les chercheurs contre la surévaluation de l'apport fourni par l'étymologie⁵⁹. Pourtant, en l'occurrence, cet élément ne saurait être négligé. Le mot lui-même désigne la fonction de l'«οἰκονόμος», donc l'administration des affaires d'une maison. «οἰκονόμος» vient du verbe «οἰκονομέω-ω», lui-même formé à partir du substantif «οἶκος» et du verbe «νέμω». Le sens propre du terme «οἰκονομία» subsiste dans la langue hellénistique et notamment néo-testamentaire. Ainsi lisons-nous dans une parabole de Jésus citée par Saint Luc: «ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου»⁶⁰. L'Apôtre Paul l'utilise au sens figuré pour indiquer la charge de l'annonce de l'évangile que le Seigneur lui a confié. Déjà en grec classique, on trouve le sens dérivé de «plan», de «disposition», d'où l'application faite dans le corpus paulinien au plan de Dieu pour le salut de l'Humanité⁶². On ne sera pas,

⁵⁵ Can. 6 du deuxième concile œcuménique dans les collections orientales. En fait il s'agit d'une décision prise au concile de Constantinople en 382. Cette définition apparaît singulièrement dure si ses auteurs avaient en vue le groupe minoritaire antiochien de Paulin, reconnu par Rome et par les Occidentaux. Voir E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, Tübingen 1930, p. 240-241.

⁵⁶ Voir notre article, *The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norms*, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 24, no 2, 1980, p. 75-82.

⁵⁷ Voir dans la ré-édition de 1957, p. 53-54.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 782.

⁵⁹ Voir e. g. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.

⁶⁰ Lc., XVI, 2.

⁶¹ 1 Cor., IX, 17; cf. *ibid.*, IV, 1-2.

⁶² Eph., I, 10 et III, 2; col., I, 25; Tim. I, 14.

par conséquent, surpris de rencontrer souvent ce terme dans les textes liturgiques⁶³. Quand, à l'époque byzantine, le mot „Oikonomia“ sera usité dans un contexte canonique pour désigner une attitude de flexibilité, la connotation théologique n'est pas absente. La condescendance des autorités ecclésiastiques compétentes est justifiée implicitement, voire explicitement comme reflétant la clémence divine⁶⁴. On doit d'abord observer que le terme „oikonomia“ indiquant un infléchissement du droit strict est absent de la plus ancienne littérature canonique. Les Pères des synodes d'Ancyre et de Néocésarée, en référence à un adoucissement des règles pénitentielles emploient le terme „Φιλανθρωπία“ ou des mots de la même racine⁶⁵.

La mitigation des sanctions canoniques, la levée éventuellement anticipée des épitimies ou encore les mesures constituant une exception à la norme en raison des circonstances sont le plus souvent décrites sans être qualifiées par un vocable particulier. Ainsi par exemple le canon 12 de Néocésarée stipule: „Celui qui a été baptisé pendant une maladie ne peut accéder à la prêtrise, car sa profession de foi ne résulte pas d'une volonté délibérée mais de la nécessité, à moins qu'aussitôt après, il montre son zèle et sa foi, et qu'il y ait un manque de candidats (διὰ σιάνιν ἀνθρώπων)“⁶⁶.

Les mêmes constatations peuvent être faites très exactement à la lecture des canons édictés par le concile de Nicée. On y trouve pour la levée éventuellement anticipée des épitimies des termes de la racine „Φιλανθρωπία“⁶⁷. Les mesures plutôt conciliantes à l'égard des Novatianistes et des Paulianistes sont décrites sans être qualifiées par des vocables particuliers⁶⁸. La décision concernant Mélitios est dite avoir été inspirée par un esprit d'humanité („φιλανθρωπότερον κινήσεως τῆς Συνόδου“)⁶⁹.

Le verbe „οικονομεῖν“ ainsi que les substantifs „οικονόμος“ et „οικονομία“ se trouvent assez fréquemment dans la littérature canonique du quatrième siècle, mais leur sens reste très près de la signification première ou de ses dérivations sémantiques immédiates. Si le substantif concret „économiste“ n'est guère utilisé pour l'évêque dans les textes canoniques, cela s'explique par le désir d'éviter une confusion. En effet, très tôt, il parut bon que l'évêque soit assisté dans la gestion des biens du diocèse par un clerc ayant le titre d'économiste⁷⁰. En revanche le participe verbal substantivé est usité

⁶³ E. g. dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome: „ὅς ἐλθὼν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας...“. Cf. dans la liturgie de saint Basile: „... οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν ἐκ παλὶ γγενεσίας σωτηρίαν“.

⁶⁴ Voir e. g. ce qu'écrivait le patriarche Nicolas au début du dixième siècle: „οἰκονομία ἐστὶ μίμνησις τῆς θείας φιλανθρωπίας“. Epist. XXXII, PG 111, col. 213A. Un peu plus haut, il la définit comme étant une „σωτηριώδης... συγκατάβασις“; col. 212 D.

⁶⁵ Ancyre, can. 5, 16, 21, Néocésarée, can. 2.

⁶⁶ Les commentateurs byzantins soulignent que le manque de candidats n'est pas une condition suffisante; le zèle et la foi sont absolument nécessaires: Voir *Rhallis et Potlis*, III, p. 88-90. Cela est en pleine conformité avec le texte même du canon; c'est pourquoi la traduction française que l'on trouve dans les „Fonti“, fasc. IX, t. I, 2, p. 81: „ou le manque de candidats“ trahit complètement la pensée du législateur.

⁶⁷ Can. 5, 11, 12.

⁶⁸ Can. 8 et 19.

⁶⁹ Cf. supra note 23.

⁷⁰ Théophile d'Alexandrie, can. 10. Toutefois la fonction et peut-être le titre remontent plus haut dans le temps: Voir can. 7 et 8 du concile tenu à Gangres probablement en 343. A noter que nous avons relevé l'emploi du terme d'„οικονόμος“ pour désigner très certainement l'évêque dans le canon 7 du saint Grégoire de Nysse.

pour désigner les évêques. Ainsi le concile constantinopolitain de 382 parle de ceux qui élèvent des accusations „κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας”⁷¹. Le verbe lui-même est normalement utilisé pour indiquer l'exercice de la fonction épiscopale. Il a dans ce cas la même acception que „διοικεῖν”. Dans le canon 2 du concile de Constantinople en 381, les deux verbes sont employés en alternance pour des raisons purement stylistiques: l'évêque d'Alexandrie doit seulement gérer („οἰκονομεῖν”) les affaires d'Egypte; ceux du diocèse d'Orient doivent diriger („διοικεῖν”) celles de cette région; ceux d'Asie doivent diriger („διοικεῖν”) celles de ce diocèse et ceux du Pont, celles du Pont; ceux de Thrace doivent gérer („οἰκονομεῖν”) celles du diocèse thrace. Comme on le voit l'emploi différent des deux verbes résulte d'un effet de rhétorique: C'est une construction grammaticale en forme de chiasme.

En grec classique, le verbe avait déjà le sens dérivé de „répartir”, d'„organiser”, d'où son utilisation canonique pour indiquer la nature et la durée des épitimies, en d'autres termes „fixer les modalités”. On trouve le verbe „οἰκονομεῖν” fréquemment usité dans la série des canons 56 à 74 de Saint Basile, qui sont en fait une reproduction avec quelques modifications du *Kanonikon* de Palladios d'Apamée⁷². Cette utilisation du verbe laissera des traces jusqu'au moyen âge. Par exemple au onzième siècle Nicétas Stéthatos écrira: „κατὰ τὴν τῶν κανόνων οἰκονομοῦμεν ἀκριβείαν”⁷³.

La détermination correcte de la signification de substantif „οἰκονομία” dans les textes canoniques du quatrième siècle doit être cherchée en tenant compte des différents emplois du verbe. Si l'on néglige cette connexion, l'on risque de faire de sérieuses erreurs. Obnubilés par le sens technique acquis ultérieurement de „dérogation à la norme”, les textes du quatrième siècle ont été souvent lus avec des présupposés sémantiques anachroniques.

„Οἰκονομία” peut avoir propre et banal de „gestion économique-financière”⁷⁴.

En relation avec une épitimie, le terme se rapporte à ses modalités d'application sans que cela soit lié à la moindre idée de mitigation de la peine encourue⁷⁵. Saint Grégoire de Nysse écrit: „Un des éléments qui contribue à bien célébrer la grande solennité (pascale), c'est celui de connaître la manière d'agir légitime et canonique (τὴν ἐννομὸν τε καὶ κανονικὴν οἰκονομίαν envers ceux qui ont commis des transgressions⁷⁶). Notons que chez Saint Grégoire de Nysse, l'assouplissement des règles pénitentielles est expliquée par les termes traditionnels de „φιλανθρωπία” de „συμπεριφορά”, de „συγκατάβασις”⁷⁷. Le sens le plus courant est celui „d'administration des affaires ecclésiastiques”, de „discipline ecclésiastique”, de décision concrète à propos des affaires de l'Eglise. Le texte le plus connu et qui ne porte pas à

⁷¹ Can. 56, 57, 58, 62, 65, 72, Cf. Grégoire de Nysse, can. 1.

Voir à propos de ce *Kanonikon*: E. Schwartz, *Bußstufen und Katechumenatsklassen*, Strasbourg 1911, p. 31-37. Voir aussi E. Honigsmann, *Le concile de Constantinople de 394*, *Subsidia Hagiographica*, no 35, Bruxelles 1961, p. 60-62.

⁷² Sur les canons § 3, édit de J. Darrouzès, SC 81, Paris 1961. loc. cit. p. 468.

⁷³ Gangres, can. 8.

⁷⁴ Can. 60 de saint Basile („*Kanonikon* d'Amasée).

⁷⁵ Can. 1 (Prologue de la lettre à Létiois).

⁷⁶ E. g. can. 2, 3, 4, 8.

équivoque est le canon 2 du concile susmentionné de Constantinople en 381 où l'on lit: „S'ils ne sont point invités, que les évêques ne se rendent pas hors d'un diocèse pour une chirotonie ou pour quelque autre acte ecclésiastique (ἢ τισιν ἄλλαις οἰκονομαίαις ἐκκλησιαστικαῖς).

Venons en à une question controversée: Saint Basile décédée deux ans avant la réunion du concile de 381 a-t-il utilisé le terme d'Economie dans le sens d'une dérogation au droit strict? Remarquons que c'est là une opinion presque universellement admise, elle nous semble pourtant douteuse. Notons d'abord que l'évêque de Césarée ne recourt jamais à l'antithèse „Akribeia – Oikonomia”. Pour Basile l'alternative se pose entre „τὰ τῆς ἀκριβείας” et „τὰ τῆς συνηθείας”⁷⁷. A vrai dire il s'agit plutôt d'une complémentarité que d'une opposition. Il convient de suivre la coutume locale en l'absence d'une décision universellement acceptée⁷⁸.

L'Oikonomia, pour saint Basile, c'est une disposition ecclésiastique se rapportant le plus souvent à un acte hiérarchique concret, soit à l'ordonnance générale de vie de l'Eglise. Le sens à donner est fonction du contexte immédiat. Il est bien évident que „Economie” n'était pas pour l'évêque de Césarée un terme univoque se rapportant à une catégorie précise du droit canonique. Ecrivant aux clercs de Colonia, dont leur évêque venait d'être transféré au siège de Nicopolis, il affirme que c'était là une „bonne décision” („οἰκονομία καλή”), ce qui montre bien que le terme „Oikonomia” n'avait pas nécessairement une connotation impliquant un acte juste et bon⁷⁹. En l'occurrence la décision est bonne parce qu'elle a été prise „par ceux à qui a été confiée la gestion des Eglises” („παρὰ τῶν οἰκονομεῖν τὰς Ἐκκλησίας πεπιστευμένων”). Plus loin il observe que la décision prise par les évêques, l'a été „conformément à la volonté de Dieu”⁸⁰. Il use du même langage vis-à-vis des autorités civiles de la ville, qui s'étaient émues de cette translation⁸¹.

Assurément, si l'on est influencé par l'usage technique ultérieur du terme „Oikonomia”. On peut l'entendre avec cette acception dans les deux lettres susmentionnées. Basile ne reconnaît-il pas lui-même que la mesure s'imposait du fait de la difficulté des temps⁸²? D'autre part, n'était ce point une exception à la norme ecclésiastique? Seulement voilà: Saint Basile ne fait aucune allusion à une telle norme dont on aurait suspendu exceptionnellement l'application. Si les clercs et les notables de la cité avaient eu recours à cet argument juridique, paraît-il concevable que saint Basile, fin connaisseur des canons, eût totalement négligé de répondre sur ce point? Sans doute, l'évêque de Césarée comprenait il les règles s'opposant au transfert des évêques et des clercs dans le sens qui semble avoir correspondu à l'intention de la législation. Cette dernière ne visait pas directement n'importe quel transfert. Elle condamnait ceux qui quittaient d'eux-

⁷⁷ Can. 3, e. f.

⁷⁸ Can. 1, cf. can. 47.

⁷⁹ Lettre 227, PG 32, col. 852–856, loc. cit. col. 852 B.

⁸⁰ Ibid., col. 856 A.

⁸¹ Lettre 228.

⁸² „τοῦ ... καιροῦ τὴν χαλεπότητα”, ibid.

mêmes leur place pour en occuper une autre qu'ils jugeaient meilleure⁸³. Comme le remarquait ironiquement Ossius de Cordoue au concile de Sardique: "... il ne s'est trouvé jusqu'ici aucun évêque qui se soit transféré d'une ville importante à une autre de moindre importance"⁸⁴.

On regarde souvent comme essentiels pour la compréhension de la notion d'Economie chez saint Basile et dans chrétienté orientale de ce temps-là, les canons 1 et 47, tirés respectivement des lettres 188 et 199, toutes deux adressées à Amphiloque d'Iconium. On n'a peut-être pas prêté suffisamment attention au fait que l'intérêt tout particulier porté à ces canons est relativement récent dans l'Histoire de l'Eglise orthodoxe. Il a commencé vraiment à se développer au dix-huitième siècle en connexion avec les controverses sur la rebaptisation des Occidentaux⁸⁵. On y a vu depuis lors la justification du recours selon les circonstances à l'Economie ou à l'Acribie dans la réitération ou non du baptême des dissidents⁸⁶. Cet intérêt contraste avec l'attitude à l'égard de ces deux canons exposée par les grands commentateurs byzantin Zonaras et Balsamon. L'un et l'autre soulignent que ces deux canons sont l'expression d'une opinion particulière et que doit prévaloir la réglementation édictée par le deuxième concile général parce qu'elle est postérieure et surtout parce qu'elle a une autorité œcuménique⁸⁷. Balsamon va jusqu'à écrire à propos du canon 47, en donnant les raisons susmentionnées, qu'il ne nécessite pas une explication et il renvoie au canon 7 du deuxième concile général⁸⁸. Dans son commentaire du canon 1, Zonaras utilise une seule fois le mot „Oikonomia“, mais uniquement en résumant le contenu du texte lui-même⁸⁹. On ne relève pas trace du mot „Oikonomia“ dans le commentaire du canon 1 par Balsamon. Cette même totale absence se remarque aussi bien chez ce dernier que chez Zonaras dans leurs commentaires respectifs du canon 47. Qu'en est-il d'Aristène dans son interprétation des ces deux canons? Pour lui, il est évident que l'intérêt du canon 1 réside dans la classification des dissidents en trois catégories: Hérétiques, Schismatiques et Insubordonnés (παρασυνάγωγοι). Les premiers sont reçus dans l'Eglise par le baptême, les seconds par l'onction du myron, les troisièmes sont réconciliés par la pénitence⁹⁰. Le terme „Oikonomia“ figurait une fois dans brève recension du

⁸³ Ch. Munier écrit: „La règle du concile de Nicée concernant les transferts des évêques d'un siège à un autre était formelle et semblait n'admettre aucune exception. Pourtant les Pères de Nicée avaient approuvé l'accession d'Eustathe de Bérée au siège d'Antioche, donnant ainsi la meilleure interprétation de la loi qu'ils avaient édictée. Leur dessein était seulement d'empêcher les factions, les manœuvres inspirées par l'arrivisme“. Les *statuta ecclesiae Antiqua*, Paris 1960, loc. cit. p. 81.

⁸⁴ Can. 1: ... nullus umquam inuentus episcopus qui de maiore civitate transeat ad minorem“.

⁸⁵ Voir P. Rai, L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755: *Istina* 3 (1973), p. 359–368.

⁸⁶ Voir e. g. πηδάλιον (ré-édition d'Athènes en 1957), p. 618, note 1.

⁸⁷ *Rhallis et Potlis*, IV, p. 92–94 et 198.

⁸⁸ Ibid. p. 198. La réglementation concernant la réception des dissidents figure comme canon 7 du deuxième concile œcuménique est un extrait d'un texte dont la forme originale remonte à une époque sensiblement antérieure au patriarcat de Gennade de Constantinople (458–471). Il a été inséré dans sa forme remaniée, dans le syntagma en XIV titres, dès la première recension de cet ouvrage comme canon 7 du deuxième concile général.

⁸⁹ „Ἀλλ' ὁμως φησὶν ὁ μέγας οὗτος πατήρ, ὅτι, ἐπεὶ τισὶν ἐδόξε δι' οἰκονομίαν τὸ τῶν καθαρῶν βάπτισμα δέχεσθαι, ἔστω δεκτόν“; p. 93, lignes 5–6.

⁹⁰ Ibid., p. 94–95.

canon 1 de Saint Basile, selon le texte de l'„Epitome canonum“ commenté par Aristène⁹¹. En revanche le terme se trouve à deux reprises dans son explication de canon 47: Saint Basile avait précédemment accepté par motif d'Economie („κατὰ λόγον οἰκονομίας“) le baptême des Encratites, des Novatianistes, mais ici dans le canon 47, il change sa position et opine en faveur de leur rebaptisation alors qu'il avait accepté auparavant leur baptême par Economie („κατ' οἰκονομίαν“). Il rappelle ensuite la norme ecclésiastique à ce sujet telle qu'elle a été exprimée dans les canons 7 de Laodicee, 7 de Constantinople et 95 d'in Trullo⁹².

L'authenticité basilienne des trois „Lettres canoniques“ (Numéros 188, 199, 217) a été fortement mise en cause⁹³. C'est un problème très difficile. Il ne fait pas de doute, comme nous l'avons signalé plus haut que la troisième lettre canonique comprend au moins une partie interpolée. Qu'en est-il des canons 1 et 47 tirés respectivement de la lettre 188 et 199? L'authenticité du canon 1 est très probable; mais n'oublions pas que Basile, de son propre aveu, reconnaît avoir utilisé des matériaux déjà existants⁹⁴. Il ne saurait être question ici de donner une analyse de ces deux canons. Cela alourdirait trop notre exposé. D'ailleurs d'autres, avant nous, l'ont fait⁹⁵. Le texte n'est pas d'une compréhension toujours aisée et l'une des difficultés majeures vient justement de l'interprétation du mot „Oikonomia“. A moins de le translittérer sans plus, en assumant implicitement qu'il a un sens univoque et technique, il convient de scruter le contexte pour tenter de le comprendre. Voyons s'abord le canon 1. Après avoir établi nettement la distinction en trois classes des dissidents, Saint Basile déclare que les Anciens ont rejeté totalement le baptême des hérétiques, mais non celui des schismatiques parce que d'une certaine manière ceux-ci font encore partie de l'Eglise („ὥς ἐτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων“).

Puis vient une digression sur les idées de Saint Cyprien et des évêques africains au troisième siècle, idées que partageait Firmilien de Césarée, sur la nécessaire rebaptisation des Novatianistes, des Encratites et des Hydroparastates⁹⁶. Il écrit ensuite: „Mais puisqu'il a été décidé par certains en

⁹¹ Ibid., p. 91.

⁹² Ibid., p. 199. Bien qu'Aristène n'affirme pas formellement que la décision des conciles devait prévaloir cela est suggéré clairement par la forme rédactionnelle de son commentaire: D'abord l'autorité des conciles était une évidence. Ensuite il donne des références précises à propos de ces stipulations synodales. L'adverbe „πλὴν“ qui introduit la mention de celles-ci constitue une indication supplémentaire quant à la logique de l'auteur.

⁹³ Voir J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Westminster, Maryland 1960, p. 223.

⁹⁴ Prologue de la première lettre canonique.

⁹⁵ Voir, par exemple, Patriarche Serge (*Stragorodsky*), *L'Eglise du Christ et les Communautés dissidentes*, *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe*, no 21, 1955, p. 10–32. Cette bonne étude a été préfacée par V. Lossky, *ibid.* p. 9–10. Malheureusement, dans cette traduction française, les citations de saint Basile sont approximatives, car l'on n'a pas pris la peine de les donner à partir du texte grec!

⁹⁶ En fait, saint Cyprien, comme nous l'avons vu, préconisait la rebaptisation de tous les dissidents sans distinction et l'argumentation relatée par saint Basile s'applique bien à tous les dissidents puisque dans l'optique de l'évêque de Carthage, c'était la non-appartenance à l'Eglise dans ses strictes frontières canoniques qui constituait l'obstacle à la validité du baptême. Saint Basile, répondant à une question précise d'Amphiloque ne mentionne que les groupes qui faisaient l'objet de l'interrogation présentée par son collègue d'Iconium.

Asie d'accepter, sans faire de distinction („ὁλως“) leur baptême, pour le bien d'un grand nombre („οἰκονομίας ἔνεκα τῶν πολλῶν“), qu'il soit accepté“. Il s'agit du baptême des Novatianistes. Saint Basile n'a pas d'objection majeure à une telle reconnaissance puisque, étant des schismatiques et non pas des hérétiques, la Tradition en dépit de quelques voix discordantes, penchait nettement dans ce sens. „Oikonomia“ a ici une connotation théologique très prononcée: C'est le bienfait d'une pleine appartenance à l'Eglise. La traduction de l'édition anglaise du Pidalion: „for the sake of extraordinary concession (or „economy“) to the many“ est un contre-sens tendancieux⁹⁷.

Poursuivant sa série de réponses aux questions ponctuelles de son correspondant, Saint Basile en arrive au cas des Encratites. Il semble que pour marquer leurs distances avec l'Eglise, ils avaient introduit récemment la pratique de rebaptiser ceux qui adhéraient à leur groupe. Rien n'avait été décidé à propos de la validité de leur baptême, tout au moins d'une manière claire et donc autoritative. Aussi l'évêque de Césarée exprime-t-il seulement son opinion personnelle⁹⁸: Ils devraient être rebaptisés. Mais il ajoute immédiatement après cela: „Néanmoins, si cela devait constituer un obstacle au bien général („τῇ καθόλου οἰκονομίᾳ“), il faut nous plier à la coutume et suivre les Pères qui ont dirigé nos affaires („τοῖς οἰκονομήσασιν τὰ καθ' ἡμᾶς Πατράσιν“). „Oikonomia“ a le même sens que celui que l'on a trouvé quelques lignes plus haut. Quant au verbe, nous avons vu qu'il était alors couramment employé pour exprimer l'exercice des fonctions épiscopales en général. Que, pour Saint Basile, l'Economie ne soit en aucune façon une dérogation à l'Acribie, nous en avons la preuve évidente par ce qu'il écrit un peu plus bas dans le même contexte: Nous devons „nous soumettre à la stricte observance des canons (δουλεύειν ἀκριβεῖς κανόνων)“. Si la lettre 199 (Deuxième lettre canonique) qui selon le prologue a été écrite très peu de temps après la lettre 189 (Première lettre canonique) et que les deux ont été expédiées ensemble en 374, il est tout-à-fait invraisemblable que le canon 47, tout au moins dans la forme sous laquelle il nous a été transmis, soit du même auteur que le canon 1. Si dans le bref laps de temps entre la rédaction des deux lettres, Saint Basile avait totalement changé d'avis, il en aurait exposé les motifs. D'ailleurs ce n'est pas uniquement la décision qui est différente, mais d'une certaine manière, l'approche même de la question. Le canon 47 apparaît comme une refonte partielle du canon 1 par lequel un qui n'a pas saisi les nuances subtiles de la pensée de Saint Basile, ou bien n'a retenu du texte que ce qui lui convenait. L'auteur du canon 47, ou de son altération, affirme catégoriquement à propos des Encratites et consorts: „Quant à nous, en vertu d'un même principe, nous rebaptisons tous les gens de cette sorte“. La suite de la phrase est plutôt obscure. La perplexité des copistes transparait à travers les variantes textuelles⁹⁹. On peut traduire ainsi: „Si, en revanche, chez vous il est interdit de rebaptiser, comme d'ailleurs chez les Romains on rejette cette rebaptisation en vertu

⁹⁷ The Rudder, Chicago 1957, p. 774.

⁹⁸ „Νομίζω τοῖνυν ...“.

⁹⁹ Voir Benešević, op. cit. (19), p. 493; voir aussi Edit. des „Belles-Lettres“, vol. II, p. 163.

d'une certaine décision (οικονομίας τινὸς ἕνεκα), à cause de leur baptême¹⁰⁰, que notre raisonnement garde sa force!" En tout cas, ici, le sens du terme „Oikonomia" est clair. Il a la signification banale dans la langue canonico-ecclésiastique de ce temps-là d'une disposition adoptée par les autorités hiérarchiques. A Rome et dans les Eglises où l'on n'admettait pas la rebaptisation des dissidents sans distinction, cette disposition n'était nullement envisagée comme une dérogation par condescendance à la norme.

L'évolution sémantique vers le sens de dérogation motivée aux prescriptions du droit strict ne s'est pas faite brusquement et sans transition. Remarquons que ce fut une dérivation logique à partir du sens originel par voie de déduction: La bonne gestion d'une maison suppose une certaine capacité d'ajustement aux circonstances. L'Evangile ne parle-t-il pas de l'économe fidèle et avisé qui sait prendre les mesures appropriées¹⁰¹? Quant à l'économe habile de la parabole, il n'est certes pas présenté comme un exemple de droiture, mais d'adaptation face à une situation difficile¹⁰².

On trouve une donnée intéressante en relation avec notre investigation dans une lettre de Saint Athanase, écrite en 361/362 et adressée à l'évêque Rufinien. Elle traite du statut des clercs entraînés plus ou moins sous la contrainte dans la communion d'évêques arciens, sans qu'ils aient néanmoins partagé les opinions hérétiques de ces derniers. Ils arguaient pour leur défense que, s'ils n'étaient pas restés à leur poste, ils auraient inmanquablement été remplacés par des hérétiques. Cette excuse fut jugée valable et en conséquence on décida que ces clercs garderaient leur place. Saint Athanase écrit à propos de leur comportement: „... ἔδοξεν τοῦτό πως οἰκονομικῶς γεγενῆσθαι"¹⁰³. L'adverbe „οἰκονομικῶς" se rencontre au début de notre ère chez Plutarque, avec la signification: „à la manière d'un bon intendant"¹⁰⁴. On notera dans le texte d'Athanase la particule „πως" qui marque une nuance d'atténuation. L'attitude prudentielle de ces clercs était admise comme excuse absolutoire; elle ne méritait pas, pour autant, une approbation chaleureuse. Eux-mêmes s'en rendaient compte puisque, selon Saint Athanase, ils se référaient au comportement d'Aaron pendant que Moïse était sur le Mont-Sinai¹⁰⁵. Il s'agissait dans les deux cas d'éviter un plus grand mal. Il ne faudrait pas néanmoins exagérer la portée de l'em-

¹⁰⁰ „διὰ τὸ βάπτισμα αὐτῶν" peut signifier „en raison de ce qu'est leur baptême", ou bien „en raison de leur baptême antérieur". Dans les deux cas cela implique la reconnaissance du baptême conféré par ces dissidents.

Notre texte était déjà composé lorsque le Père Emmanuel Lanne a eu l'amabilité d'attirer notre attention sur une possible interprétation des différences entre le canon 1 et le canon 47. Son point de vue est exposé dans une communication présentée au „Troisième Colloque entre Catholiques et Orthodoxes": Le comportement de saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion, Bari 1981, (Texte dactylographié). Nous gardons nos doutes sur l'authenticité intégrale du canon 47. Mais il est évident que, dans ce domaine conjectural, l'explication avancée par le Père Emmanuel Lanne constitue une hypothèse valable.

¹⁰¹ Luc, XII, 42.

¹⁰² Ibid., XVI, 1-8.

¹⁰³ Benešević, op. cit. (19), p. 554-555, adverbe cité p. 554, lignes 29-30.

¹⁰⁴ II, 1126.

¹⁰⁵ Exode, XXXII, 1-6.

ploi de cet adverbe dans le texte susmentionné. Il ne relève pas d'une terminologie technique. Ailleurs, dans une lettre au moine Ammoun, Saint Athanase décrit bien ce que plus tard on aurait qualifié d'Economie; mais précisément le mot ne figure pas „Dans certaines circonstances, écrit-il, la chose n'est pas permise tandis que dans d'autres circonstances, elle est pardonnée et excusée"¹⁰⁶. Saint Jean Chrysostome, pour expliquer les comportements des Apôtres Pierre et Paul à Antioche utilise le mot „Oikonomia“, dans le sens d'attitude prudentielle. Il le met en connexion avec la condescendance („συγκατάβασις“)¹⁰⁷.

L'emploi du terme „Oikonomia“, chez Saint Cyrille d'Alexandrie, en relation avec des sujets canoniques, est fort intéressant. On s'approche sans l'atteindre complètement du sens technique qui va bientôt s'imposer. En effet, l'évolution n'apparaît au niveau de l'acception du terme lui-même; elle se situe dans le contexte: L'Economie ne s'identifie pas avec le relâchement ponctuel de l'Acribie, mais elle en constitue la justification. Après sa réconciliation avec Jean d'Antioche, Cyrille fut contraint de calmer le zèle intempestif de quelques-uns de ses propres partisans. Il écrit au diacre Maxime: „... pour ne pas donner l'impression d'aimer les querelles, acceptons la communion du très pieux évêque Jean, en lui accordant le pardon, si justement dans l'intérêt général (οικονομίας ἔνεκα) il ne recherche pas avec trop de minutie (μὴ ἀκριβολογεῖσθαι σφόδρα) ce que font les gens se repentent; car, comme je l'ai dit, en cette affaire on doit considérer l'intérêt général (οικονομίας ... πολλῆς)“¹⁰⁸. S'adressant à l'archimandrite Gennade, Cyrille déclare: „... certes, je vous loue de vouloir vivre dans une telle rigueur (ἀκριβείας) mais l'administration des affaires (οικονομία πραγμάτων) oblige parfois certains de s'écarter quelque peu de la voie prescrite afin d'obtenir un plus grand bien“. A la fin de la lettre, l'évêque d'Alexandrie observe que „personne parmi les gens sensés ne désapprouve la convenue d'un accommodement (ὁ τῆς οἰκονομίας τρόπος)“¹⁰⁹. Dans une lettre à l'archevêque Attikos de Constantinople, Saint Cyrille affirme: „C'est une bonne chose en ce qui concerne l'intérêt général (οικονομίας) de paraître s'éloigner temporairement de ce qui conviendrait afin d'éviter un dommage pour les choses utiles“¹¹⁰.

La situation ecclésiastique confuse résultant des controverses christologiques après le concile de Chalcedoine donna lieu à un certain développement du concept d'Economie¹¹¹. Un opuscule reflète assez bien ce que sera désormais pour les Byzantins la conception classique de l'Economie. Il fut écrit par le patriarche orthodoxe d'Alexandrie Euloge (579–607). Bien que

¹⁰⁶ Benešević, op. cit. (19), p. 551, lignes 12–15.

Le professeur H. Alivizatos cite ce passage comme définition de l'Economie, *Ἡ Οἰκονομία*, Athènes 1949, p. 31–32.

¹⁰⁷ Homélie 46 sur le Livre des Actes, PG, 60, col. 323; cf. Homélie 2 sur l'Épître aux Galates, ibid., 61, col. 641.

¹⁰⁸ Benešević, op. cit. (19), p. 561.

¹⁰⁹ Ibid., p. 562–563.

¹¹⁰ PG 77, col. 353 C.

¹¹¹ Voir à ce propos J. H. Erickson, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, dans le recueil *Law, Church and Society, Essays in Honor of Stephan Kuttner*, University of Pennsylvania 1977, p. 227–236, plus particulièrement p. 230–231.

son texte ne nous soit pas parvenu, nous en avons un résumé suggestif dans la „Bibliothèque“ de Photios¹¹².

L'Economie est une attitude multiforme de flexibilité dans l'intérêt de la paix dans l'Eglise. Au plan canonico-liturgique, elle implique, par exemple, que certains noms ne soient pas exclus des diptyques. Néanmoins en aucun cas, elle ne doit porter atteinte à la foi.

Le concile in Trullo réuni en 691 fit un grand travail dans le domaine de la législation canonique byzantine. D'une certaine manière, les Pères de ce concile tentèrent de codifier la Tradition. Il n'est pas dans notre intention de toucher ce vaste sujet. Examinons seulement ce qui est en connexion directe avec la question qui nous intéresse. En raison des circonstances, cette assemblée eut à édicter quelque disposition de caractère exceptionnel. On pourrait donc s'attendre à trouver des références expresses à la notion d'Economie. En fait, nous n'avons relevé qu'une seule fois l'usage du terme; son sens, il est vrai est parfaitement clair: Il s'agit d'une dérogation à la loi stricte, justifiée par une situation politique anormale. Le canon 37 traite des prérogatives des évêques qui par suite des incursions barbares se trouvent dans l'impossibilité de se rendre dans l'évêché pour lequel ils ont été élus et consacrés. Le concile considère que cette calamité dont ils ne sont évidemment pas responsables ne doit pas nuire à leur dignité. Le canon se termine par la remarque suivante: „Puisque l'Acritie est exclue, la limite de l'Economie (ὁ τῆς οἰκονομίας ὅρος) ne sera pas restreinte“¹¹³. Bien-entendu, cette affirmation n'avait pas dans l'esprit du législateur une portée universelle. Elle concernait le type de situation envisagé dans le canon. Ailleurs dans la législation du concile in Trullo, on trouve des stipulations relevant de l'Economie, mais le mot lui-même n'est pas employé¹¹⁴. Il s'agit aussi bien d'application „ad faciendum“ de l'Economie que de dispenses „ex post“.

Le Pères de ce concile s'inspirent aussi de la terminologie ancienne. Traitant des mariages illicites de certains clercs, ils remarquent que l'Eglise de Rome garde „La règle de l'exactitude (τὸν τῆς ἀκριβείας ... κανόνα)“, tandis que celle de Constantinople suit celle „de l'humanité et de la compassion (τὸν τῆς φιλανθρωπίας καὶ συμπαθείας)“¹¹⁵.

Le canon 102 du même concile constitue un petit traité de méthodologie pastorale adressé à ceux „qui ont reçu de Dieu le pouvoir de délier et de lier“. A celui qui exerce avec sagacité ce ministère (τῷ οἰκονομοῦντι σαφῶς)“ revient le choix des remèdes forts ou doux. La conclusion est une citation littérale de la fin du canon 3 de Saint Basile: „Il nous faut donc savoir à la fois et ce qui relève de la stricte observance et ce qui relève de la coutume (καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συνήθειας); pour ceux qui n'acceptent pas la sévérité, il faut suivre la règle traditionnelle“¹¹⁶.

¹¹² Codex 227, Edit. „Les Belles-Lettres“, vol. IV, Paris 1965, p. 111-114.

¹¹³ Une autre leçon, solidement attestée dans la tradition manuscrite, donne: „ὁ τῆς οἰκονομίας τρόπος“. Benešević, op. cit. (19), p. 169, lignes 28-29. On pourrait alors traduire: „Le recours à l'Economie ne sera pas bannie“.

¹¹⁴ E. g.: can. 8, 17, 21, 26, 30, 39, 49, 88, 93. Pour les can. 3 et 102, cf. infra.

¹¹⁵ Can. 3.

¹¹⁶ La dernière partie de la phrase citée n'est pas d'une interprétation certaine. Probablement Saint Basile veut-il dire que pour ceux qui n'acceptent pas de faire pénitence, même dans une forme atténuée, il faut appliquer l'épitimie prévue dans toute sa rigueur. C'est ainsi que ce passage a été compris par Zonaras (*Rhallis et Pollis*, IV, p. 100-101) et par

La notion d'Economie tient une place plutôt modeste dans le droit canonique et dans la jurisprudence du moyen-âge byzantin. Il est, à cet égard, caractéristique de relever le fait que Matthieu Blastarès ne lui consacre même pas une notice dans son syntagma systématique (ca. 1335). Certes, Aristène, Zonaras et Balsamon n'ignorent nullement le terme et ils l'emploient dans le sens qui s'était fixé vers la fin de la basse-Antiquité. C'est une dérogation justifiée et exceptionnelle à la norme. Balsamon tient bien à préciser qu'«Il ne faut pas que ce qui a été fait par économie pour quelque chose d'utile (τὸ κατ' οἰκονομίαν διὰ τὸ χρήσιμον) soit érigé en modèle et ait force de canon»¹¹⁷. Les Byzantins professaient un grand attachement au «ius scriptum», mais comme les stipulations des anciens canons n'apparaissaient pas toujours très claires, on voit au moyen âge fleurir scolies, exégèses et commentaires des anciens canons. L'activité jurisprudentielle de la «synodos Endémousa» fut considérable. En dehors des questions de routine, les problèmes les plus délicats concernaient la reconnaissance d'ordinations irrégulières en connexion avec des schismes. Les canons posent comme règle générale que tout ordination irrégulièrement accomplie est sans valeur, puisque dépourvue de légitimité¹¹⁸. Le mot latin «irritus» reflète bien avec toutes ses nuances une telle conception¹¹⁹. Cela exclut une stricte distinction entre «validité» et «licéité». Toutefois, la praxis de l'Eglise byzantine suppose toujours l'existence de conditions minimales objectives pour l'applicabilité de l'Economie. Nul ne pensait que cette dernière possédait une potentialité créatrice dans le domaine sacramentel. Si, comme nous l'avons vu il a eu une évolution sémantique du mot «Economie», elle n'a point affecté les idées. La décision ponctuelle de la hiérarchie légitime appliquant l'Economie confère le sceau de l'authenticité. Si la question n'a pas été abordée ex professo, c'est tout simplement parce que l'opinion opposée ne semble pas avoir effleuré les esprits. Les controverses se situaient à un plan concret: Les conditions requises existaient-elles dans tel ou tel cas pour qu'on puisse appliquer l'Economie? Rien n'est plus instructif à cet égard que les débats qui surgirent lors de la première session du septième concile œcuménique: L'admission dans leur dignité des évêques iconomaques repentants fut décrétée après consultation minutieuse d'un volumineux dossier historico-canonique¹²⁰. Cette même préoccupation se rencontre pendant toute la période byzantine. Un bon exemple d'examen attentif des canons nous est fournie par le traité de Jean Chilas d'Ephèse, écrit vers 1296, en relation avec le schisme des Arsénites¹²¹.

La théorie moderne – qui d'ailleurs n'a jamais bénéficié d'un réel consensus – selon laquelle l'application alternative de l'Acritie ou de

Nicodème l'Hagiorite (*Pidation*, p. 313). C'est aussi l'interprétation de la «Kniga Pravil» (Réédition de Montréal, 1971, p. 169). Théoriquement, on peut regarder l'expression «ἐνὶ τῶν μὴ καταδεχάμενων» comme étant au neutre; c'est ce que fait Yves Courtonne (Edit. «Les Belles-Lettres», Saint Basile, Lettres, t. II, Paris 1961, p. 125) qui traduit ainsi: «... et dans les questions qui n'admettent pas la rigueur, du droit nous devons suivre la règle traditionnelle».

¹¹⁷ Rhallis et Potlis, II, p. 214.

¹¹⁸ E. g.: Nicée, can. 6 et 17; Constantinople, can. 4; Chalcédoine, can. 6.

¹¹⁹ Voir par exemple le canon 4 du concile de 381: «ἀκυροθέντων» que Denys le Petit rend par «in irritum», A. Strewe, Die Canonensammlung des Dionysius exiguus in der ersten Redaktion, Berlin 1931, p. 61.

¹²⁰ Mansi, XII, 1019 D-1030 D; 1034 D-1039 A; 1042 A-1050 C.

¹²¹ Darrouzès, op. cit. (4), p. 348-404.

l'Economie relève de considération d'opportunité, se trouve en complète contradiction avec la conception canonique de l'Eglise ancienne. En effet, pour l'Eglise ancienne, les normes essentielles de la discipline constituaient un legs intangible remontant au christainisme primitif. Comme le remarquait avec justesse le Père G. Florovsky la théorie extensive et flasque de l'Economie est née dans une période de décadence de la théologie orthodoxe¹²². Une saine réaction s'est heureusement amorcée. Une explication équilibrée de la notion d'Economie se rencontre dans l'excellent "Joint Statement" promulgué lors d'une conférence entre Orthodoxes et Catholiques-romains à Washington D. C. en mai 1976¹²³.

Les recherches historico-canoniques conduites selon une méthode rigoureuse n'ont point seulement un intérêt purement scientifique. Dégager les données de la Tradition et dissiper des malentendus représente un apport positif au dialogue entre Chrétiens.

¹²² Les limites de l'Eglise, *Messenger de l'Exarchat de Patriarche russe*, n° 37, 1961, p. 31 et 35.

¹²³ Ed. *Kilmartin*, *Toward Reunion*, New York 1979, Appendix, 6: The Principle of Economy, p. 85-88.

THE PROBLEM OF OIKONOMIA TODAY

† BARTHOLOMEOS ARCHONDONIS

Constantinople

Without hesitation, we can say that the basic institution of Oikonomia is as old as the Church. We have some characteristic examples in relation to Oikonomia which go back to the era and canon of the New Testament¹. However, Oikonomia never was systematically and officially defined in the Orthodox Church – what Oikonomia is and what is its content –, although it constitutes a characteristic feature, a real privilege, and a precious treasure for the Church. For this reason there is a variety of opinions and formulations concerning Oikonomia, not only among the Fathers of the Church and ecclesiastical authors, but also among modern theologians.

"Formal" Actuality of Oikonomia

During these last years, nevertheless, in connection with the endeavours to convene the Holy and Great Synod of the Orthodox Church, it was also attempted to declare officially what Oikonomia is. Thus, when the 1st Panorthodox Conference, held in Rhodes in 1961, met and established the list of subjects for the future Presynod, it also was included in it, under the chapter "Theological Themes" the theme of "Oikonomia in the Orthodox Church", with the following subdivisions:

a) The meaning and expression of the terms "Akribeia" and "Oikonomia" in the Orthodox Church.

b) Oikonomia: (1) In the mysteries celebrated inside and outside the Church. (2) In reception of heretics, schismatics and the *lapsi* into the Orthodox Church (which of them will be received through baptism, chrismation, a written confession and prayer). (3) In worship².

In 1968, the IVth Panorthodox Conference held in Chambésy chose, for the first stage, six particular subjects from the list of Rhodes, amongst which was also that of Oikonomia and the subdivisions of Rhodes. Ordering the procedure for elaboration of these themes, the Conference gave the subject of Oikonomia to the Church of Romania³, which submitted its introductory paper to the Interorthodox Preparatory Commission, through the proper channels.

¹ E. g. Acts 17, 30, Acts 16, 3 etc.

² Text-Minutes of the I Panorthodox Conference, Rhodes 24 Sept. – 1 Oct. 1961. Ed. Ecumenical Patriarchate 1967, p. 132 (in Greek).

³ Minutes-Texts of the IV Panorthodox Conference, Chambésy 8–15 June 1968, Ed. Ecumenical Patriarchate 1968, p. 83 (in Greek).

This Commission, according to the decided procedure, on the basis of this paper, another paper from the Church of Poland, and also on the basis of the opinions expressed in its plenary session by the representatives of the various Churches, formulated the common Orthodox view on the subject of *Oikonomia*⁴ and submitted this to the 1st Presynodal Panorthodox Conference, for consideration and approval.

The introductory paper of the Preparatory Commission became the subject of severe criticism by five professors of the University of Athens⁵, as soon as it was published. They asserted that if this paper were published, it could do catastrophic damage to the canonical order and in general to the tradition of the Orthodox Church. The Metropolitan of Aksum (presently Archbishop of Thyateira and Great Britain) Methodios, replied to these remarks⁶. This caused a reaction and again Methodios replied.

This paper of the Preparatory Commission on *Oikonomia* drew the attention also of the heterodox, particularly the Roman Catholics. Within a short time after the appearance of the paper, they commented on the work, obviously, since the above theme, more than any other, touches on the relations of the Orthodox Church with non-Orthodox.

It is characteristic that the following paragraph of this introductory paper on *Oikonomia* aroused a particular interest among the non-Orthodox:

"Our holy Orthodox Church, being conscious of the meaning and the importance of the present structure of Christianity, not only recognizes, although she is the One, Holy, Catholic and Apostolic Church, the ontological existence of all these Christian Churches and Confessions, but also believes in a positive way that her relations toward these are based on the earliest possible and most objective clarification of the entire ecclesiological theme and of the whole dogmatic teaching of the said Churches and Confessions"⁷.

Ten years ago, when the Secretariat for the preparation of the Holy and Great Synod asked for my opinion, regarding the theme of *Oikonomia* in the Orthodox Church, I had the opportunity to say, among other things, that "it would have been preferable if this theme had not been included in the list of subjects, as set by the 1st Panorthodox Conference, and subsequently that it had not been studied by the Preparatory Commission, because *Oikonomia* is something that is lived rather than described and defined ... in the Orthodox Church, in which it constitutes a characteristic feature and an ancient privilege"⁸. These reservations of mine, regarding

⁴ Interorthodox Preparatory Commission of the Holy and Great Synod, 16-28 July 1971, Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate, Chambésy, Geneva 1973, p. 133-145 (in Greek).

⁵ P. Bratsiotis, P. Trembelas, K. Mouratides, A. Theodorou, N. Bratsiotis, The ecclesiastical economy in relation to the introductory paper of the Preparatory Commission, Memorandum to the Holy Synod of the Church of Greece, Athens 1972 (in Greek).

⁶ On Ecclesiastical Economy - An answer to professors of theology, Athens 1976 (in Greek).

⁷ Interorthodox Preparatory Commission ... l. c. (4), p. 143. For non Orthodox reactions to the text on Economy, see: *Damaskinos of Tranupolis*, Report on the preparation of the Synod, in: I. Presynodal Panorthodox Conference, held in Chambésy, Geneva, 21-28 November 1976, Minutes-Texts, Ed. Secretariat on the Preparation of the Holy and Great Synod of the Orthodox Church, 1976, p. 237-239 (in Greek).

⁸ *Episkepsis* 50 (14. 3. 1972), p. 6-7 and 13-14 (in Greek).

the possibility and even more the expediency of the examination and the definition of this matter by the Holy and Great Synod, are accepted, after consultation with various theologians, also by the Secretariat for the preparation of the Synod, "if not for other reasons, in any case just because of the sharpness of the discussion, concerning it⁹, which proves that the subject has not yet received the panorthodox approval, which would allow the harmless discussion of it by the Great Synod"¹⁰.

In any case, the Ist Presynodal Panorthodox Conference in 1976, having reviewed, on the recommendation of the Preparatory Commission, the list of Rhodes (1961), and having chosen a limited number of 10 themes for the Holy and Great Synod, did not include the subject of Oikonomia in these. The Conference did, however, decide that this theme, together with some others which received greater preference as a second choice in the special First Commission of the Ist Presynodal Conference, should be sent "for particular study by the local Churches, in order that perhaps in the future they might be studied on an interorthodox level"¹¹.

"Essential" Actuality of Oikonomia

Up to this point, the paper has dealt with the formal actuality of the subject of Oikonomia. As regards the "essential" actuality of it, we can say that this always exists, as far as the purpose of the Church is firm and immovable, which is the salvation of men, and since Oikonomia serves this very purpose.

In spite of this, the subject is much more timely today because of the Ecumenical Movement, in which Christians seek also a visible unity in one Church.

The official and authoritative definition of dogmas in our Church did not continue after the 8th century, when we had our last Ecumenical Synod. The Orthodox Church did not officially express her opinion regarding the position of the Churches and Confessions, which had come into existence after the VIIth Ecumenical Synod, with whom however today she has close contact and with whom she is in dialogue. Heterodox theologians and authors say that "one of the inevitable consequences of the dialogue between East and West in the Oecumenical Movement is that the Orthodox Church is now confronted by the problem of its relations towards other Churches. In this problem theories of economy play an important role, and if the dialogue between East and West is to be fruitful, closer examination of the theories can no longer be delayed"¹².

Since, precisely, there is no decision by an Ecumenical Synod on the position of the Orthodox Church toward those outside her, since the theories of Oikonomia vary in our Church, since there is no agreement among

⁹ Here is meant the refutation of the professors of Athens University by the Metropolitan of Aksum.

¹⁰ I. Presynodal Panorthodox Conference ... l. c. (4), p. 237.

¹¹ I. Presynodal Panorthodox Conference ... l. c. (4), p. 187.

¹² F. J. Thomson, *Economy. An examination of the various theories of economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-Orthodox Sacraments*, in: JThSt, N. S. vol. XVI (October 1965), p. 368-420.

the Orthodox as regards the possibility and the expediency of their relations and dialogues with other Christians, a confusion and impasse are seemingly created. In order to confront these, sobriety, understanding and above all love and the "mind of Christ" (I. Cor. 2, 16) are required.

In my opinion at this point a brief reference to the relations between Oikonomia and Dogma will be helpful in the following issues.

Oikonomia and Dogma

Is Oikonomia a dogmatic and theological problem or simply a legal and canonical problem?

As it is commonly accepted, ecclesiastical Oikonomia is an image of divine Oikonomia and love toward mankind¹³. It follows that it has a theological and ecclesiological character. Oikonomia is an expression of love (and that is why it is not possible to define it exactly), which more than anything else is the theological virtue and organic principle of the Church.

The late priest and professor Liviu Stan, when speaking at this honorable University of Thessaloniki "on the basic Canonical principles of Orthodoxy" included the principle of Oikonomia among those principles which have a dogmatic content or a dogmatic basis and are "legal and canonical expressions of dogmatic truths"¹⁴.

It is usually said that Oikonomia has no place in the area of dogma. Support for this view is the testimony of some Fathers and ecclesiastical authors, according to whom "man's reason uses Oikonomia when the dogma of faith is not wronged"¹⁵. In order to be accurate, however, we must distinguish between the contents of dogma, which is the faith, on one hand, and on the other hand the interpretation of the dogma.

It is known that Athanasius the Great did not resist the pretention of the Westerners to use the term "persons" instead of "*hypostaseis*". When referring to this, St. Gregory the Theologian calls Athanasius "truly a man of God and a great *oikonomos* of souls" because he understood how to overlook "names" and "words" for the sake of "realities", to which faith and truth belong¹⁶.

Also the case of Basil, that "giant of faith", has become a classic. So that he might not provoke the worldly powers of the *Pneumatomachoi* against the Church of Caesarea, he used Oikonomia and against his firm conviction "for a long time he did not openly call God the Holy Spirit"¹⁷. Nor did he

¹³ "Οικονομία ἐστὶ μίμησις τῆς θείας φιλανθρωπίας": Nikolaos the Mystic of Constantinople, Letter 32, PG p. 111, 213.

¹⁴ Theologia 39 (1968), p. 6 (in Greek).

¹⁵ *Eulogios of Alexandria*, sermon 227, PG 103, 953. The late *Alivisatos* goes further and says: "It is doubtful if even the dogmatic limits remain unchanged through economy, because, among other things, the recognition by economy of the sacraments of non Orthodox Churches touches necessarily the limits of dogma, within which also the sacraments and the dogmatic teaching on them are included": *Economy from the Orthodox point of view*, Athens 1949, p. 21, 4 (in Greek).

¹⁶ PG 35, 1125 and 36, 457.

¹⁷ Commentary on canon 46 of the Holy Apostles, *Pedalion*, Athens 1957, p. 53. See also: P. Christou, Basilios the Great, Thessaloniki 1978, p. 107 (in Greek). *Episkepsis* 256 (15. 7. 1981), p. 4, *Theodorus Studites*, Epistola 24, PG 99, 983: "... ex magno Basilio valentis munus acceptante, Deique nudam vocem ad tempus reticente in mentione Spiritus Sancti".

speak *expressis verbis* of the *homooousion* of the Holy Spirit, since this term was not biblical and had provoked reactions at the 1st Ecumenical Synod.

Thus, three of the greatest Fathers of the Church left us an example of not paying attention to the letter and words but rather to the essence of the dogma.

The late Pope Paul VI in his speech in the Phanar (July 25, 1967) referred to the difference between faith, which by necessity is one, and the various theologies. He suggested that it is necessary for us to recognize how to reveal the identity of faith, beyond the difference in formulations in which this faith is expressed¹⁸. The Decree on Ecumenism of the IInd Vatican Council (No. 17) also pertains to this point. When referring to the various theological formulations of the dogmas the Decree states that these "formulations are often to be considered as complementary rather than conflicting".

Oikonomia and Theological Dialogues

Providing this distinction between the contents and interpretation of dogma, the very great significance of "Oikonomia concerning the words" becomes obvious in the theological dialogues of the Orthodox Church with the other Churches and Confessions.

The aim of these dialogues, which constitute a progress for the Ecumenical Movement and a positive result of the dialogue of love, which is continuing always together with them¹⁹, is the examination of the differences among Christians; this having the purpose of eliminating them by coming together in unity. When the essence of the truth is preserved in its integrity, it is possible, according to what has been said before, that one or the other side involved in the dialogue will give a new interpretation of a dogmatic teaching, which will be accepted in common by those participating in the dialogue. This is possible, in as far as there are certain dogmas in our Church which are not synodically defined, but believed and taught on the basis of the Holy Scriptures.

Let us take as an example of this kind of possibility something which recently again was actualized on the occasion of the celebration of the 1600th anniversary of the IInd Ecumenical Synod; this being the question of the procession of the Holy Spirit. This constitutes a difference between Orthodox and Roman Catholics and will certainly be discussed in the theological dialogue between them. At the Council of Florence the *Filioque* was interpreted by the Westerners as meaning the sending of the Spirit through the Son. The IInd Vatican Council²⁰ states that the Spirit proceeds from the Father, *through* the Son. This is also accepted in Orthodox theology, while the Roman Catholics say that their Church never taught that the Holy Spirit proceeds from two origins. On the occasion of the said anniversary, the Po-

¹⁸ Tomos Agapis, p. 373-377.

¹⁹ As "there is no clear, definite and categorical separation between dialogue of love and theological dialogue": *Meliton of Chalcedon*, Introductory paper to the VI Panorthodox Conference, Minutes-Texts, I. c. (3), p. 21.

²⁰ Decree on the Church's missionary activity, no. 2, 2.

pe, repeating in his Encyclical to the hierarchy of his Church the article of the Nicean-Constantinopolitan Creed, regarding the Holy Spirit said: "the teaching of the 1st Council of Constantinople is still and always the expression of the one common faith of the Church and of the whole of Christianity" (*A Concilio Constantinopolitano*, I, I, 1). In his festal letter, on the same occasion, to the Ecumenical Patriarch, he wrote on the said Creed, that it is "the excellent expression of the communion of the Churches of Christ in the faith in this mystery of the Holy Spirit" (June 4, 1981).

Besides this, the fact that during nearly ten years, with the permission of Rome, the Roman Catholic Church in Greece uses the authentic Symbol of Faith, proves that for the Roman Catholic Church, the procession of the Holy Spirit as an article of faith is essentially identical with the corresponding faith of the Orthodox Church, which is the teaching and faith of the undivided Church.

Returning to our main question: since the Roman Catholic Church recognizes the essence of the dogmatic teaching on this point, that is the monarchy of God the Father in Trinity, as exactly the Orthodox Church does, she should change the formulation of this essential point and remove from her Creed the *Filioque*, which the East tolerated by *Oikonomia* for five centuries before the Schism. We wait and hope for this.

It is also certain that the role of the language factor was not missing, as regards the creation of this theological difference between the two churches as the term "ἐκπόρευσις" does not mean exactly the same thing as the latin term "procession"²¹. This fact brings the significance of the terminology, in the context of the theme of *Oikonomia*, to our attention.

The preparatory stage for the opening of the theological dialogue between the Orthodox Church and the venerable Churches of the Ancient East has already been concluded. After their unofficial theological and more official ecclesiastical preparatory contacts and discussions, the two sides agree on the fact that they do not disagree as to the essence of the faith and that a *formula concordiae* is possible, regarding the essence beyond the different formulations and interpretations. The differences which separate them are due to linguistic and terminological problems as well as to historical reason. The two sides are quite near to each other.

Allow us here to express the wish that both sides might apply *Oikonomia*, as far as possible, and make every human attempt possible for the sacred purpose of their union in the faith. Also, that the union of these two worlds, so closely related, may be the first and exemplary union for the other Churches and Confessions with the Orthodox Church and for her union with these. This being done in the framework of the modern Ecumenical Movement. Besides, the relations between the Orthodox and the Non Chalcedonians had not been totally broken after their separation. During more than two centuries after the VIth Ecumenical Synod the Orthodox Church maintained fellowship and various relations with Monophysites, through *Oikonomia*²².

²¹ D. Salachas, The theological theme of the *Filioque* in the relations between Catholic and Orthodox Churches, in: *Anoichtoi Horizontes*, June 1981, p. 3-10 (in Greek).

²² *Methodios of Aksum*, On ecclesiastical Economy ..., p. 85-86 and 122.

Ecumenism, as an attempt at the reunion of Christians, is not anything new, although it is practised and lived today with more strength. Besides the said relations with Non Chalcedonians we know from history of the contacts of the Orthodox Church with Protestantism and Rome, even during the years when the relations between East and West had seemingly been totally broken²³.

Except for *Oikonomia* used in the dialogues between the Orthodox and heterodox, which refers to the interpretation of dogma, some Orthodox propose and discuss the basic theme: should the Orthodox Church participate in such dialogues at all. At the end of this discussion, they accept by *Oikonomia* and condescension such participation under the condition that these dialogues are undertaken by eminent theologians and are aimed at informing the other party in dialogue on the faith of the Orthodox Church and at imparting to them her theological treasures and the saving truth.

In fact, it is generally agreed and admitted by many that the contacts and the dialogues have given a great deal to the Churches, which have recently come out of their isolation by these means. They have learned to know each other in a more objective way. They have also come to understand the necessity of striving for the complete and perfect unity between them. The Orthodox Church, believing that she continues today the one and authentic tradition of the first Christian centuries, as was indirectly recognized also by the Pope when he confessed the faith of the Nicean-Constantinopolitan Creed, has had and has the opportunity to express what she believes and teaches in different *fora* of the dialogues, doing so courageously and clearly and at the same time in humility and in the spirit of service (*diakonia*) to truth and unity.

I wonder if it would be an exaggeration to say that the change which is observed among our Western brethren towards the sources, the eastern tradition, is due to the living presence and witness of Orthodoxy in their midst. "Nowadays the ecumenical spirit is permeated by the Orthodox catholic content of faith, as the Churches in the West, consciously or unconsciously tend to find ecumenical fulness in relation to the tradition of the Orthodox Catholic Church, as this tradition was stamped on the ecclesiastical life, i. e. in the very mind of the patristic teaching"²⁴.

Therefore those Orthodox people who have reservations about the Ecumenical Movement and the various dialogues, even if they accept by economy participation in them, should be quite certain that the loss which might have taken place, according to them, from the ecumenical contacts, is much less than the benefit which comes especially to non-Orthodox Christians and to the truths and the unity of the Church.

Oikonomia and Intercommunion

During recent years, the problem of sacramental communion between Christians belonging to different Churches and Confessions has grown in

²³ S. Runciman, *The Great Church in captivity* (trans. into greek), vol. II, 1979, p. 426 f.

²⁴ N. A. Matsoukas, *Origin and nature of the Orthodox dogma*, Thessaloniki 1969, p. 6 (in Greek).

importance in connection with Ecumenical relations. It is obvious that this question is directly related to the subject of Oikonomia, but opinions are divided on how far the application of Oikonomia can be extended, with regard to intercommunion. The views vary between two extremes. Some completely deny the possibility of any such practice, because it necessarily presupposes full unity in matters of faith.

Others favor the principle of taking (already now) what is sought for; that is, they advocate the reciprocal participation of Christians in the sacramental acts of their respective Churches saying that this would automatically bring about unity. Finally, a third category of theologians and canonists distinguish between intercommunion on three separate levels: namely, on the level of prayer, of liturgical practices and of the mysteries (sacraments)²⁵.

a) As regards the first view, its supporters literally interpret certain sacred canons, pertaining to conditions and heresies which disappeared long ago. Today there is an ecclesiastical reality around us, which we cannot ignore. The Holy Spirit who "blows wherever he wills" (John 3, 8), and is not restricted only within the history of the past, is certainly present also among heterodox. That is why it is supported also by traditional theologians, as the late Trembelas²⁶, that their mysteries are not totally non-existent. But, those who support the said severe position think that these are non-existent. And that is why in the case of conversion into Orthodoxy by a heterodox, from whatsoever Church of Confession, he is received as a pagan and rebaptized. If he is an ordained person, he is reordained; rather, according to those who act in this way, he is baptized and ordained for the first time.

This is for example, the praxis and the everlasting tradition of the Holy Mountain of Athos, which is a theological ground: a ground of theological apophaticism and of applied exactness (*akribeia*) with a particular spiritual physiognomy, tradition, character, and ethos. As the fathers of Athos say, on the Holy Mountain the dogmatic truth is lived as the fulness of life and canonical *akribeia* is applied as an expression of true love. As it is known, in the Orthodox Churches abroad, the *antidoron* is distributed to the Roman Catholics and in general to the heterodox, who are present at the divine liturgy. It is given as a blessing of the Church, for reasons of love. On the Holy Mountain, again for reasons of love, it is not given, in the conviction that in this way the same or a great blessing is given, and this is fully understood by the positively disposed heterodox guest of Athos.

Even those who are in favour of the principle of Oikonomia in so far as this is possible, in the framework of the recent ecumenical developments, could accept this traditional practice of *akribeia*, because this reveals "the unity in diversity of Orthodoxy in the whole world"²⁷. Within the wide liberty in Christ, which constitutes the essence of the evangelical message (John 8, 32), there is room also for those who believe, think and act in this

²⁵ L. Stan, *Economy and Intercommunion*, in: *Diakonia* 6 (1971), p. 215.

²⁶ *Dogmatics of the Orthodox Catholic Church*, vol. III, p. 45 (in Greek).

²⁷ From the Minutes of the "Extraordinary Double Holy Gathering" of 11 October 1979.

way. And the Church, as a true mother, "praises with great might those who want to live with this degree of akribeia" ("ἐπαινεῖ γὰρ σφόδρα, (τούς) μετὰ τοσαύτης ἀκριβείας θέλοντας ζῆναι)"²⁸. In the same way, the supporters of the severe attitude must not be scandalized when "Oikonomia of the realities sometimes forces some individuals to step outside of what is proper for a while, in order to obtain something greater", as far as "the manner of Oikonomia was not disagreeable to any prudent men" (ibid).

b) The other opposite view, supports the so-called "open communion": and because of the partial use of this open communion, it is concluded that "unity began to appear", that this unity is what we seek, because it is desired by the people, "the Canonical limits and the infallibility and the universality of the jurisdiction of Rome and the rights of the Patriarchs of the East remain simply historical theories. They remain as monuments and points of a passed-over mentality, which the power of the Holy Spirit sweeps with the love, through which the nations are united in a social meeting and later in the celebration of the mystery of the Eucharistic gathering of Catholics and Orthodox Christians"²⁹.

But the exaggeration of such theories is obvious. The receiving already now of what is sought for is an utopian axiom by its very nature. The eucharistic communion and the ecclesiological communion, the communion of faith, have among them an organic relation and are mutually penetrated and the one cannot exist independently of the other³⁰. That which is sought for is not *inter*-communion, but rather communion³¹, which is only a goal and not a means. This is the view of the Ecumenical Patriarchate, which has also been officially expressed in the common declaration of Pope Paul VI and Patriarch Athenagoras at the conclusion of the visit of the Patriarch to Rome: "There are still points to be clarified and obstacles to be overcome, before the Churches come to the unity of the confession of the faith, which is necessary for the restoration of full communion"³². After this common declaration, it is clear that when the Decree on Ecumenism of the IInd Vatican Council (No. 2) states that "by the wonderful sacrament of the Eucharist the unity of the Church is both signified and brought about", this does not mean that the eucharist is a means for obtaining unity, but rather that it manifests this unity. Beside, further down (No. 8), this is expressly stated: "As for common worship ... it may not be regarded as a means to be used indiscriminately for the restoration of unity among Christians; only in special cases this common worship is recommended, because of the grace

²⁸ Cyril of Alexandria, Letter 56, PG 77, 320.

²⁹ Athenagoras of Thyateira, The new Pope and Orthodoxy, in: Krikos 29 (Nov., Dec. 1978), p. 24 (in Greek).

³⁰ P. Nellas, Introduction to the D. Staniloae's book, For an orthodox ecumenism, Peiraeus 1976, p. 12 and 13 (in Greek).

³¹ "Nicht Intercommunion, sondern Kommunion ist das Ziel der einzelnen Kirchen, die die Wiedervereinigung erstreben": N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, p. 244.

³² Tomos Agapis, p. 445. Also during the visit of Pope John Paul II to the Ecumenical Patriarchate, Patriarch Dimitrios said in his speech to him that various obstacles stand between Orthodoxy and Roman Catholicism: "First of all we have serious theological problems which refer to substantial parts of the christian faith".

given by it, but always with consent of the proper ecclesiastical authority³³, and not arbitrarily as each desires".

So, both the Churches, Orthodox and Roman Catholic, except in some special cases³⁴, officially are against communion in the mysteries before the achievement of full unity of faith, which is strongly desired and sought after by both parties.

Let the speaker be allowed here to repeat *verbatim* what he wrote almost ten years ago on this issue, when addressing himself to the Secretariat of Preparation for the Holy and Great Synod on the opportunity of the introductory paper of the Interorthodox Preparatory Commission on Oikonomia: "The recognition, according to Oikonomia, by the Orthodox Church of mysteries of non-Orthodox does not have at all the meaning of the establishment of a sacramental communion between her (the Orthodox Church) and their Churches. The entire issue is substantially an ecclesiological one, and it would be expedient and useful for the ecumenical dialogue that in the text (which will constitute a synodical decision of our Church), it will be clearly emphasized that eucharistic communion between Orthodox and non-Orthodox, which is sought after by some, although the schism still exists, is not possible to be accepted in the Orthodox Church, not even by Oikonomia, except in these cases when the lack in some area of a priest of his own Church obligates a Christian to have recourse to the priest of another Church in order to meet his urgent religious needs.

The Orthodox Church in similar cases in all honesty and in conviction that she serves the mystery of the unity of the Church of Christ, repeats that she does not believe and does not consequently seek *inter-communion* between the Churches but rather communion within *one* Church. And this communion in the holy eucharist and in the other mysteries will come naturally when, with God's help, the full identity and communion in the faith will be achieved; participation in the body and blood of the common Lord of all of us, from the common Chalice, constitutes a visible expression and cover of this full identity and communion in faith. This future sacramental communion will be, as has been rightly observed, the end of our divisions. The dogmas of the faith constitute a compact totality, unique and undivided and that is why we are not allowed in this important and serious theme of sacramental communion to ignore the factor of dogma, giving thus the impression of being the supporters of a dogmatic minimalism.

Intercommunio presented as a means, which will facilitate the success of union, constitutes a "patch". But we Orthodox, instead of it, desire that all Christians be dressed in a new "wedding garment", so that we might enter worthily into the decorated bridal chamber of the heavenly groom³⁵.

³³ Under these are meant here, according to Roman Catholic interpretation, the Church authorities Roman Catholic and Orthodox, as it is impossible to take any unilateral decision where both sides are equally interested. P. Duprey, *Le décret sur l'œcuménisme et l'aggiornamento des relations entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe*, in: *PrOrChr* 18 (1968), p. 13.

³⁴ The case of the Holy Church of Russia which in 1970 decided to give in some extraordinary cases her sacraments to the Old Believers and to the Roman Catholics, is known: See Letter of Archbishop Hieronymos of Athens to the Patriarch Athenagoras of Constantinople, in: *Ekklisia* 47 (1970), p. 384-385.

³⁵ *Episkepsis* 50 (14. 3. 1972), p. 7-8.

And today I would add that the march toward unity, through sacramental communion, is a backward march; it is a departure from the terminal rather than the starting point. The sacramental communion without the unity of the faith is like banknotes without a corresponding value in gold. And it is known that in this last case the result is inflation ...

c) Finally, as stated, other Orthodox theologians and canonists, following the *via regia*, discern between the *Intercommunio* at the levels of prayer, mysteries and the liturgical one. As regarding prayer, today there is a common practice in all the ecumenical meetings of clergymen and theologians, who seek the visible unity between them, that they pray in common to the common Father, asking of Him "the unity of the faith and the communion of the Holy Spirit". It can be said that today's opposite practice is based on the principle of *Oikonomia*, if one were to take into consideration certain ancient and restrictive canons, which forbid common prayer.

We can say the same about two other levels which are practised in the *Intercommunio*. In other words, that the conscience of the Church accepted and accepts, and the practice of the Church proves it, the necessary application, in some cases, of *Oikonomia* at the liturgical level and in the subject of recognition of the mysteries of others.

Epilogue

The intention of our Church is to follow this line also in the future as it is stated by a Pan-Orthodox body, the Inter-Orthodox Preparatory Commission of the Holy and Great Synod: "Not only our Holy Orthodox Church has very large freedom in the use of *Oikonomia* toward those brothers in Christ who stand outside her, but also, this *Oikonomia* in Orthodoxy, applied in moderation and opened in love toward all in the cases necessary, when necessary and whenever necessary, will regulate also in the future the relations of the Orthodox Churches with the other Churches and Confessions"³⁶.

Worthy of note in this excerpt is 1) the clear mention of the principles of freedom and love, whose expression is and upon which the principle of *Oikonomia* is based. 2) Also the clear mention of the measure and of-so to say-limitations ("in the cases necessary, and when necessary and whenever necessary") of *Oikonomia* is something which can calm those restless, because they feel that in the contemporary ecumenical dialogue we are leading towards an unlimited *Oikonomia*. 3) last, the fact that those standing outside the Orthodox Church are explicitly characterized as "brothers in Christ".

It is comforting that Orthodoxy in its entirety has said through this excerpt that hereafter the application of *Oikonomia* will continue. The opposite would be a negation of Orthodoxy, since *Oikonomia* is the essence of the Orthodox Church. There are certain instances in the life of the Church

³⁶ Interorthodox Preparatory Commission ... l. c. (4), p. 143.

and her faithful, in which *akribeia* becomes a supreme injustice³⁷ and, more generally speaking, the worth and significance of the pastoral and soteriological principle of Oikonomia are so great in the fulfilment of the entire saving work of the Church, that this is placed above the very *akribeia*; the latter, as a notion also, is submitted to Oikonomia and does not prevail over it³⁸.

The Church will continue the application of Oikonomia, but we want to believe that finally she will not limit it within any written synodical *ad hoc* constitution, since this would mean a rejection and disappearance of it. Let it be studied and examined deeper from a theological and ecclesiological point of view, consequently to the Ecumenical Synods, the practice of the Church for centuries and the *consensus patrum*. Such a study of the subject of Oikonomia will be done by the Orthodox Churches, as well as on the recommendation of the 1st Presynodal Panorthodox Conference as well as inevitably during the dialogues of Orthodoxy with the other Churches and Confessions; she must not judge in advance and generally, but in every case separately if she wants to be faithful to the spirit of Oikonomia. This is valid also with regard to the application of Oikonomia to individuals as persons, each of which has his uniqueness and particular value before God, since for each of us His Son took flesh and was sacrificed. This characteristic of our Oikonomia discerns it essentially from the *dispensatio* of the Latin Law, which is a legal institution applied in the same form in all the analogous cases.

³⁷ Migne's Patrology (66, 1417–1418) in the passage "ἀλλ' ἀνάγκη γάρ ἐν καιροῖς ἀπαρρησιάζοις τὴν ἀκρίβειαν παραβαίνεισθαι" of the Letter 67 of Synesios of Ptolemaïs to Theofilos translates "akribeia" by "summum jus": "sed formidolosis temporibus *summum jus* praetermitti necesse est"; but, according to the known axiom, "summum jus, summa injuria". Really, the insistence on applying *akribeia* where the deviation by economy from it would bring more spiritual benefit, degenerates into "summa injuria".

³⁸ A. Kallis, *Orthodoxie – Was ist das?* Mainz 1979, p. 60. See in relation to this also the unpublished comment of an appropriate Commission of the Ecumenical Patriarchate on the text on Economy of the Interorthodox Preparatory Commission: "Economy, in many parts of the text is presented as more demanding than *akribeia*. This, theologically, may be an exaggeration, but an exaggeration which can be justified today when *akribeia* is static – because it must be so – while economy is dynamic, covering the horizontal structure of the Church and not her vertical one. The Church living strongly the reality of coexistence with the non-Orthodox, not having sentiments of fanaticism, and not wanting to inspire nor wants others to nourish such sentiments, has to deal with the theme of economy positively".

ECONOMY IN THE ORTHODOX TRADITION AND PRACTICE OF THE SLAVIC CHURCHES

RADKO POPTODOROV

Sofia

The Orthodox Slavic nations accepted Christianity from Byzantium. They adopted the Christian teaching from the Great Constantinople Church, which served as an organization- and administration-model for their churches. For this reason the tradition and practice of the Constantinople Church regarding the economy and the intermarriages^{*} was fully adopted by the Orthodox Slavic Churches.

After their conversion to Christianity, the Orthodox Slavic nations named the Churches established by them, not with the term "ἐκκλησία", accepted primarily by the Romanic nations as for example "chiesa" in Italian, "l'église" in French, "iglesia" in Spanish, and so on, but with the term "Κυριακὴ οἰκεία", which incidentally changed into the Slavic "cerkvo" used by Bulgarians, Serbians, Russians, the German "Kirche", the English "church". This confirms the fact that it has been easier and more close and natural for the Slavs to conceive the Church, the world as well as the entire Universe as a large Home, whose Supreme host-manager or steward, in Greek "οἰκονομὸς" is God Himself! The Creator, like a painstaking steward thinks in Grace and with much Love about the entire creation of His, and takes good care that it may bring into life the aims of its Being. This divine forethought and beneficent care culminate in the creation of man "after God's own image". Due to erroneous and inadvertent observance by the first-created man of the rules and regulations given to him by God regarding his natural, spiritual and ethnical development (ἀκρίβεια)², he fell! The Creator having Love as the basic principal in His Holy Creative Activity, and being Love Himself, settled considerably the conversion of His only Son into man, so as to carry out the act of redemption. Through the redemption the requirements of the Divine Justice are contented, but in the same time it is a goodwill and love act of the Divine clemency towards the man, i. e. an act of Divine Economy², provided nevertheless a possibility for man to accomplish, if he desires it, the aims of his existence. *The Church* as a product of a benevolent attitude of the Lord – including even the sacrifice of its own and only Son – towards the weak, frustrated by the Fall of man, is an Institution³ of Divine Salvation, and the Economy, i. e. the condescension

* See p. 109–114.

¹ A. Richter, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, Leipzig⁸ 1886, § 1, p. 1–2, М. Остроумов, *Введение в Православное церковное право*, Харьков 1893, с. 21.

² Eph. 1: 4–10; Phil. 2: 6–8.

³ Eph. 2: 1–7.

in love and mercy towards man with the aim of his salvation as its method of action is closer, more natural and inherent than the "akrivia". Being a continuer of Christ's redeeming word, the Church has been authorized by its Founder to make use of this method always when the needs and the circumstances impose it for the realization of its Salvation mission in the world, and deliver from sin and damnation every human soul.

This, close to the soul of the Slavic nations content of the concept for Church, has been consolidated in their conscience by the early and widely distributed translations of the Holy Scripture in a suitable spoken language for the people. This was further widened and intensified by studying (in translation) the best dogmatic and liturgical works of the numerous great Byzantine Fathers of the Church, as well as by the use (also in translation) of the best Byzantine statute books of Church law pertinent to the organization and administration of the Church, as for example the Code of Church Laws by Johann Scholasticos, the Code of Church Laws by Patriarch Photius, the Syntagma of Mathew Vlastar and others.

Stepping on this sound base, the Orthodox Slavic Churches, as members of the One Holy Apostolic Church, which is a Treasury of Truth and Grace, and which "cures the infirm, and supplements the lacking" for the salvation of everyone wanting it, they, i. e. the Orthodox Slavic Churches, have very often resorted to the methods of the economy by being always condescending to the infirmity and weaknesses of their children, in order to help them to attain their Salvation. They have been zealous executors of God's demand "to save all men and attain the knowledge of the Truth"⁴. They have shown Mercy and given an encouraging and redeeming Grace to those found within their enclosures, but had violated to certain extent their doctrine or discipline, but were sincere in their search for redemption. In the presence of certain conditions and a given definite degree of unity in the one common confession with them, the Orthodox Slavic Churches had taught such "an encouraging and redeeming Grace" to those staying without their enclosure with the hope that they will come within.

The bishops "as good stewards of the very different Holy Blessings" have dealt and worked with economy in the Slavic Churches after the example of the Disciples and the great Fathers of the Oecumenical Church. They spared no efforts to keep open the doors of Salvation for every believer⁵ and to facilitate by all means the return of all to it, who for a reason or other stay away from it.

This is how three of the most distinguished representatives of the Bulgarian Church in the past have conceived and applied the economy. The Bulgarian Archbishop of Ochrid Theophilact (end of XIth and beginning of the XIIth century) writes:

"The one who does something in the economy" does not do it because it is good, but because it should be done⁶ in order to obtain something which is useful for the individual Christian or for the entire Church, or with the view to avoid something, which is harmful for both of them. The helmsman art

⁴ 1 Tim. 2: 4.

⁵ Apg. 14: 27.

⁶ Теофилант, Тълкувание на посланието до Галатяни, V.

must be his ability to make a safe navigation, be it even a bit slower and not through mere stubbornness to end in a shipwreck.

With this concept with regard to the economy Archbishop Theophilact speaking of the Roman-catholics staying out of the bosom of the Orthodox Church says:

"... we are sure that the fallacies of the Latins are not many and have not been of such a kind as to impose the separation of the Church..."⁷ And pointing out that there must be a complete similarity as regards the Symbol of Faith, i. e. of the dogmas, he writes that with respect to the unleavened bread and other novelties or changes the Romans are not right to stay away from ecclesiastical tradition, but the Greeks are not right also, as they show no leniency towards them"⁸. "... We, brethren", says Theophilact, "must not demand everything, from everybody! If something is not done and leads to mortal harm, then we must struggle hard with hands and feet, as they say. On the other side there are also things, the loss of which is of no big harm, and yet if we want to obtain them at all costs a big harm may follow. To leave that (i. e. the Roman catholic custom with the unleavened bread, the fasting, etc. – Author's note) as it is: this is what is required from the judicious man, conversant with the laws of economy, whose advice is to sacrifice the small for the sake of the large, and not for the sake of the smallest advantages to loose the greatest interests ... If the westerners settle the question about the dogma ... and manifest a cordial devotion towards their unleavened bread and fastings ... then if it was Paul to decide the case, he, who, for those that were under the law, appeared himself and took part in their cleansing sacrifices, would not have repudiated them ...". And criticizing the Easterners for their severity towards the Westerners, the Bulgarian Archbishop concludes: "No, Servants of Christ, friends, brothers, by repulsing almost everybody from us, let us not alienate ourselves from the Lord, Who with love attracts everyone to Him."¹⁰

The second great Bulgarian prelate – also Archbishop of Ochrid – is Dimitrii Homatjan (1214–1234) who very wisely applied the economy with regard to to the morale and discipline of his clergy and the ordinary believers. He studied very carefully the life conditions and the circumstances in which a given action took place, with the view to establish whether they are objective reasons or obstacles staying on the way of the fulfilment of the canonic requirements, and if it was so, then all problems were solved in a philanthropic manner¹¹ by mitigating the severity of the law and deviating from its stipulation for the good of the respective individual and the Church, or to avoid something worse. He polemized with the Latin, but his attitude towards the Western Church was conciliatory. According to him, except for the "Filioque" dogma the Latin in essence differ very little from the Orthodox. He permits an Orthodox clergy or layman to pray in a Latin temple and to celebrate a Latin Saint. An Orthodox prelate may, upon invi-

⁷ Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας, προσάλατι τινὶ τῶν αὐτοῦ ὁμιλητῶν περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται, Λατίνοι, – Migne, PG, t. 126, col. 126.

⁸ Migne, PG, t. 126, col. 224; col. 229.

⁹ Ibid., col. 224–225.

¹⁰ Ibid., col. 240, col. 244.

¹¹ Pitra, *Analecta sacra et classica* ..., Romae 1861, t. VII, col. 508, 527, 530.

tation from the Latin, visit their Church and give to the Latin an antidoron, when they attend the service in the Orthodox Church. In a mutual communion of this kind he saw a possibility for the Latin to gain knowledge on the Orthodox dogmas and customs. Different from Balsamon, he thought that Latin prisoners can receive the sacrament from an Orthodox priest. In answering the questions of Constantine Kavassila admits the canonicity of the Roman catholic ordination. On the whole he does not consider the Latins as heretics, but only as schismatics¹².

The third eminent figure in the history of the Bulgarian Church – the last Tirnov Patriarch Evtimii at the end of the XIVth century – writes, that during the first centuries the Church afforded a possibility for everyone to practise in piety and devotion in his way, provided he has accepted the true dogmas. Later on the Sacred regulations were worked out by the holy fathers. They must be strictly observed¹³, but upon the occurrence of certain unforeseen strained exigence, in order to avoid a larger evil, it is possible to deviate from the requirements of the canons¹⁴.

Everything pointed out so far, shows that the *boundaries* of the economy according to the tradition and practice of the oldest Slavic Church – the Bulgarian during the Middle Ages – were the tenet, the dogmatic doctrine of the Church. As regards the other spheres of the ecclesiastical life, economy could be permitted when the needs and circumstances imposed it in order to obtain something useful for the individual believer or for the whole Church, or to avoid something worse. In so far as the Bulgarian Church as the first and oldest among the Slavic Churches has had any influence on them, its tradition and practice, being in its essence not different from those of the Great Constantinople Church, was also applied in these Churches.

•

After the fall of the Balkan Peninsula under Ottoman domination, besides Constantinople, another spiritual and religious center – Moscow – began to shine strongly. Alongwith the principal mass of the East Orthodox Christians, there were in Russia large communities of Roman catholics, then Protestants as well as others professing non-Christians religions. The manysided contacts and experience of life of this population varied in its profession and religious adherence imposed on the Russian Orthodox Church the need to abandon the Middle Ages akrihia of the ecclesiastical norms regarding the acts violating them and to apply more often and more widely the economy method with respect to the subjects of these acts. As a matter of fact this was the result of the increased contracts, especially at the time of Peter the Great, between the Russians and the West-Europeans – Catholics and Protestants. The Russian Orthodox Church carrying out its redemptive mission was fighting against the rem-

¹² Pitra, *ibid.*, col. 724–730; Иван Снегаров, История на Охридската архиепископия, т. I, София 1924, с. 276.

¹³ Патриарх Евтимий Търновски, Послание до Киприана монаха, – у Хр. Ив. Попов (Напнилов), Евтимий, последен Търновски и Трапезицки патриарх, Пловдив 1901, с. 187–188.

¹⁴ Там там, с. 190–191.

nants of the heathen folk-traditions and superstitions, against unwed marriages, marriages with forbidden kinship, polygamy, against violations of the religious, ethical and canonical norms both by the laymen and the clergy. The economy was most widely practised¹⁵. In fact this was the reason to put to discussion in the second half of the past century, as an extremely important ecclesiastical problem, the question regarding the validity of the canons and the extent of their stability. An extremely liberal movement in the Russian theological science appeared and became prominent, but even its representatives thought that economy can be made with everything, but in no way with the tenets and the canons based on the "ius divinum"¹⁶.

In the XVIIth century, after a long hesitation the Russian Orthodox Church during the great Moscow Council of 1667, established that the Roman Catholic Church is not "fallen off", and is not heretical, only schismatic¹⁷. In accordance with that view it was decided that the Roman-catholics can be accepted in the Orthodox Church without a new baptism, but only with renouncement to the Roman-catholic novelties and with a confession. Their anointing was considered valid, and in case it had not been already given, it should be given to him by an Orthodox priest. Later on the canonicity of the Roman-catholic chirotonia was recognized and it was ordered that Roman-catholic clergy be accepted in the Orthodoxy without additional taking of Holy Orders, but only with confession of the Symbol of faith, renouncement from the Roman-catholic innovations and some additional ritual actions. This practice is followed today also¹⁸.

Again at this time (1718) the Russian Church decided to recognize the baptismal sacrament of the protestants – Lutherans and Calvinists and of the Anglicans¹⁹. In the XIXth century it was accepted in Orthodoxy Armenians and consequently Copts and Ethiopians without rebaptism and recognized their chirotonia. For example in 1898 the Holy Synod accepted a bishop, two presbyters and one deacon Nestorians, naturally, after a renouncement from their previous delusions²⁰. It permitted the sacrament of baptism for the children of non-Orthodox parents with their agreement or on their request, but on condition that the children should be educated in the spirit of Orthodoxy; it permitted an Orthodox priest to carry out the burial of unorthodox Christians, provided that at the moment there was not present a priest of their religion; in case of mortal danger the Orthodox clergyman can confess and even give Holy Communion to a christian of an other denomination, without having previously carried out the rituals for his acceptance to the Orthodoxy²¹.

¹⁵ А. С. Павлов, Курс Церковного права, Свято-Троицкая лавра, 1902, с. 368–370; 517–527; И. С. Берднинов, Краткий курс Церковного права Православной церкви, т. II, Навань 1913, с. 509–584.

¹⁶ Свещ. Р. Полтодорон, Церковните нани. Към въпроса за ревизията и нодифинацията на церковните нани, – сл. «Духовна култура», нн. 2, 1964, с. 11–16; нн. 8, с. 17–26; нн. 10–11, с. 23–29; 1966, нн. 7–8, с. 39–46.

¹⁷ Свещ. Ал. Серафимон, Правила и прантина Православной церкви относительно присоединения к Православию неправославных христиан, Кострома 1882, с. 102–106; Берднинов, пос. съч. (15), т. I, Навань 1903, с. 248–250.

¹⁸ Серафимон, пос. съч. (17), с. 173–180.

¹⁹ Там там, с. 139.

²⁰ Церковния Въдомости, 1898, Nr. 13, с. 520–524, у Берднинов, пос. съч. (15), т. II, с. 3.

²¹ Берднинов, пос. съч. (15), т. II, с. 301, 308, 407, 427.

The Russian Orthodox Church applies the economy very widely in connection with the so called "oecumenical movement" in the case of which Orthodox clergy and laity very often make together common prayers and some other divine services, which is strictly forbidden by the rules. On the other hand in the case with the World Peace Movement, it has often happened that Orthodox clerics and non-clerics carry out in some meeting common Prayer services with the participation of both clerics and laity belonging to other religions.

The tradition and practice of the Russian Orthodox Church has been and is presently also particularly authoritative for the remaining Slavic Churches – the Bulgarian, Serbian, Polish and Czechoslovakian. They consider it as their own, in solving their relations, problems and life within and without the Church. This is evident also with regard to the problem of intermarriages.

LA THEORIE DE L'EPIKIE DANS LA TRADITION LATINE

CHARLES LEFEBVRE

Rome

Le thème qu'il m'a été demandé de traiter pouvait sembler au début du siècle ne plus présenter qu'un intérêt historique, s'il faut en croire des canonistes chevronnés comme le cardinal D'Annibale ou le R. P. Wernz. Quatre-vingts ans ont passé, et force est de constater que l'épikie est revenue à l'ordre du jour.

Aussi n'est-il pas dépourvu d'intérêt de rechercher comment cette théorie s'est développée dans le droit latin, et quels caractères elle présente dans le droit actuel.

I.

Evolution de la théorie

Avant que les œuvres d'Aristote aient été connues en Italie la *notion* d'épikie – au moins sous le nom d'*aequitas* – se trouve en certaines institutions de droit romain avec une double signification. L'équité consiste d'abord en un élément opposé à la loi dans la mesure où celle-ci diffère du juste naturel: l'Edit du préteur animé de cet esprit s'efforce de le faire prévaloir sur le *ius civile*; le rôle de l'équité sera d'aider, de suppléer, même de corriger la loi¹. Mais équité est également une interprétation bienveillante de la loi suivant laquelle l'iniquité ou rigueur légale est corrigée ou amendée; cette équité sera influencée par les rhéteurs, et trouvera une de ses expressions dans la règle d'Ulpien: „In summa, aequitatem quoque oculos habere debet iudex”².

Ainsi dès le droit romain classique est admise cette possibilité d'une correction de la loi.

Certains principes rappelés par Constantin l'admettent aussi implicitement, ainsi: „Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatis quam stricti iuris rationem”³, ainsi que: „Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere”⁴. De même en est-il en un texte plus explicite encore de Théodose et de Valentinien: „Non dubium est in legem committere qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem”⁵.

¹ Cf. M. Voigt, Die Lehre vom „ius naturale aequum” der Römer, Leipzig 1852, t. 1, p. 37, 220 s., 529 s.

² Dig., libr. XIII, tit. 4, De eo quod certo loco, l. 4, Quod si Ephesi, § 1.

³ Cod. Just. liv. III, tit. 1, De iudiciis, l. 8; ann. 314.

⁴ Ibid., liv. I, tit. 14, De legibus et constitutionibus principum, l. 1; ann. 316.

⁵ Ibid., l. 5; ann. 439.

Ces textes sont accompagnés de celui de Modestin, qui prévoit dans le même sens: „Nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur, ut, quae salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem”⁶.

Les Pères de l'Eglise font cependant intervenir avec plus de netteté les principes du christianisme: l'épikie – pourtant encore appelée équité – est reconnue pour corriger les rigueurs de la loi quand l'application de celle-ci peut entraîner un danger pour le salut des âmes. Cette détermination se retrouve ensuite dans les collections canoniques antérieures à Gratien, notamment dans celle d'Yves de Chartres sous l'apparence d'une miséricorde appelée à adoucir en des cas particuliers les rigueurs de la loi.

Au Moyen-Age la doctrine ne tardera pas à admettre la possibilité d'une correction des règles légales, même si le terme d'épikie ne fait son apparition qu'avec la connaissance des œuvres d'Aristote. Il n'en demeure pas moins que dès le *Brachylogus* dans la première partie du XII^e siècle il est rappelé que „sin... aequitas iuri scripto contraria videtur, secundum ipsam iudicandum est”⁷. Les sommes *Quoniam status* et *Cum in tres partes* légèrement plus tardives se prononcent dans le même sens: „Probatur autem quaestio iuris per ius scriptum, per aequitatem, per simile. Quod si aequitas iuri scripto contraria videatur, secundum eam iudicandum est”⁸.

Des discussions entre l'école de Bulgarus et celle de Martinus il finit par ressortir dans la Grande Glose que l'équité écrite seule peut l'emporter sur la rigueur écrite; si l'équité n'est pas écrite, elle ne peut l'emporter que sur une rigueur non écrite, et il est également admis que la pensée du législateur peut se trouver limitée pour un motif d'équité naturelle: l'on invoquera celle-ci pour justifier la règle „cessante causa, cessat effectus”, et il sera désormais reconnu qu'un individu peut se faire justice à soi-même, si la justice ne peut l'aider à temps⁹.

Aussi Jean le Teutonique, auteur de la glose ordinaire du *Décret* de Gratien, précise qu'il ne faut pas s'écarter des termes de la loi „nisi ex verbis pravus generetur intellectus”¹⁰, en remarquant un peu plus loin: „Sufficit quod quis non faciat contra mentem rescripti, licet faciat contra verba”¹¹. Aussi relève-t-il de même: „Verba generalia non extenduntur ad ea de quibus non est dictum vel cogitatum”¹², ce qui excepte tout cas extraordinaire.

C'est alors que s. Thomas d'Aquin reprend la conception aristotélicienne, tout en la précisant: l'épikie, souligne-t-il, consiste dans la correction de la loi, lorsque celle-ci vient à devenir défectueuse en raison de son caractère général: comme pour Aristote, l'intervention de l'épikie est subordonnée à l'existence d'un *droit*: c'est qu'en certains cas la loi perd son caractère obligatoire, ainsi quand une de ses applications serait contraire au bien commun ou au droit naturel; alors il est hors du pouvoir du législateur d'obliger, puisque la loi est avant tout destinée à faire respecter les exi-

⁶ Dig., liv. I, tit. 3, De legibus senatusque consultis, l. 25.

⁷ l. 10, c. 10.

⁸ Bibl. nat., ms. lat. 16538, fol. 22 v 16540, fol. 19 v.

⁹ Cf. E. M. Meijers, Le conflit entre l'équité et la loi chez les glossateurs, dans: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis (1940), p. 126.

¹⁰ V^o sententias, à Grat., dist. 28, c. 12, Sedulo.

¹¹ Ibid., caus. XI, qu. 3, c. 104, Antecessor, v^o Sed spiritualiter.

¹² Ibid., caus. XXII, qu. 11, c. 14, Ne quis, v^o Furens.

gences de bien commun¹³. Ainsi l'usage de l'épikie est limité aux cas où l'égalité de la justice ne serait pas respectée, où le droit naturel serait violé, où la bien commun serait mis en péril¹⁴.

Il y a plus, l'usage de l'épikie peut s'imposer de toute évidence: parfois cependant la certitude apparaîtra avec moins de netteté: en cette hypothèse il faut ou bien se conformer à la loi ou bien consulter le législateur, car ce dernier seul peut exempter d'une obligation existante¹⁵. Cette épikie trouve son application notamment dans le domaine judiciaire¹⁶.

Mais entretemps la théorie de la *ratio legis* se développe, et l'on en arrive à identifier celle-ci à la pensée elle-même du législateur. Il en découle que si la raison de la loi vient à le demander, une loi peut être à interpréter restrictivement ou à se trouver privée d'effet. Ainsi Dinus Mugellanus est formel dans son commentaire de la loi *Non dubium*: „Mihi autem videtur quod, cum mens nihil aliud sit quam ratio quae legislatorem movit ... videtur quod ubicumque constat de ratione legis seu mente verbis contraria, liceat offendere verba mentem servando"¹⁷. De ce fait le recours à l'épikie devient inutile, puisque son domaine est absorbé par ceux de l'interprétation restrictive ou de la cessation de la loi.

Avec la Renaissance du XVI^e siècle une attention plus grande apportée aux sources facilitera la constitution d'une théorie particulière de l'épikie bien distincte des champs de l'interprétation restrictive et de la cessation de la loi.

Le juriste Doneau distingue nettement l'épikie de la théorie de la *ratio legis*: il y a lieu à intervention de l'équité quand la loi ne s'applique pas en un cas tout spécial, ce qui se produit lorsque sur un point particulier „il est vraisemblable que la loi demande à être tempérée par l'équité", précise-t-il.

Les moralistes du siècle aboutissent à des conséquences identiques: s'ils prévoient toujours le recours au législateur comme s. Thomas d'Aquin, ils assimilent l'épikie à la cessation de la loi comme le fait Soto¹⁸ et la rapprochent même de la dispense sans essayer d'en faire une théorie déterminée.

C'est à Suarez qu'il était réservé d'aboutir à constituer une théorie précise de l'épikie. Celle-ci, estime-t-il, est d'abord distincte de l'interprétation, qui vise exclusivement la portée de la loi telle qu'elle ressort des termes de la législation; dans le cas de l'épikie, par contre, il est certain que l'expression verbale de la règle légale inclut l'hypothèse envisagée. L'épikie a justement pour objet d'excepter de l'obligation légale ce cas déterminé tombant sous le coup de l'obligation de principe. Il y a lieu à épikie, ou à exception, parce que la volonté du législateur ou bien ne peut, ou bien n'est pas censée imposer l'application de la loi au cas en question. Le législateur, en effet, ne peut exiger une injustice, pas plus qu'il n'a le pouvoir d'imposer une règle trop rigoureuse et impossible à observer par la moyenne des justiciables¹⁹.

¹³ Sum.theol., 1-2, qu. 96, a. 6, in c., 2-2, qu. 120, a. 1, in c.

¹⁴ Ibid., 2-2, qu. 60, a. 5, ad 2.

¹⁵ Ibid., 1-2, qu. 96, a. 6, in c.

¹⁶ Ibid., 2-2, qu. 60, a. 5.

¹⁷ Comm. in Sextum, Lugduni 1527, reg. 88, Certum.

¹⁸ De iustitia et iure, Salamanca 1559, liv. I, qu. 6, art. 8.

¹⁹ De legibus, lib. VI, c. 7, n. 11.

Il faut y joindre le cas où, en toute rigueur de droit, le législateur pourrait imposer une prescription déterminée, mais où les circonstances qui entourent la confection de la loi permettent d'assurer que son intention bienveillante n'a pas entendu insister en faveur de l'application de la règle.

Ainsi, pour Suarez, l'épikie embrasse non seulement un cas extraordinaire non prévu par le législateur, mais aussi différentes causes d'excuse que pourrait invoquer un justiciable. Aux conceptions plus limitées d'Aristote et de s. Thomas d'Aquin, la conception de Suarez basée surtout sur les exigences du bien commun, qu'il invoque d'ailleurs à tort en sa faveur, Suarez ajoute l'intervention de la volonté du législateur, une volonté présumée et bienveillante. Sans doute, faut-il voir là l'influence de l'héritage des juristes médiévaux, ainsi que celle de la vertu d'épikie qui doit, elle aussi, exister chez le législateur²⁰.

Sur la question connexe du recours au législateur, Suarez l'exige en toute hypothèse, s'il n'y a pas urgence: au cas d'urgence, par contre, la théorie du probabilisme permet l'usage de l'épikie sauf s'il n'existe aucune probabilité en faveur d'une exemption.

L'influence exercée par Suarez devait avoir une influence considérable et éclipser les doctrines antérieures, tout en permettant une évolution postérieure.

Certains canonistes comme Schmalzgrueber ou Schmier continuent à assimiler épikie et interprétation restrictive, alors que la plupart des auteurs ne veulent voir en elle ni une dispense, ni une licence, ainsi Benoît XIV, mais une interprétation bénigne de la pensée du législateur; sur ce point la critique de Suarez était décisive: l'épikie n'était pas une interprétation au sens strict, quoiqu'elle se réclame de la pensée (conjecturée) du législateur. Quant aux cas dans lesquelles elle intervient, la doctrine de Suarez est reprise: elle embrasse certaines causes d'excuse de la loi.

Mais un nombre croissant d'auteurs est frappé par le caractère *exceptionnel* de l'épikie, et veut trouver en cet élément un critère permettant de la distinguer de la théorie des causes excusantes, qu'ils qualifient d'épikie au sens large. Ainsi en est-il de Laymann, Reiffenstuel, Ferraris, et surtout D'Annibale. Pour celui-ci tous les cas envisagés se ramènent soit à la théorie de la cessation de la loi, soit à celle de la cessation de l'obligation légale, soit enfin à la théorie du conflit des lois.

Toutefois la doctrine commune ne se résoud pas à ces cas extrêmes, mais le caractère négatif de cette notion et la difficulté de soutenir une théorie indépendante ressortent de la place que lui réservent Wernz²¹ et Ojetti²²: elle n'est ni interprétation, ni cause excusante spéciale, au point qu'elle semble avoir perdu toute raison d'être au for externe²³.

Le Code de droit canonique n'en fait pas état. Aussi certains estiment consacré par le législateur le rejet de l'épikie dans le domaine du for interne, alors que d'autres tels A. Van Hove²⁴ sont moins absolus. S. D'An-

²⁰ Cf. A. Creve, De epikeia volgens S. Thomas en Suarez, dans Mélanges A. Janssen, Gembloux 1946, t. 1, p. 255-280.

²¹ Ius decretalium, t. 1, n. 117, note 136.

²² Synopsis, t. 2, 1911, v° Epikia.

²³ A. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, Brugis 1906, p. 400 s.

²⁴ De legibus ecclesiasticis, Mechliniae-Romae 1930, p. 288.

gelo en particulier l'oppose à l'équité dont le rôle au for externe ne saurait être mis en doute; à son avis l'épikie consiste dans l'acte purement privé d'un justiciable qui, présumant la pensée du législateur, estime pouvoir s'exempter d'une disposition légale, car, si le législateur était présent, il se refuserait à maintenir l'obligation légale²⁵.

Quant au problème de la nature de l'épikie, les deux points de vue signalés plus haut se retiennent avec plus ou moins de nuances. Un certain nombre d'auteurs²⁶ s'en tiennent à une épikie qui embrasse les causes d'excuse de la loi; d'autres, par contre, en majorité, admettent en outre l'épikie au sens strict dans le cas de circonstances tout-à-fait exceptionnelles non envisagées par le législateur et qui auraient motivé l'exemption de l'obligation légale; suivant A. Van Hove²¹ ce cas serait extrêmement rare.

Suivant L. Rodrigo²⁸ il y a équité lorsque le supérieur ou le juge tempèrent la loi en un cas particulier, et il y a épikie quand il s'agit d'un particulier dans les mêmes circonstances, mais au for interne.

II.

Caractères de la théorie de l'épikie

La doctrine actuelle tire les conclusions suivantes de l'évolution suivie:

En ce qui concerne la *nature de l'épikie*, elle se ramène à un «jugement prudentiel et subjectif estimant que la loi n'a pas à être appliquée en un caractère particulier en raison de certaines circonstances spéciales»²⁹. Ainsi l'obligation objective n'est nullement modifiée: seule l'imputabilité de sa violation n'existe pas au for interne. Par contre, au for externe, il n'y a nullement à en tenir compte, sauf toutefois dans les cas où cette imputabilité peut intervenir; ainsi la bonne foi sera prise en considération en matière de délits et de peines ecclésiastiques; ou encore quand se posera au juge ou au supérieur la question de la licéité d'un acte accompli par une personne qui a cru pouvoir, ou même devoir, enfreindre une disposition légale. Il va sans dire qu'en ce cas se posera aussi la question de la preuve à en apporter.

L'épikie diffère ainsi plus ou moins profondément de certaines autres notions, qui s'en rapprochent:

Ainsi en est-il de l'*équité canonique*, qui est appliquée par l'autorité publique judiciaire ou administrative; l'épikie est réservée aux seules personnes privées; l'une est une institution de for externe, l'autre du seul for interne; la première est un jugement objectif qui atteint directement la règle de droit elle-même, la seconde n'est qu'une décision subjective privée; l'une crée un nouveau droit objectif à appliquer en un cas particulier, l'autre n'est pas un acte de juridiction; l'une encore tempère au for externe

²⁵ De aequitate, dans: Apollinaris 1 (1928), p. 377-379.

²⁶ Van Hove, op. cit. (24), p. 295 s.; Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, t. 1, Paderborn 1964, p. 100 s.; G. Michiels, Normae generales, t. 1, Parisiis 1949, p. 468 s.

²⁷ Op. cit. (24), p. 300, n. 292.

²⁸ Praelectiones theologico-morales comillenses, t. 2, Santander 1944, Tractatus de legibus, p. 292 s.

²⁹ Van Hove, op. cit. (24), p. 294, n. 286.

les droits et obligations des justiciables, ainsi que les règles juridiques par application de la vertu d'épikie, l'autre, par contre, vise seulement l'imputabilité de la violation de la loi³⁰ et n'a que des conséquences indirectes au for externe; enfin, l'une est un élément juridique, car elle aboutit à créer une nouvelle règle, l'autre est un élément moral dont l'effet est purement négatif en exemptant d'une obligation légale³¹.

Cependant le P. Michiels ne veut pas qu'une «différence substantielle» existe entre les deux notions d'équité et d'épikie³². Mais il reconnaît lui-même que l'épikie est un mode d'excuse spécial de la loi; or, il est impossible de réduire à cela l'équité, qui embrasse tout un domaine dont le juge et le supérieur doivent s'inspirer pour créer une règle de droit applicable au cas envisagé. De fait le P. Michiels reconnaît que l'équité entraîne création d'une norme supplétoire nouvelle, ce que ne fait pas l'épikie: une personne privée peut constater l'existence d'une excuse; le juge et le supérieur doivent aller plus loin et trancher la difficulté qui leur est soumise.

L'épikie diffère également de l'interprétation. Celle-ci a pour objet de préciser le sens et la portée d'une loi, compte tenu des termes et de la pensée du législateur. Au cas d'épikie, par contre, — quoique l'on parle abusivement d'ailleurs à strictement parler d'interprétation bénigne — la loi est connue nettement, et il est certain qu'en principe elle doit s'appliquer; ce n'est que par l'intervention d'un principe supérieur de droit naturel ou d'une conjecture sur la pensée du législateur que ce cas d'application est rejeté.

Elle diffère aussi de la *dispense*, qui suppose l'intervention de l'autorité supérieure, et est de ce fait essentiellement juridique et de for externe, en supprimant l'obligation objective elle-même d'une règle légale.

Elle diffère aussi de la *permission présumée*, dans laquelle se produit également une intervention de l'autorité, mais la loi elle-même a prévu le cas et a subordonné sa propre application au défaut d'une autorisation donnée par les supérieurs.

Elle diffère enfin des *causes excusantes*, même si la divergence est assez difficile à relever en ce cas, étant donnée l'imprécision de cette notion. Le moins que l'on puisse dire est que le concept de «cause excusante» est plus étendu que celui d'épikie puisqu'il embrasse également l'ignorance d'une loi, un doute de droit ou de fait, le défaut d'observance par la majeure partie de la société; la différence existe alors dans l'intervention de la vertu d'épikie qui commande la mise en jeu de certaines de ces causes excusantes: cessation de la fin de la loi ou de l'obligation légale, impossibilité d'agir ou grande difficulté. Si l'épikie est prise au sens strict, la différence est, par contre, plus nette: l'existence de circonstances tout-à-fait exceptionnelles légitime seule l'épikie.

Encore faut-il déterminer les *conditions d'exercice* auxquelles est subordonné l'usage de l'épikie. Les éléments à envisager sont différents suivant que l'épikie est prise au sens large ou au sens strict, sans parler du recours au législateur qui, parfois, s'imposera, en excluant ainsi toute possibilité d'épikie.

³⁰ En sens contraire *Rodrigo*, op. cit. (28), p. 293.

³¹ Voir surtout *Cicognani-Staffa*, *Commentarium ad librum primum codicis iuris canonici*, t. 1, Romae 1939, p. 304 note.

Les cas d'*épikie au sens large* se présentent en vertu de certaines applications de la théorie générale de la loi. L'intention du législateur est en effet avant tout raisonnable et humaine, et certaines situations peuvent se dégager dans lesquelles cette intention ne saurait raisonnablement exiger une application rigide de la règle légale. Cette éventualité est susceptible de se réaliser en deux hypothèses différentes: ou bien un principe de droit naturel intervient, et c'est le cas d'une cessation dite contraire de la loi, ou bien une certaine bienveillance inclinera en faveur de l'inapplication de la loi; autrement dit, parfois le législateur n'aura pas le pouvoir de se prononcer en un sens rigoureux, ou bien, si ce droit lui est reconnu, n'a pas l'intention d'insister pour faire exécuter l'obligation de principe.

Sans doute le législateur est souverain, mais un grave danger spirituel soit pour l'agent, soit pour autrui, peut se trouver entraîné par l'application d'une loi donnée: il y aurait péché ou scandale grave, voire même seulement danger imminent de l'un ou de l'autre, et alors le justiciable ne peut évidemment pas obéir: une règle supérieure lui interdit tant de pécher que de provoquer une faute de la part d'autrui; en cette occurrence le législateur n'a pas le pouvoir d'exiger la soumission à sa volonté. Ainsi, en règle générale, un dépôt doit être rendu à son légitime propriétaire, au déposant; mais peut-on obliger de remettre un objet réclamé par le déposant en vue de commettre un crime? Le législateur n'a certainement pas le droit de contrainte morale en ce cas.

La seconde hypothèse prévue est plus subtile: même si le législateur a, en toute rigueur de droit, le pouvoir d'obliger, parce que le cas dont il vient d'être traité n'est pas réalisé – et il sera toujours exceptionnel – ne faut-il pas aller plus loin? Le législateur voudrait-il imposer l'application d'une loi si un justiciable se trouve en des circonstances particulièrement difficiles?

De fait, le droit canonique estime qu'il est des cas d'*impossibilité* morale, spirituelle ou naturelle, dans lesquels le législateur lui-même ne peut être censé se prononcer en faveur de l'obligation de la loi elle-même. Cette impossibilité morale – même parfois seulement une grave difficulté – se vérifie quand l'exécution de la prescription légale risque d'entraîner un dommage ou un inconvénient grave hors de proportion avec une règle de droit donnée.

Cette impossibilité se présentera dans le domaine spirituel quand l'application de la loi est l'occasion d'ennuis pénibles, tels des scrupules graves; même plus simplement il est admis qu'une opposition entre une loi positive et une œuvre meilleure, quoique supérogatoire, aboutirait à cette conséquence; ainsi, un prêtre pourrait omettre la récitation, pourtant imposée sous peine de faute grave, du bréviaire, en vue d'accomplir une œuvre de charité, même si ce dernier acte n'était pas obligatoire, à condition cependant qu'il y ait juste cause et impossibilité de retarder l'œuvre en question³².

Il en va de même au cas de dommage naturel; le Code de droit canonique d'ailleurs prévoit explicitement cette hypothèse; on peut en dégager un principe général de droit positif, à une condition toutefois, c'est que l'on puisse conjecturer raisonnablement que le législateur n'a pas l'intention

³² Op. cit. (26), p. 569.

³³ Cf. s. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, Romae, t. 2, 190, lib. III, n. 1048.

en une telle circonstance d'obliger à l'observation de la règle indiquée. C'est en vertu de l'interprétation raisonnable de la *pensée* du législateur que cette exception peut et doit être admise.

Il faut cependant préciser: l'inconvénient ou le dommage allégués doivent consister en une difficulté *spéciale*, et donc différente de celle découlant normalement de la règle de droit. Ainsi un clerc majeur ne saurait arguer de la peine à observer le célibat ecclésiastique pour en éluder l'observation; outre le fait que le célibat a été accepté en pleine connaissance de cause, il est voulu par le législateur, et sans aucune exception. Mais, par exemple, l'assistance à la messe dominicale, quoique de précepte, et sous peine de péché grave, peut être exceptionnellement omise en cas de dommage sérieux pour la santé d'un fidèle. Dans de tels cas variables, comme on le voit suivant l'importance de la norme légale, l'application de celle-ci est à considérer comme trop pénible et trop dure; il serait contraire à la volonté elle-même du législateur que tel membre de la société ecclésiastique se trouvant en cette situation se considérât comme obligé³⁴.

En résumé, dans l'épikie au sens large, il est deux cas où l'obligation légale perd son efficacité: ou bien il est au-dessus du pouvoir du législateur d'imposer l'application de la loi; ou bien il n'est pas dans son intention d'insister sur cette obligation en cas de difficulté autre que celle provenant de la loi elle-même, de danger grave imminent, de privation enfin d'un bien notable.

En ce qui concerne l'épikie au sens strict, une grande partie de la doctrine contemporaine envisage seulement les cas extraordinaires que le législateur excepterait certainement s'il avait prévu l'hypothèse en question. Encore ne faut-il pas abuser du principe suivant lequel *„lex positiva non obligat cum tanto incommodo“*; il n'y a donc lieu d'y faire appel que dans des circonstances tout-à-fait exceptionnelles.

Le problème du *recours au législateur* se pose dans les cas de doute sur l'exercice de l'épikie, ou s'il n'y a pas urgence à user de l'épikie.

En ce qui concerne l'épikie au sens large, l'usage de l'opinion probable est assez facilement permis: ainsi quand le pouvoir du législateur d'insister en faveur de l'obligation est douteux, ou encore quand il y a cessation seulement négative, c'est-à-dire disparition de la fin ou du but de la loi, et que son observation entraînerait un dommage spécial.

Par contre, en ce qui touche l'épikie au sens strict, la doctrine plus communément soutenue enseigne qu'il faut toujours recourir au législateur, sauf urgence, si ce recours est aisé et sans inconvénient grave; dans le cas contraire, on peut user prudemment d'une opinion probable.

La raison de cette différence de solution réside dans le danger que présente cette dernière espèce d'épikie: l'homme est naturellement porté – surtout peut-être à l'époque actuelle – à estimer se trouver placé dans des circonstances particulières, et il risque de mal interpréter la pensée exacte du législateur. Aussi en pratique vaut-il mieux demander une dispense, quoique en réalité, souligne A. Van Hove, il s'agisse plutôt d'une déclaration de la volonté législative³⁵.

³⁴ Cf. can. 2205 § 2.

³⁵ Op. cit. (24), p. 300, n. 293.

L'intervention de l'épikie est aussi *subordonnée à la nature de la règle légale*, et le cas doit être envisagé des lois ou bien divines, ou bien invalidantes, ou encore inhabilitantes, dont l'importance est en ce domaine plus grande que celles des autres règles positives.

En matière de *droit divin naturel* ou positif l'usage de l'épikie ne peut en principe être admis: puisque Dieu, auteur de ces lois, a tout prévu, celles-ci ne peuvent avoir de défaut. Cependant leur expression humaine est susceptible de déficiences et d'imperfections, et c'est en ce sens qu'il sera possible d'admettre même pour elles, que l'épikie puisse intervenir.

Quant aux *lois invalidantes ou inhabilitantes*, Suarez estime que l'épikie ne peut s'y appliquer. L'épikie en effet excuse d'une obligation, mais pour valider un acte ou rendre capable une personne un acte positif du législateur est nécessaire; la loi peut cesser par épikie, et il s'agit alors d'une loi d'interdiction, non d'une loi d'annulation. D'ailleurs, la doctrine n'admet pas en ce cas l'excuse d'ignorance, et au surplus le bien commun exige leur observation absolue.

Suarez pourtant reconnaît que si une intervention judiciaire est prévue, l'annulation est seulement conditionnelle; en ce cas, l'usage de l'épikie serait admis.

On a cependant fait remarquer la fragilité de l'argument tiré de la nature de la loi: les lois en question supposent en effet des actes qui de droit naturel seraient valides, sauf justement intervention de règles positives; or, le jeu de l'épikie ne fait que reconnaître la valeur naturelle de l'acte accompli³⁶.

Ainsi quand une disposition est au-dessus du pouvoir du législateur, même si elle est invalidante ou inhabilitante, l'épikie non seulement peut, mais doit intervenir; l'opinion commune admet d'ailleurs qu'une loi irritante cesse en cas de nécessité générale dans une province ou dans une nation. Cependant en cas d'interprétation bienveillante de la volonté du législateur, la cessation de la loi est difficile à admettre et de plus graves raisons seraient à exiger³⁷. L'épikie est ainsi permise au cas du can. 1070, et, par certains, et celui du can. 884³⁸.

³⁶ Cf. *Rodrigo*, op. cit. (28), p. 299.

³⁷ Cf. la position plus stricte de J. L. Riley. *The history, nature and use of epikeia*, Washington 1948, p. 434 s.

³⁸ Cf. A. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici cum commentariis*, t. 2, Mechliniae-Romae 1950, n. 160.

L'ECONOMIE DANS LES TRAVAUX DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LA REVISION DU CODE DE DROIT CANONIQUE ORIENTAL

IVAN ŽUŽEK

Rome

1. Introduction

Cet exposé n'a d'autre prétention que celle de présenter une brève relation sur le rôle et l'influence qu'a eus, jusqu'à présent, l'économie, sous ses différents aspects, dans les travaux de la Commission Pontificale, instituée par le Pape Paul VI, au mois de Juin 1972, avec la tâche spécifique de la révision du Code commun à toutes les Eglises Orientales Catholiques.

Il s'agit, comme on le sait, d'environ vingt Eglises, partageant le patrimoine théologique, liturgique et disciplinaire, propre aux cinq grandes traditions orientales, Alexandrine, Antiochène, Constantinopolitaine, Caldéenne et Arménienne. Ces Eglises, qui se sont constituées en différentes époques et à la suite de différentes circonstances historiques, reconnaissent pleinement la primauté de l'Evêque de Rome, successeur de l'Apôtre Pierre, sur l'Eglise Universelle, dans les termes définis par le Concile Vatican I et confirmés par le dernier Concile Vatican II.

La discipline canonique de ces Eglises est réglée par un Code unique qui, bien que semblable en quelques-unes de ses parties au Code de l'Eglise Latine, a cependant un tout autre caractère, précisément par le fait d'être commun à toutes les Eglises Orientales Catholiques. Ces Eglises jouissent par ailleurs d'une autogestion assez vaste à cause de leur état d'Eglises „sui iuris”, pour employer le terme choisi à propos par la Commission, afin d'éviter toute possible confusion avec d'autres termes comme celui d'*autocéphalie* ou encore d'*autonomie*, en usage auprès des Orthodoxes avec un sens bien spécifique.

Il ne semble pas inutile de noter ici que l'autogestion spécifique, qui provient du fait que ces Eglises sont „sui iuris”, comporte en pratique des problèmes assez délicats pour une Commission chargée d'en réviser le Code commun.

L'intention de la Commission est de se conformer „au principe de subsidiarité”, et de se limiter à la discipline commune à toutes ces Eglises, laissant à leurs divers organismes respectifs la faculté de régler, à l'aide d'un droit particulier, les autres matières qui ne sont pas réservées au Saint Siège¹.

Le souci de se limiter à la discipline commune à toutes ces Eglises exige, avant tout, une connaissance approfondie de tout ce qui leur est vraiment

¹ Nuntia 3, p. 14, nn. 1 et 2.

commun, quant à leur tradition disciplinaire. C'est dans ce sens qu'un autre „principe directeur“, approuvé dans la première réunion plénière des Membres de la Commission, exige que „le Code devrait s'inspirer de la discipline commune et l'exprimer telle qu'elle est contenue: a) dans la tradition apostolique; b) dans les canons des Conciles et des Synodes orientaux; c) dans les collections canoniques orientales et les coutumes communes aux Eglises Orientales et qui ne soient pas tombées en désuétude“².

Il va de soi qu'en vertu de ce „principe directeur“ l'on ne pouvait pas omettre dans les travaux de la Commission un examen approfondi des questions relatives à l'économie, qui, bien qu'elle ne fût jamais définie par un Concile ou par un Synode local, fait certainement partie „des coutumes communes aux Eglises Orientales“. Une clarification de l'économie s'impose en conséquence.

Un autre „principe directeur“, approuvé dans la même réunion plénière des Membres de la Commission en 1974, nous porte à une étude diligente de l'économie. Ce principe exige que dans la révision il faut „tenir en grande considération l'*aggiornamento* auquel tendent les Eglises Orthodoxes, dans l'espoir que soit promue ainsi une plus grande unité du Droit Canon de toutes les Eglises Orientales. Pour cela, le Code, en tout ce qui concerne les Eglises Orthodoxes, doit s'inspirer des paroles de Paul VI sur les *Eglises sœurs*, sur leur *quasi pleine communion*, et sur le respect dû aux hiérarques de ces Eglises, considérés comme *pasteurs, auxquels a été confiée une partie de troupeau du Christ*, ainsi que du texte conciliaire, qui traite du droit de ces Eglises de se régir *selon leurs propres disciplines, en tant que plus conformes au caractère de leurs fidèles, et plus adaptées à promouvoir le bien des âmes*“³.

En conformité avec le principe qui vient d'être énoncé, quant à la dimension relevant de l'économie du futur Code, la Commission ne pouvait pas, ne pas s'y intéresser. Elle devait en conséquence étudier plus profondément tout ce qui regarde l'économie dans les circonstances présentes dans lesquelles se trouvent les Eglises Orthodoxes, soit en considérant ce qui se fait en pratique, soit en examinant les importantes études que la science canonique et théologique des savants orthodoxes a produites en ce domaine, soit surtout en prenant connaissance de ce qu'a réalisé en cette matière la „Conférence panorthodoxe préconciliaire“, ayant siège à Chambésy, dans la mesure où l'on a pu s'informer grâce aux documents, vraiment significatifs, rendus publics en différents bulletins et revues.

Il me semble bon de noter en passant que le travail considérable actuellement en cours dans l'Eglise catholique en matière de révision et la mise au jour de sa discipline canonique est en phase d'achèvement pour ce qui regarde l'Eglise Latine. En fait, l'espoir que la promulgation du nouveau Code de Droit Canonique Latin se fera dans un futur très proche devient déjà presque une certitude⁴.

² Ibid., p. 12, n. 2.

³ Nuntia 3, p. 13.

⁴ Cf. l'article du Card. Felici, dans l'Osservatore Romano, de 26 juillet 1981, p. 2.

En ce qui concerne le Code commun à toutes les Eglises Orientales Catholiques, il semble que l'on peut dire qu'il est à moitié fait. Son travail de révision n'a commencé que 9 ans après celui du Code Latin. Cependant l'on ne doit pas entendre l'expression „à moitié fait" dans le sens que seule la moitié de ce Code a été revue jusqu'ici. C'est vraiment tout le Code qui a été revu une première fois. Il est maintenant envoyé à l'Episcopat Oriental et à d'autres organismes de consultation, pour être de nouveau revu après que nous seront parvenues les observations des Evêques. L'on est donc à moitié chemin, parce que nous nous trouvons entre le premier et le second schéma. Mais tout porte à croire que nous sommes au-delà de la moitié du travail, parce que la seconde révision est en général moins dure que la première composition.

Cette note sur l'état actuel des travaux de la Commission, faite en passant, veut suggérer que ce que je dirai ensuite à propos de la décision de ne pas mentionner l'économie d'une manière explicite dans le Code, pourra être revue en présence de motifs réclamant le contraire. Toute éventuelle suggestion à ce sujet, venant de cette assemblée, sera accueillie avec reconnaissance et grande ouverture, et soumise à l'examen le plus attentif.

Qu'il me soit permis, en cette occurrence, d'exprimer ma ferme conviction que ce Congrès, pour ce qui regarde l'économie et les mariages mixtes, aura la même importance pour la révision de la discipline ecclésiastique que les Congrès précédents, spécialement celui de Crète qui étudiait des questions relatives à l'administration synodale des Eglises, ou celui de Ravenne qui illustre de multiples aspects de laïcité dans l'Eglise. Je note encore que, même s'il est vrai que nos congrès ont un but purement scientifique, qui se charge de la révision de la discipline ecclésiastique ne peut faire abstraction des progrès de la science, qui tirent de ces Congrès une contribution assez grande.

C'est pour cette contribution vraiment substantielle que je me sens en grand devoir de remercier vivement tous ceux qui ont rendu possibles ces Congrès. Aujourd'hui, en particulier, je dois remercier la magnifique Nation Grecque – ses autorités civiles, ecclésiastiques et académiques – de ce qu'elles ont fait, d'une façon tellement magnanime, pour donner l'hospitalité à deux de nos Congrès, celui de Crète et le présent qui est le cinquième après la fondation de notre Société (Vienne, Crète, Ravenne, Regensburg, Thessalonique).

...

Pour ce qui regarde le présent exposé, j'ai préféré, après mûre réflexion, le diviser en sorte de donner, tout d'abord, quelques réflexions fondamentales, réflexions qui bien que non explicitées en tous les détails au cours des débats de la Commission, ont toutefois mené à la décision déjà mentionnée. Cette décision je la décrirai plus en particulier dans les pages conclusives de l'exposé, pages qui, après une partie générale, n'auront pas besoin, je le souhaite, de commentaires.

2. Le Code - Loi d'Amour

Dans la Constitution dogmatique „Lumen Gentium” du Vatican II nous lisons que le peuple de Dieu „a pour chef le Christ, „livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification” (Rom. 4, 25), possesseur désormais du Nom qui est au-dessus de tout nom et glorieusement régnant dans les cieux. La condition de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le coeur de qui, comme dans un temple, habite l'Esprit-Saint. La loi c'est le commandement nouveau d'aimer comme le Christ lui-même nous a aimés (cf. Jean 13, 34). Sa destinée enfin, c'est le royaume de Dieu ...”⁵.

La loi dans l'Eglise est donc une seule, et c'est le commandement de Christ dans l'Evangile de S. Jean (13, 34; 15, 12); le commandement nouveau qui nous a été donné par le Christ comme son dernier testament, avant sa mort; le commandement qui perfectionne incomparablement la loi de l'amour envers le prochain („Tu aimeras ton prochain comme toi-même” Mt. 22, 39) de l'Ancien Testament (Dt. 6, 1), parce que le terme de comparaison de notre amour envers le prochain est le Christ Lui-même, qui nous a aimés „jusqu'à la fin” (Jean 13, 1), au point de nous donner tout ce qu'il était et tout ce qu'il avait, y compris son corps, dans l'Eucharistie, et sa Mère, quand il dit à S. Jean du haut de la Croix „voici ta mère” (Jean 19, 27).

Cet amour, qui dépasse tout Code, est devenu l'unique Loi pour le peuple de Dieu réuni dans l'Eglise que le Christ a instituée, comme l'exprime le Concile Vatican II. Toute autre règle de vie, même la plus rigoureuse, doit être une émanation de cette Loi, faisant partie d'elle, s'inspirant de cet amour.

Voilà, sans aucun doute, la plus fondamentale dimension d'économie de tout Code dans l'Eglise, celle qui rattache toute prescription canonique à une seule loi, celle de l'amour du Christ Rédempteur de l'homme.

D'une lecture attentive d'études relatives à l'économie, aussi bien celles mentionnées dans l'article de Thomson⁶ de 1965, que celles parues par la suite⁷, émane la certitude qu'il y a sur ce point, le plus fondamental du droit ecclésiastique, une totale convergence d'esprits et d'opinions. Tous, bien qu'en termes différents, parlent d'un droit canonique qui provient entièrement de la sollicitude pour l'homme, qui doit être sauvé à tout prix, car c'est précisément à un tel prix, infini, c'est-à-dire, par la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ, que l'homme a été racheté, comme l'affirme souvent et avec des accents convainquants Sa Sainteté Jean Paul II. Cet homme, pour employer les paroles de Sa Sainteté, est „la route de l'Eglise, route qui se déploie

⁵ Lumen Gentium, n. 9.

⁶ F. J. Thomson, *Economy*, JThS 16 (1965), p. 368-420.

⁷ P. Rai, *L'Economie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI^e siècle*: Istina 18 (1973), p. 260-326; *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755*: Istina 18 (1973), p. 357; P. L'Huillier, *Economie et théologie sacramentaire*: Istina 17 (1972), p. 17-20; K. Duchatelez, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*: Istina 18 (1973), p. 327-368; *Ökonomie - ein Weg zur Vereinigung der Kirchen?*: Una sancta 29-30 (1974-75), p. 166-175; *La notion d'économie et ses richesses théologiques*: NRT 92 (1970), p. 267-292; Y. Congar, *Propos en vue d'une théologie de l'Economie dans la tradition latine*, Irénikon 45 (1972), p. 154-206; E. Suttner, *Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns*: OstKSt 24 (1975), p. 15-26; H. Cotonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971, (c'est la trad. franc. par P. Dumont).

d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Eglise doit emprunter, parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'est pas conscient...⁸.

L'Eglise elle-même comme institution est un moyen divino-humain appelé à porter tout homme au Christ, à sa grâce, à son amour, au salut éternel. Tout droit, tout canon ou règlement que ce soit, qui est promulgué par l'Eglise, doit en conséquence appartenir essentiellement à l'économie, c'est-à-dire doit être au service de cette économie divine qui sauve tout homme par le Christ, avec le Christ et dans le Christ. Le droit canonique est l'un des moyens – et non le plus important – pour ce service rendu à l'homme, et doit donc être conçu de sorte que toute norme contenue dans nos codes corresponde à cette économie, pour autant que possible. Dans le cas où l'une ou l'autre de ces règles, dans des circonstances particulières, porte préjudice à cette économie, aussi bien pour ce qui regarde le bien commun de l'Eglise que pour ce qui regarde ce qu'on appelle le bien „privé“, il me semble souhaitable que les Codes eux-mêmes, dans la mesure du possible, contiennent aussi des remèdes juridiques pour ces situations. Qu'il me soit permis de souligner que le *bien privé*, en tant qu'il signifie le salut éternel de chaque personne prise individuellement, est au fond la fin primordiale de l'Eglise: l'homme est la première et fondamentale route de l'Eglise, et il ne faut pas oublier que le Christ, Bon Pasteur, s'intéresse avec tendresse à chacune de ses brebis.

Dans cette perspective on pourra être „en conformité correcte et complète avec les canons établis par l'Eglise“ – pour employer les expressions du Rapport soumis à la première Conférence panorthodoxe⁹ – aussi bien par l'observance stricte des canons (acribie), que par l'emploi des moyens prévus dans les canons eux-mêmes (comme la dispense, la *sanatio in radice*, la légitimation, etc.) ou reçus dans la doctrine canonique (comme l'équité et l'épikie) pour se soustraire à une prescription ecclésiastique, quand celle-ci, dans des circonstances particulières, s'avère préjudiciable au salut des âmes. De cette façon, rare sera le cas où celui qui recourt à ces moyens aura l'impression de devoir abandonner par économie, comme s'exprime Théodore de Mopsueste, „un peu pour gagner davantage, comme les marins qui, dans une tempête, jettent à la mer une partie de la cargaison pour sauver le bateau“¹⁰.

Il semblerait que si dans la barque elle-même, dans notre cas le Code qui règle la discipline de ceux qui sont dans la barque, il y a des moyens aptes à pourvoir au salut des âmes, dans les cas communs comme dans les cas particuliers où les règles communes ne sont pas à appliquer, la plus profonde économie du Code se trouve sauvegardée dans le meilleur des modes.

⁸ Lettre encyclique „Redemptor hominis“, n. 14.

⁹ *Istina* 18 (1973), p. 372–383.

¹⁰ Ep. 56, PG 77, 319; pour la traduction française, cf. *Irénikon* 56 (1972), p. 177.

3. Le Caractère Pastoral du Code et le Pouvoir de Concéder les Dispenses

Il faut reconnaître qu'il est difficile, sinon impossible, de distinguer adéquatement l'économie des institutions canoniques qui semblent avoir quelque rapport avec elle, étant donné que jusqu'à présent la notion d'économie n'a jamais été circonscrite, et demeure assez vague et objet de discussion parmi les auteurs. Et encore faudra-t-il noter qu'il s'agit d'opinions privées bien que scientifiquement très respectables. Ce n'est que dans ces dernières années qu'on est arrivé à faire un pas en avant en vue d'une clarification plus officielle du concept d'économie. L'œuvre de la Conférence panorthodoxe préconciliaire revêt sur ce point une importance toute particulière, même si elle paraît à présent subir quelque hésitation à ce propos.

Il semble que la grande partie des auteurs réserve le concept d'économie aux dispositions disciplinaires émanées par une autorité légitime, grâce auxquelles, d'une façon provisoire et exceptionnelle, il est permis de ne pas observer une loi établie par une autorité supérieure, indérrogable par une autorité inférieure, dans le but de sauvegarder un bien commun, le maintien de la paix dans l'Eglise, de l'unité, de la *symphonie*¹¹ entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, pour ne mentionner que les raisons autrefois déterminées pour l'application de l'économie et attestées dans l'histoire des Eglises Orientales. Aujourd'hui il semble que l'on pourrait ajouter à ces raisons certaines autres, comme par exemple le bien de l'œcuménisme ou la collaboration internationale entre tous les chrétiens.

Dans cette perspective, il est évident que la „dispense d'une loi” ne peut être appelée „économie” parce qu'elle fait partie du Code qui la prévoit et parce qu'elle est concédée, généralement au moins, en vue de ce qu'on appelle le bien privé des âmes.

Toutefois, il y a certains auteurs – par exemple Hieronimos Cotsonis – qui affirment que l'économie et la dispense ont été identiques durant tout le premier millénaire, jusqu'au moment où, en Occident, au temps de Gratien, la dispense devint une institution juridique, perdant ainsi „souvent sa fraîcheur et la souplesse qu'elle avait précédemment”. D'autres auteurs – par exemple P. Rai – pensent que la dispense était méconnue dans l'Eglise ancienne¹².

En laissant de côté cette élégante discussion, il semble que l'on puisse retenir que de nos jours l'Eglise Catholique se rapproche à nouveau de la situation du premier millénaire, même s'il est vrai que d'une part la dispense reste une institution juridique, codifiée, et, d'autre part qu'on n'a pas l'intention de dire quoi que ce soit sur l'économie dans le Code.

A ce point, il ne semble pas hors-lieu de noter, plutôt en passant, une autre intéressante divergence d'opinion, cette fois entre H. Cotsonis et Y. Congar. Le premier retient que dans l'Eglise Catholique c'est l'*epikie* qui „ressemble le plus à l'économie des Eglises orthodoxes pour autant qu'elle

¹¹ Cf. Nov. VI de Justinien.

¹² M. A. Stiegler, Dispensation, Mainz 1901, p. 40, est d'opinion de H. Cotsonis. Jusqu'au IX^e siècle la dispensation „als solche aufhebt jede Abweichung von dem strengen Recht” ... „Innocenz I, Leo I, Hilarius, Gelasius, Symmachus, Gregor I, Johann VIII, alle diese Päpste betrachten als Dispensation jede beliebige Ausnahme von dem strengen Recht”.

donne à celui qui l'applique une grande liberté d'action, que ne possède pas la dispense". Mais Y. Congar conteste cette position en disant "Soit! mais il reste cette différence que l'épikie peut être faite de l'assujetti lui-même, non du législateur; sous cet aspect, la dispensatio est, quoi qu'on en dise, plus proche de l'économie"¹³.

Sans entrer dans cette discussion, il semble qu'on doive reconnaître que tant l'épikie que la dispense, aussi bien que d'autres concepts juridiques (comme la locution "supplet Ecclesia", la "sanatio in radice", la légitimation etc. ...) font partie de l'économie, laquelle, comme je l'ai dit plus haut, est une notion assez vague et pourrait donc englober tous ces concepts. Ne pas savoir exactement ce qu'est l'économie, ou plutôt avoir besoin de ne pas la définir comme s'exprime Y. Congar¹⁴, laisse de l'espace assez ample permettant aussi une telle englobation.

On note que Bartolomé Archondonis écrit à ce propos que "pendant vingt siècles l'Eglise n'a jamais défini officiellement, d'une manière précise et détaillée, par un document particulier canonique ou autre tout ce qui a rapport à l'économie". S'opposant aux tentatives de faire une semblable définition dans un Concile panorthodoxe, Archondonis ajoute que un tel document porterait à une "casuistique abominable, cela veut dire que ce document sera toujours scruté pour voir si tel ou tel cas entre dans le contexte de la décision conciliaire, et si elle est basée ou pas sur celle-ci. "Or", conclut Archondonis, "il ne s'agirait plus alors d'économie, mais d'acribie sous une autre forme, qui serait la pire"¹⁵.

S'il est vrai que la dispense appartenait à l'économie au premier millénaire, au point de s'identifier avec elle, il paraît légitime de retenir qu'elle ne perd pas son caractère par le seul fait de devenir institution juridique reçue dans le Code, mais qu'elle le garde au contraire, et qu'elle contribue ainsi à la dimension d'économie du Code tout entier. Il se peut qu'elle devienne quelque peu "moins souple", cependant elle rend "plus souple" le Code lui-même.

En ce qui concerne le motif pour lequel la dispense est concédée, l'on dit aujourd'hui qu'il touche au bien privé et non au bien commun. Il faut cependant noter que nous sommes là devant un progrès du droit plutôt qu'un éloignement de l'économie telle qu'elle a été conçue au premier millénaire.

Il est vrai, probablement, que "dans le haut Moyen Âge et à l'époque patristique, le motif d'utilité publique était presque seul reconnu"¹⁶ dans la dispense, mais il faut se rappeler qu'à cette époque là, le sens de la dignité de la personne humaine n'était pas aussi développé qu'il l'est aujourd'hui. Y. Congar y voit clairement en disant que "le progrès dans la considération des personnes a, depuis le XII^e siècle, fait donner une grande place au motif du bien du sujet"¹⁷.

A partir du XII^e siècle l'on a fait bien des progrès dans ce sens. C'est pour quoi il nous semble que distinguer aujourd'hui l'économie de la dispense par le fait que la première se rapporterait toujours au bien commun et la

¹³ Op. cit. (7), p. 194.

¹⁴ Op. cit. (7), p. 187.

¹⁵ Episepsis n. 50, 14 mars 1972.

¹⁶ Congar, op. cit. (7), p. 189.

¹⁷ Ibid.

seconde au bien privé, c'est tourner autour d'un cercle quelque peu vicieux. En dernière analyse, il nous semble, que l'une et l'autre doivent servir la même fin, c'est-à-dire, le salut éternel de chaque personne humaine.

Si l'objectif principal de l'économie est l'homme, c'est-à-dire son salut éternel, l'emploi de la dispense, qui a le même objectif, est bien un moyen juridique, mais qui appartient au domaine de l'économie, laquelle, par ce moyen, donne une dimension particulière à l'ordre juridique.

Pour ce qui regarde l'Eglise Catholique, on pouvait affirmer déjà avant le Concile Vatican II, que toute loi ecclésiastique, c'est-à-dire émanant du seul législateur ecclésiastique, pouvait être, pour ainsi dire, „corrigée“, par le moyen d'une dispense, pour servir au bien de l'homme, même s'il reste vrai que le pouvoir de dispense des lois générales de l'Eglise était en principe (CIC can. 81) réservés au Saint-Siège. Je dis „en principe, parce qu'en pratique ce pouvoir était en partie délégué à tous les évêques par les „*facultates quinquennales*“. Un progrès très substantiel dans ce domaine a été déterminé par le Décret „*Christus Dominus*“ (n. 8) du Concile Vatican II, qui a pratiquement renversé la norme antérieure quant à la dispense. Le Concile établit: „Chaque évêque diocésain a la faculté de dispenser de la loi générale de l'Eglise, en un cas particulier, les fidèles sur lesquels il exerce son autorité selon le droit, chaque fois qu'à son jugement la dispense profitera à leur bien spirituel, à moins qu'une réserve spéciale ait été faite par l'autorité suprême de l'Eglise“. Cette disposition conciliaire est entrée en vigueur dans l'Eglise Latine le 15 août 1966 par le *Motu Proprio* „*De Episcoporum muneribus*“ (14 juin 1966), qui donne une liste des dispenses réservées au Souverain Pontife. Pour les Eglises Orientales Catholiques, l'entrée en vigueur a été fixée au 11 mai 1967 par le *Motu proprio* „*Episcopalis potestatis*“.

Il serait hors du sujet de cet exposé entrer dans de plus grands détails dans cette matière. Notons seulement que les cas réservés au Souverain Pontife dans la discipline canonique actuelle des Orientaux Catholiques sont très réduits. Ils sont énumérés dans les numéros 1-15 du *Motu Proprio*, et cela avec la spécification' „Etant sauves les facultés qui reviennent légitimement aux Patriarches, Archevêques Majeurs, Légats du Pontife Romain et aux Hiérarques“ (n. VIII).

Si „l'usage oriental de l'économie, tel que Mgr. Cotsonis l'expose, semble bien s'identifier avec le pouvoir canonique ou pastoral de l'Eglise“¹⁸, il nous semble que le pouvoir de dispenser dont jouissent aujourd'hui tous les Evêques catholiques, souligne d'une manière claire que toute norme canonique émanant du législateur humain a comme fin suprême la salut éternel de tout homme au concret; il souligne aussi que le rôle primaire de l'Evêque est d'être un bon Pasteur qui connaît ses brebis, chacune par son nom (Jean 10, 1-18) et qui sait, donc, appliquer la loi canonique aux cas particuliers, en se servant aussi de son pouvoir de dispenser qui lui a été concédé, en si large mesure, par le législateur Suprême de l'Eglise. Sans parler explicitement de l'économie dans le Code de l'Eglise Catholique, il nous semble qu'avec ce si vaste pouvoir des Evêques de dispenser, les dimensions d'économie de ce Code ont atteint leur point culminant.

¹⁸ Ibid. p. 187.

Il convient de noter ici que l'un des „principes directeurs“ pour la révision du Code du Droit Canonique des Eglises Orientales Catholiques exige que le Code ait un caractère pastorale très marqué. Ce principe est exprimé comme suit:

„On devra respecter le ‚Mandatum Generale‘ du Concile de Vatican II qui ordonne que, dans l'œuvre de révision du Code, soient définies des lois adéquates, suivant les principes établis dans le Décret ‚Christus Dominus‘ sur la charge pastorale des Evêques.

Par conséquent, dans la rédaction des lois le Code doit tenir compte non seulement de la justice mais aussi d'une sage équité, fruit de la condescendance et de la charité. Le Code doit s'efforcer de susciter chez les pasteurs la pratique de ces vertus, avec toute la science et la discrétion voulues. C'est pourquoi les règles canoniques n'auront pas à imposer des obligations alors que des instructions, des exhortations, des conseils et tant d'autres moyens aptes à favoriser la communion parmi les fidèles suffisent déjà à un meilleur accomplissement de la mission de l'Eglise. De même, il faut éviter de fixer trop facilement des règles qui invalideraient les actes juridiques ou rendraient inaptes les personnes, à moins que leur objet ne soit d'extrême importance et absolument nécessaire au bien public et à la discipline ecclésiastique.

Qu'on laisse un pouvoir discrétionnaire suffisant aux pasteurs et à ceux qui ont la charge des âmes, de sorte qu'il leur soit loisible de déterminer eux-mêmes les directives qu'ils estimeront utiles aux fidèles, en les adaptant aux conditions d'un chacun.

Aussi le bien de toute l'Eglise exige, semble-t-il, que les normes du futur Code ne soient pas trop rigides. Dans une certaine mesure, une plus grande liberté concédée aux Ordinaires soulignera, de façon plus claire, la nature pastorale du Code¹⁹.

Comme conclusion de cette partie de l'exposé, nous nous demandons, en lisant et relisant ce texte, en quoi vraiment se distinguent le caractère pastoral du Code et sa dimension d'économie? Il nous semble qu'il coïncident entre eux, et pour autant qu'être fidèle à l'un c'est observer l'autre.

4. L'Economie et le Législateur

Il semble qu'on puisse affirmer que tous les auteurs qui ont écrit sur ce sujet sont d'accord sur le fait qu'il ne peut y avoir d'économie en matière de dogme, sinon en ce qui regarde son expression plus ou moins exacte. Il conviendrait aussi, cela me paraît-il, sur le fait qu'il n'y a pas d'économie dans les „lois qui dépassent la compétence de l'Eglise“, pour m'exprimer avec les Orthodoxes, ou, pour employer les termes de la scolastique, dans les lois de droit divin ou naturel, sans vouloir donner aucune spécification ultérieure sur ce point qui, d'ailleurs, est connu comme étant un des plus difficiles dans la recherche canonique et théologique. Il suffit ici de souligner qu'il existe un accord substantiel entre les auteurs en ce qui concerne l'application de l'économie exclusivement aux lois purement disciplinaires et pro-

¹⁹ Nuntia 3, p. 13-14.

mulguées par une autorité législative légitime dans l'Eglise. Seules ces lois peuvent être abrogées par la dite autorité: c'est le premier point.

Le second point sur lequel, ainsi me semble-t-il, il y a une convergence totale entre les auteurs, c'est le fait que l'économie ne pourra jamais être appliquée que par une autorité ecclésiastique, à l'exclusion de toute autre autorité, et en dehors de toute volonté des personnes privées. Un individu, une personne privée, peut parfois s'excuser de l'observance d'une loi ecclésiastique, mais les auteurs n'appellent pas cela économie dans le sens strict du mot. (Je dois avouer en passant, que personnellement, je n'aurais pas grande difficulté d'inclure même ce cas dans le terme "économie" – bien que le sens en reste indéfini).

Sur ces deux points il y a donc un accord substantiel. Au contraire, quand les auteurs Orthodoxes cherchent à déterminer plus exactement quelle autorité est compétente dans divers cas concrets – l'Evêque, le Synode d'une Eglise locale, le Concile de diverses Eglises, ou même le "plérôme" de l'Eglise²⁰, c'est-à-dire l'ensemble de ses membres ou même, en certaines époques historiques, l'empereur byzantin – il y a alors une grande incertitude.

Sans entrer dans ces questions, il me paraît plutôt certain qu'il est impropre de parler d'économie quand le législateur lui-même doit résoudre les cas dans lesquels une loi émanée par lui-même ne peut être observée sans préjudice grave pour l'Eglise, ou pour un groupe de fidèles ou même pour un seul individu. Dans ces cas, le législateur ne recourt pas à l'économie en son sens strict, mais, selon les divers cas, à l'abrogation, à la dérogation ou à la suspension, etc. de la loi, ou à la dispense ou autre remède canonique.

L'économie, au sens de ce terme le plus commun auprès des auteurs, suppose une loi canonique émanée par une autorité législative supérieure, indérrogable par une autorité inférieure, qui se trouve toutefois dans la nécessité de reconnaître que cette loi, à cause de circonstances spéciales, porte préjudice au bien de l'Eglise à laquelle elle est adressée, au troupeau que le Christ lui a confié. Ainsi, il paraît que l'on peut parler d'économie quand un évêque local décide en circonstances exceptionnelles de ne pas observer ou de ne pas faire observer à ses sujets une loi émanée par un Synode d'une Eglise locale, ou encore par l'Autorité Suprême de l'Eglise, par exemple un Concile œcuménique. De même, et ici aussi tous sont d'accord, il s'agit d'économie, quand un synode local décrète un mode pratique d'agir qui, dans des circonstances exceptionnelles, atténue beaucoup, ou même y est contraire, une prescription canonique, promulguée par un Concile œcuménique. Mais il sera difficile de parler d'économie, quand un Concile œcuménique lui-même se trouve devant une situation dans laquelle le bien de l'Eglise requiert la mitigation ou le changement d'une loi promulguée par un Concile œcuménique antérieur. Dans ce cas le Concile abrogera la loi, en en promulguant une nouvelle, ou bien la suspendra – cas plu-

²⁰ Je remarque que les canons qui sont tombés en désuétude, parce que non observés par l'ensemble des membres de l'Eglise ("plérôme") pourraient être considérés comme "abrogés" par "économie". Evidemment cela pose plusieurs questions concernant la notion de l'économie.

tôt théorique – pour une certaine période. Et en cela il exercera dans le meilleur des modes l'économie, bien que personne n'appellera sa façon d'agir par ce nom.

Dans la perspective présentée ici, il nous paraît plutôt que la réponse est aisée à qui se demande en quoi peut consister l'économie prise dans le sens décrit plus haut, dans l'Eglise Catholique, relativement aux canons d'anciens Conciles œcuméniques, du moment que nous tous catholiques croyons fermement au dogme de la primauté papale sur l'Eglise Universelle. Le Pape, comme Suprême Pasteur de l'Eglise, selon la foi que nous professons, peut abroger, si le cas se présente, toute loi purement ecclésiastique et promulguer à sa place une autre loi correspondant vraiment au bien des âmes. Dans le cas où l'une de ces lois demeure valable pour la majorité des diocèses, mais, pour des circonstances exceptionnelles, comporte un préjudice au bien des âmes dans une certaine partie de l'Eglise, ou relativement à certaines communautés ou certains individus, c'est le législateur lui-même qui instituera des moyens juridiques aptes à résoudre ces situations, ou qui dans des cas vraiment extraordinaires admettra, qu'on puisse recourir aux principes plus généraux, pour ainsi dire en dehors et au-dessus du Code, qui régissent tout ordre juridique.

Parmi les institutions juridiques de ce type, nous pouvons mentionner la *dispense*, dont nous avons parlé spécialement, toute espèce de *sanation* des actes juridiques, la *légitimation*, la fiction du droit, les normes relatives au *pouvoir supplétif* de l'Eglise (CIC 209), la déclaration explicite que les lois n'obligent pas en cas de *doute du droit*, les règles sur la *stricte interprétation* des lois qui restreignent la liberté humaine (CIC 19), le caractère obligatoire de l'*interprétation bénigne* (CIC 2219) dans les lois pénales, etc.

Entre les principes plus généraux, nous pouvons mentionner ceux qui sont connexes avec l'*epikie*, quand on agit contre les termes de la loi en respectant toutefois l'intention du législateur; celui sur les causes excusantes d'après lequel une loi simplement ecclésiastique n'oblige pas quant il y a un inconvénient proportionnellement grave; et ceux connexes avec l'*équité canonique*, comme se référant à l'homme non seulement en tant qu'animal rationnel ou personne („*rationalis naturae individua substantia*“, Boetius), mais à l'homme pour ainsi dire christifié, c'est-à-dire né de nouveau par le baptême comme créature nouvelle dans Christ Jésus, et dans un sens plus large à tout homme sans aucune exception, en tant que racheté par le Christ et destiné à obtenir, dans le Christ, l'éternelle béatitude.

Tout cela nous semble pouvoir être compris sous l'unique nom d'*économie* qui anime tout code, bien qu'elle ne soit jamais mentionnée explicitement. En outre, il ne semble pas hors de propos exprimer ici l'opinion, que tout cela représente un progrès dans l'application toujours plus agile et plus souple de l'économie par laquelle a été modérée l'acribie canonique, dans le premier millénaire, aussi bien en Orient qu'en Occident, quand on distinguait, pour employer précisément les expressions d'un Occidental, à savoir Hincmar de Reims (856–860), deux formes d'agir: une dans le sens de largesse et d'indulgence, l'autre dans le sens d'une stricte application de la loi. Quand Hincmar de Reims parle des opinions indulgentes concernant des clercs repentis de l'hérésie il affirme: *hae sententiae quae de toties et tam graviter praevaricantibus conscribuntur, ad illam, canonum formam perti-*

nent, qua secundum rationis et temporis qualitatem, aut propter Ecclesiae utilitatem, aut propter pacis ac concordiae unitatem, non praeiudicatis maiorum statutis, quaedam aliquando indulgentur, non ad illam, qua pro lege irrefragabiliter tenenda constituuntur²¹.

Y. Congar conclue très bien à ce propos: „C'est une assez bonne expression de l'économie, application indulgente qui laisse intactes les règles". Il faut cependant noter que même en ce cas, si le législateur lui-même permet qu'on agisse avec indulgence, et sursoit sur ses propres lois, nous ne parlerons plus d'économie au sens strict du terme, mais de cette très grande économie qui, pour de bonnes raisons, admet une pratique contraire au texte de la loi, pratique qui, après un certain temps, peut devenir une consuetude légitime, loi elle-même abrogative de la loi précédente²².

De tout cela, nous semble-t-il, il faut conclure que le mot *économie*, en tant qu'il suppose une loi émanée par une autorité supérieure, ne peut être employé par rapport au législateur lui-même quand il se montre indulgent dans l'application de sa loi. Mais il reste que le législateur, en agissant ainsi pour de bonnes raisons, montre qu'il est vraiment un bon *économiste* sur le plan du salut des âmes.

5. *L'Économie envers ceux qui sont en dehors de l'Eglise*

Le document remarquable intitulé „L'économie dans l'Eglise orthodoxe", soumis à la première Conférence panorthodoxe préconciliaire, et rédigé sur la base du rapport initial proposé par l'Eglise de Roumanie, concentre les questions regardant l'économie sur la reconnaissance au moins des sacrements des non orthodoxes et encore sur leur réception ou leur exclusion de son sein, alors qu'il mentionne plutôt en passant l'économie appliqué à ceux qui ont reçu les sacrements à l'intérieur de l'Eglise orthodoxe. Le document apparaît en cela parfaitement fidèle à la tradition, étant donné, comme on le sait, que dans le passé, dès les premiers siècles, c'est principalement dans ces deux domaines qu'on faisait recours à l'économie, de sorte qu'on peut dire que la doctrine des Pères sur l'économie est née des disputes sur la reconnaissance de la validité du baptême des hérétiques et des schismatiques et sur leur admission dans l'Eglise après leur pénitence. L'on comprend facilement pourquoi aujourd'hui ces deux aspects de l'économie „sont d'une grande importance pour la vie ecclésiastique contemporaine, parce que jamais dans l'histoire de l'Eglise", – je cite le document lui-même – „ne s'est posé avec tant de force, ni sous tant d'aspects, le problème des relations interecclésiastiques et interconfessionnelles, celui du rapprochement et de l'union des chrétiens, ou celui de l'unité sur le plan œcuménique". En décidant si l'on doit „appliquer l'acribie ou l'économie à ceux qui sont en dehors", c'est-à-dire reconnaître ou non comme valides leurs sacrements, et en conséquence, s'ils voulaient entrer dans l'Ortho-

²¹ PL 125, 411.

²² Le discours sur la consuetude abrogative ou désuétude paraît être intéressant, même dans le contexte de l'économie. Cela précisément en relation à certains anciens canons, qui, selon les Orthodoxes, ne s'appliquent plus par économie, alors que les Catholiques les considèrent tombés en désuétude. Mais cela nous porterait hors du sujet de cet exposé.

doxie, déterminer un mode approprié de les accepter, avec ou sans la répétition du sacrement du Baptême, avec ou sans l'onction du Saint Chrême etc. ..., l'Eglise orthodoxe agit „entre deux pôles“:

a) „Le premier élément essentiel considéré dans l'application de l'économie aux chrétiens non orthodoxes est leur degré de proximité par rapport à la foi, à la doctrine et à la grâce sacramentelle de l'Eglise orthodoxe.

b) Le deuxième élément essentiel est une évaluation de leurs sentiments envers l'Eglise orthodoxe, tenant compte de leurs actions passées, si elles ont été amicales, et de leur abstention d'actions hostiles à l'Orthodoxie et, d'autre part, du zèle dont ils ont fait preuve – officiellement ou au niveau plus personnel – en vue de leur incorporation au corps de l'Eglise orthodoxe une, sainte, catholique et apostolique“.

Il paraît évident sur ce second point que la pratique de l'économie quant à la reconnaissance ou non de la validité des sacrements des non-orthodoxes et le mode de recevoir dans l'Eglise les hérétiques et les schismatiques repentis variait. Cela explique „pourquoi la même Eglise locale a reconnu, à tel moment, et a déclaré invalides et incapables de sauver, à tel autre moment, les sacrements des mêmes hétérodoxes, quand il s'agissait de leur retour dans son sein“ (ib.). Cela démontre que l'Eglise orthodoxe veut encore disposer „d'une grande liberté d'action dans l'application de l'économie envers les frères en Christ qui se tiennent en dehors d'elle“ étant convaincue d'être „arche et économe de la grâce divine“, au point de pouvoir elle-même décider quand la transmettre dans les circonstances exceptionnelles à ceux qui ne remplissent pas les conditions nécessaires pour la recevoir.

Quant à l'Eglise catholique, il semble qu'on puisse affirmer que les deux principaux problèmes décrits ci-haut sur l'application de l'économie sont réglés selon un autre mode qui, croyons-nous, appartient simplement à la reconnaissance des réalités théologico-ecclésiologiques qui ont apparu en toute évidence pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, dans l'œuvre du Concile Vatican II. Il s'agit simplement de prendre acte de la vérité et de se comporter en conséquence. En toute franchise, il me semble que ce service à la vérité dont on est convaincu est la suprême économie.

La problématique qui dans les Eglises orthodoxes couvre presque entièrement le domaine de l'économie, c'est-à-dire celle qui se rapporte à la reconnaissance des sacrements des hétérodoxes ou le comportement à suivre à leur égard, est franchée par les décrets conciliaires, qui revêtent toute leur autorité pour nous catholiques, au point que les normes nouvelles dans ce domaine abrogent les précédentes.

Suivant cette directive, l'Eglise ne donne pas des normes pour des cas exceptionnels, mais agit simplement en voie ordinaire, réglant sa vie selon la réalité reconnue des choses.

Quant à la validité des sacrements auprès des Eglises orthodoxes, à vrai dire l'Eglise catholique l'a toujours reconnue. Le Concile Vatican II en prend simplement acte et en tire conséquence pour la *communicatio in sacris*. Ainsi, par exemple, le „Décret sur l'œcuménisme“, au n. 15 affirme, „puisque ces Eglises, bien que séparées, ont de vrais sacrements – principalement, en vertu de la succession apostolique – le sacerdoce et l'eucharistie, qui les unissent intimement à nous, – une certaine *communicatio in sacris*, dans des circonstances favorables et avec l'approbation de l'auto-

rité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable".

Les directives concernant la *communicatio in sacris*, aussi bien celles du Concile lui-même (le „Décret sur les Eglises orientales catholiques" n. 26-29) que celles successives contenues dans le „Directoire œcuménique", ne laissent aucun doute là-dessus. De même encore la prescription du Concile qui affirme que puisque chez les Orthodoxes „le sacerdoce est conservé de manière valide, les clercs orientaux qui viennent à l'unité catholique ont la faculté d'exercer l'Ordre qui leur est propre selon les règles établies par l'autorité compétente" (le „Décret sur les Eglises Orientales Catholiques" n. 25). Par conséquent, quant à la validité des sacrements des Orthodoxes, il n'y a pas de problématique de fond, et les directives sur la *communicatio in sacris* ou sur l'admission des clercs orthodoxes dans l'Eglise catholique, ne sont pas des directives provisoires, dictées par l'économie, dans le genre d'une mitigation de certaines normes indérogables, mais au contraire elles sont des normes elles-mêmes fondées sur la reconnaissance de la validité des sacrements chez les Eglises orthodoxes.

Les doutes qui ont surgi à l'égard de certains sacrements ne touchent pas la question de fond, mais la manière d'administrer un sacrement, comme par exemple le Baptême „par aspersion" ou la Confirmation sans „l'imposition de la main", ou bien le manque du pouvoir de *juridiction* qui, dans certains sacrements (la Pénitence, la Confirmation en Occident) est requis. Il s'agit de questions de fait, également résolues encore, à l'égard des ministres catholiques qui auraient administré les sacrements d'une manière défectueuse ou sans le pouvoir de juridiction.

J'enoterais même qu'en cet exposé je n'entre pas dans des questions théologiques liées avec la conception de l'Eglise comme „arche et économe de la grâce divine"²³, qui, comme il paraît, encore aujourd'hui porte une grande partie des théologiens orthodoxes à conclure qu'il ne peut y avoir de sacrement valide sinon dans l'Eglise orthodoxe. Ce qu'il me paraît devoir noter c'est que les catholiques insistent surtout sur l'action souveraine du Christ, qui, comme le dit le Concile Vatican II „prêche la Parole de Dieu à toutes les nations et administre continuellement aux croyants les sacrements de la foi" en tout premier lieu par l'office ministériel des Evêques (Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 21); puis par „la fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'Ordre épiscopal" (le „Décret sur le ministère et la vie des prêtres", n. 2). L'action du Christ s'étend encore au-delà des frontières visibles de l'Eglise, et le Concile Vatican II est parfaitement explicite à cet égard, quand il affirme ce qui suit: „Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise Catholique" (Décret sur l'œcuménisme n. 3).

En ce qui concerne les rapports avec les Eglises et Communautés chrétiennes non catholiques, l'on sait que jusqu'à ces derniers temps, même dans l'Eglise Catholique, prévalait pour ainsi dire une espèce d'*acribie*, dans le sens que les règles canoniques étaient basées sur la présomption de schisme ou d'hérésie de tous les membres de ces Eglises ou Communautés

²³ Rapport soumis à la première Conférence panorthodoxe: Istina 18 (1973), p. 378.

(avec l'excommunication qui en découle), sur la négation d'un pouvoir légitime de juridiction chez les Evêques Orthodoxes et, encore plus, sur „l'inexistence juridique“ des Eglises Orthodoxes.

Avec le concile Vatican II cependant, après une très profonde réflexion théologique sur la nature de l'Eglise, ces visions, plutôt formelles et restreintes, devaient être abandonnées parce que la réalité des choses, sous une spéciale lumière du S. Esprit, est apparue telle qu'elle dépasse totalement les circonstances sur lesquelles étaient basés les sacrés canons qui traitent des hérétiques et des schismatiques, bien que ces canons soient vénérables et encore valables là où il y a un vrai délit de schisme ou d'hérésie. Le Concile, en effet, affirme: „Ceux qui naissent aujourd'hui dans les Eglises séparées et qui vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division, et l'Eglise catholique les entoure de respect fraternel et de charité“ (Décret sur l'œcuménisme, n. 3). Il est évident que dans cette perspective tombe complètement la présomption canonique de schisme ou d'hérésie; il y a au contraire la présomption de la bonne foi bien pleine envers celui qui est né et a reçu le baptême dans ces Eglises ou Communautés ecclésiales. C'est pourquoi on doit le considérer comme étant „dans une certaine communion, bien qu'imparfaite avec l'Eglise Catholique“ (*ibidem*). Bien plus, à propos des Eglises orthodoxes, l'on doit relever que l'excommunication de 1054 a été abolie et révoquée respectivement par les autorités Catholiques et Orthodoxes; que les Eglises Orthodoxes sont reconnues et traitées comme de vraies Eglises sœurs à nous catholiques; que ces Eglises, pour user les expressions de Paul VI, répétées en trois occasions²⁴, sont avec nous „en presque totale communion“ et sont gouvernées par des Evêques qui „doivent être reconnus et respectés comme pasteurs de la partie du troupeau de Christ qui leur est confiée“²⁵. Nombreux sont les progrès réalisés ces dernières années sur le plan œcuménique, qui montrent encore plus combien est grande la promptitude, aussi bien de la part des Catholiques que de la part des Orthodoxes, à se conformer aux données des convictions profondes, qui, pour les catholiques, sont basées sur les paroles très claires du Concile Vatican II, paroles qui, à notre avis, requièrent aujourd'hui une beaucoup plus large économie que celle définie comme mitigation pratique et provisoire des règles concernant un temps les hérétiques et les schismatiques, à savoir, une économie qui imprègne tous les aspects de notre vie ecclésiastique, toute norme juridique qui règle cette vie, avec cet amour et respect mutuel que l'Esprit Saint répand ces derniers temps avec tant d'abondance, et qui fait tant espérer que la pleine union entre tous les chrétiens, pour laquelle le Christ a prié et nous tous prions avec Lui, devienne finalement une réalité.

²⁴ La communion avec les Eglises orthodoxes est appelée „quasi plena“ dans l'audience générale du 20 Janvier 1971 (Oss.Rom. 21 janvier 1971) et dans la Chiesa Nuova à Rome le 25 Janvier 1973 (Oss.Rom. 27, 1, 73; p. 2); dans la lettre à S. Sainteté le Patriarche Athénagoras du 8 Février 1971 (Oss.Rom. 7, 1971) cette communion est appelée „presque totale“.

²⁵ Paul VI en visite à Constantinople, AAS 59 (1967), p. 841.

6. La Question de l'Economie dans les Travaux de la Commission

Comme il a été exposé plus haut, la question sur l'économie devait être traitée par notre Commission. Les Groupes d'étude – qui sont 10, composés chacun de 12 Consultants environ – ont commencé leur travail en 1974, et déjà en cette même année, accueillant en cette matière un vote du Groupe d'étude sur le Mariage (réunion du 8 novembre 1974), la Présidence de la Commission confiait à un petit groupe de 4 Consultants la charge de faire des recherches très soignées concernant la doctrine et la pratique de l'économie dans la tradition orientale et dans la vie actuelle des Eglises Orthodoxes, de mettre en commun le fruit de ces recherches et de le présenter à la Commission pour le profit de tous les Groupes d'étude intéressés à ce problème.

Les quatre Consultants de petit groupe d'étude, après avoir réparti convenablement le travail et échangé entre eux les résultats de leurs propres recherches, se sont réunis une première fois le 10 avril de l'année suivante, c'est-à-dire en 1975. Après avoir expliqué leurs propres points de vue et examiné les documents distribués, ils se sont trouvés suffisamment d'accord sur la notion fondamentale de l'économie. Dans cette réunion ils ont essayé de préparer les premiers ébauches d'un document très bref, qui devait être communiqué à tous les Groupes d'étude, dans lequel on verrait en quoi consiste l'économie, et quels pouvoirs en dérivent pour les Evêques en tant que successeurs des Apôtres, outre ceux relatifs à la tolérance de pratiques anticanoniques en vue d'éviter un mal plus grand, à la non urgence de lois canoniques pour de graves motifs, supposée la bonne foi des fidèles, au silence prudentiel, à l'épikie et l'équité, à la *sanatio in radice*, à la dispense des lois, à l'interprétation bénigne des lois pénales et de celles restrictives de la liberté, etc. ...

Chaque membre du petit groupe s'empessa d'envoyer à la Secrétairerie de la Commission son propre texte, dans le but de bien préparer la réunion suivante qui devait être la réunion conclusive des travaux en cours sur ce point.

Cette réunion eut lieu les 6 et 7 février 1976. Après un examen très attentif d'un vaste bibliographie concernant l'économie et du matériel recueilli à la secrétairerie, le document définitif était rédigé. Il se trouvait réduit au texte suivant, qui a été déjà rendu public dans les *Nuntia* 10, p. 92–93, dans la relation de l'Archim. Elias Jarawan, Relateur du Groupe d'étude *De normis generalibus*.

„L'oikonomia est un concept théologique qui désigne le plan de salut pour tous les hommes, l'œuvre de la divine Sagesse. Selon ce dessein, Dieu le Père a envoyé son Fils dans le monde, lui donnant tout pouvoir nécessaire pour accomplir sa mission, c'est-à-dire de sauver tous les hommes. Ce pouvoir, le Christ l'a confié à son tour à son Eglise (Matt. 28, 18). Ce pouvoir s'étend à toute la mission pastorale de l'Eglise et ne se limite pas au seul ordre juridico-canonique. Il s'agit donc d'un concept qui va bien au-delà des compétences mêmes du code tout entier.

Il paraît qu'au prochain Synode pan-orthodoxe sera mis à l'ordre du jour l'examen de la notion de oikonomia, sur laquelle pour le moment existent plusieurs opinions divergentes. La Commission préparatoire interortho-

doxe a déjà préparé à ce sujet un document d'étude à soumettre à toutes les Eglises Orthodoxes. Il convient de noter que ce document affirme que l'akribia, c'est-à-dire la pleine conformité avec l'Evangile et les canons de l'Eglise, est le moyen de salut pour tous. Quant à l'oikonomia, c'est le pouvoir de l'Eglise de suppléer, dans l'abondance de sa grâce et de son amour, à ce qui manque à l'homme concrètement pour être en pleine conformité avec l'Evangile et les saints canons. La suppléance est légitime et efficace si elle est concédée (au moins implicitement) par la hiérarchie, qui a reçu du Christ tout pouvoir pour sauver les âmes: celle-ci assure la possibilité de salut même à l'homme qui tout en étant bien disposé, se trouve néanmoins dans un état anticanonique humainement irréparable. L'on recourt à l'oikonomia, poursuit ce document, justement dans les cas où il est impossible d'appliquer l'akribia²⁶.

A ce texte déjà publié dans les *Nuntia*, le petit Groupe d'étude ajoutait, non sans hésitation, la proposition suivante:

„Pour le futur Code Oriental, l'on ne peut rien d'autre proposer qu'exhorter ceux qui doivent appliquer les lois du Code à avoir devant leurs yeux en premier lieu le salut des âmes et à employer donc avec la prudence nécessaire, les principes d'épikie, d'équité, de tolérance et autres de ce genre. L'on pourrait penser à formuler ceci dans un texte préliminaire à tout le Code, peut-être de la manière suivante:

Oikonomia ecclesiastica, qua opus salvificum Domini Nostri Jesu Christi hominibus applicatur, sub pastorali sollicitudine et vigilantia Hierarchiarum est exercenda; quapropter Hierarchiae in lege canonica urgenda magis salutem animarum quam strictam observantiam litterae legis intendunt²⁶.

Les autres Groupes d'étude, auxquels ces conclusions ont été communiquées, surtout ceux de Mariage, des Sacrements, de la Sacrée Hiérarchie, et encore le Groupe Central, en ont pris connaissance, comprenant bien comment l'économie ne peut être juridiquement circonscrite, bien qu'elle doive imprégner tout le Code, étant une des dimensions fondamentales du pouvoir pastoral de l'Eglise. Cependant le Groupe d'étude *De normis generalibus* auquel fut confié le rôle d'examiner la proposition, reportée ci-dessus, d'un texte à insérer dans l'introduction de tout le Code, dans sa réunion de janvier 1978, a beaucoup hésité à le faire²⁷. Le texte proposé par le petit Groupe de 1976 ne plaisait pas. D'autre part, la majorité des Consultants de Groupe (7 consultants en faveur, 5 contraires et 1 abstension) était favorable à ce que, non seulement dans la préface du Code, mais bien dans les canons eux-mêmes introductifs fut faite une allusion à l'économie. Plus d'un texte possible fut proposé (on peut le trouver dans *Nuntia* 10, p. 93), mais ces textes soulevèrent tous „de fortes oppositions“, ce qui était presque une preuve de plus que l'économie est aussi riche de contenu que le pouvoir pastoral de l'Eglise et ne peut être circonscrite par des canons.

²⁶ L'économie ecclésiastique, par laquelle est appliquée aux hommes l'œuvre salvifique de N.S.J.C., doit être exercée sous la sollicitude pastorale et la vigilance des Hiérarques; c'est pourquoi les Hiérarques, dans l'application de la loi canonique veilleront plus au salut des âmes qu'à la stricte observance de la lettre.

²⁷ A corriger: Dans les *Nuntia* il est écrit deux fois par erreur 1976. Le groupe *De normis generalibus* qui traitait cette question s'était réuni de 23 janvier au 1 février 1978.

L'on décida alors de confier encore une fois à un autre petit groupe de trois consultants la tâche de composer un nouveau texte unique, à insérer „soit dans les canons préliminaires, soit dans la préface du Code“.

Plutôt qu'à un groupe aussi restreint, cette tâche a été confiée par la Présidence de la Commission à un groupe de sept consultants, qui devait aussi revoir tout le schema *De normis generalibus*.

Ce groupe, s'étant réuni de 5 au 10 mars 1980, demanda à la Présidence de pouvoir ouvrir la discussion sur l'opportunité d'insérer dans le Code quelque texte sur l'économie, étant donné la petite différence de votes en faveur de cette acceptation lors de la réunion du groupe *De normis generalibus* de 1978 et vu que toute la question regardant l'économie était bien connue.

La discussion eut donc lieu, et elle amena assez facilement les Consultants à une décision unanime, renversant le vote de 1978, celle de ne rien dire dans le futur Code sur l'économie. Les raisons de cette décision proviennent surtout de la notion même de l'économie qui d'une part „dépasse un code“, et d'autre part peut embrasser tous les remèdes qui appartiennent soit au Code soit à ce qu'on appelle la pratique et la doctrine canonique, avec lesquels peuvent trouver légitimement leur solution les cas dans lesquels une loi canonique se montre préjudiciable au salut des âmes. Il faut en outre noter que la décision prise doit être considérée avec ce que nous avons dit dans cet exposé sur l'économie en relation avec le législateur (en tenant compte que le Code qu'on est en train de réviser sera, comme on le présume, une loi papale), sur le caractère pastoral du Code, et surtout sur la loi d'amour dont le Code tout entier n'est qu'une partie, et dans laquelle se trouvent tous les aspects de l'économie de Dieu en faveur de l'homme, qui a été racheté par le Sang de son Fils unique.

Empty Page

II. MIXED MARRIAGES

Empty Page

INTRODUCTION TO THE TOPICS
OF THE FIFTH INTERNATIONAL CONGRESS OF THE SOCIETY
FOR THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES
II. MIXED MARRIAGES

† PANTELEIMON RODOPOULOS

Thessaloniki

The two topics of the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, which begins today in the apostolic Church of Thessaloniki, with the blessing of His Holiness the Ecumenical Patriarch Demetrios, are 1) *Oikonomia**, that is leniency in the application of ecclesiastical law, or temporary divergence from the strictness of the law in a specific case for the greater benefit of those involved, and 2) Mixed Marriages. Both topics are particularly interesting and very contemporary.

The Church, continuing the redemptive work of Christ in the world, following the Lord's command and that of his Apostles, enacts legislation. By her laws the Church assists the faithful and leads them to salvation. Nevertheless, she does not apply the law legalistically; "the sabbath was made for man, not man for the sabbath"¹.

"Mixed Marriages" also addresses a contemporary need. Today people of different religions, churches and confessions, as well as of different nationalities are travelling and migrating much more than they did in the past. This mass movement of people of various religious, cultural, and ethnic backgrounds brings them into unlimited contact. This contact leads many times to mixed marriages, with the result that canonical and pastoral issues are raised which require the immediate attention of the churches, as well as of civil legislation.

Mixed marriages must be examined, in my opinion, from a historical, canonical, and theological perspective, as well as from a social and pastoral one. In the congress that begins today, the canonical perspective on mixed marriages will be primarily examined, on the basis of the legislation of the Churches of the East and of the West. This legislation applies to life the theological teaching of the Church on marriage for pastoral reasons.

As Holy Scripture says, at the creation of the first man and woman, God defined the marital bond of a man and woman: "The Lord God said, 'It is not good that the man should be alone; I will make him a helper fit for him.' ... and the rib which the Lord God had taken from the man he made into a woman and brought her to the man. Then the man said, 'This at last is bone

* See p. 15-18.

¹ Mark 2.27.

of my bones and flesh of my flesh' ... Therefore a man leaves his father and mother and cleaves to his wife, and they become one flesh"¹. "And God blessed them, and God said to them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth'"².

According to Holy Scripture, therefore, marriage is a sacred act of divine origin. The union of a man and a woman involves not only their physical union, but also consists of the moral bond of two persons of the opposite sex, who complement and help each other, and grow together toward moral perfection. They are united "in one flesh" and fulfill the Creator's purpose regarding the procreation of the human race, which also entails the obligation of the parents to rear their children "in the discipline and instruction of the Lord"³.

For these reasons marriage had always a religious character among different peoples. In man's conscience an understanding of the religious origin of marriage remains vivid. Even for the ancient Romans, for whom marriage consisted mainly of an agreement between a man and a woman, the moral and religious meaning was not lacking. According to the Roman jurist Modestinus marriage is, among other things, "the connection of a man and a woman, ... communion of divine and human law" (*divini et humani juris communicatio*).

The Christian Church proclaimed the institution of marriage a sacrament. Thus besides its physical meaning it takes on a high moral and spiritual importance, having as its foundation the self-denying love between the spouses similar to Christ's love for the Church⁴. It seems, though, that from the early years of the Christian Church, marriage was performed by a religious ceremony; "when men and women marry, it is desirable to have the bishop's consent to their union, so that the wedding may be a tribute to the Lord and not to their own carnal desire", as St. Ignatius of Antioch wrote to St. Polycarp of Smyrna in the beginning of the second century⁵. Being within the sphere of divine grace as a sacrament, marriage is connected liturgically with the Holy Eucharist, by which the mystery of Christ and the Church is realized in time and space. Tertullian (2nd century) is perhaps the earliest witness concerning the association of the service of marriage with that of the Holy Eucharist. "Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et consignat benedicti."

Therefore, the sacramental character of marriage and the pastoral expediency for the protection of the faithful from the influence of people of other religions or heretical spouses make the early Church strictly against mixed marriages, which it forbids. The prohibition of mixed marriages is

² Gen. 2.18-24.

³ Ephes. 6.4; Ch. Papadopoulos, *On Marriage*, in: *Ekklesia* (1979), p. 291.

⁴ Ephes. 5.25 ff.

⁵ Ignatius, *Epistle to Polycarp*, 5, *Early Christian Writings*, M. Staniforth, trans., New York 1978, p. 129. Cf. Tertullian, *Epistle to his own wife* (in which he calls marriage a sacrament); Methodios of Olympos, *Symposium on the Ten Virgins*; St. Basil, 7th Homily on the Hexaemeron; St. Gregory the Theologian, 40th Oration; St. John Chrysostom, in many of his homilies, calls marriage a sacrament, and others.

attested to by ancient ecclesiastical writers such as Tertullian⁶, Cyprian⁷, Ambrose⁸, Theodoret of Cyrus⁹, and others.

Thus, from the beginning, the early Church prohibited the marriages of Christians to unbelievers or heretics. She tolerated, however, such marriages if they had taken place before one of the spouses became Christian. This was in agreement with the teaching of St. Paul according to which the unbelieving spouse and the children born to them were sanctified by their marriage. Moreover, God has called us to live in peace and it is not right for spouses to live in disagreement and strife. "Wife, how do you know whether you will save your husband? Husband, how do you know whether you will save your wife?"¹⁰

From the fourth century on, ecclesiastical legislation explicitly forbade mixed marriages¹¹. The Quinisext Ecumenical Synod (691) ratifies this practice of the Church by its 72nd canon: "An Orthodox man is not permitted to marry an heretical woman, nor an Orthodox woman to be joined to an heretical man. But if anything of this kind appears to have been done by any we require them to consider the marriage null, and that the marriage be dissolved." Moreover, this canon legislates, according to the teaching of St. Paul, that if they have been married before one of them became Christian and both agreed to continue to live together, let them not be separated; "for the unbelieving husband is sanctified by the wife, and the unbelieving wife is sanctified by her husband"¹². Commenting on this prohibition of the canon, Zonaras supports it by the argument that such marriages succeed with difficulty, because if the views of the spouses concerning faith are opposed, how will they be able to be of one mind concerning other matters? If in the most important thing, that is to say, the faith, they follow different ways and do not communicate in their souls, is it possible for them to go down life's road together and to communicate in other matters? If, again, the unbelieving party wishes to live with the faithful one, then they should not separate, "for the unbelieving man is sanctified by the wife, and vice versa"¹³.

The legislation of Christian emperors of the Roman Empire on this issue follows ecclesiastical legislation¹⁴, although this law was not always applied. Kings married their daughters to princes of other religions for political reasons, and in the twelfth century, Christian Iberians gave their daughters in marriage to Muslims.

In the beginning, therefore, marriage to heretics was considered invalid, but from an early time divergence from this law arose. In a later period,

⁶ Migne, PL II, 485-88, 937.

⁷ Migne, PL IV, 465-494, 767-768.

⁸ Migne, PL XIV, 449-454. XVI, 989-994.

⁹ Migne, PG 82, 285.

¹⁰ 1 Cor, 7.16.

¹¹ 31st canon of the Synod in Laodicea. "It is not proper to make marriages with heretics, nor to give our sons and daughters to them; but rather to take of them, if they promise to become Christians." Cf. 10th canon of the same synod, 21st canon of the Synod in Carthage, and 14th canon of the Fourth Ecumenical Synod in Chalcedon.

¹² Ralles-Potles, 2, p. 471-72.

¹³ Op. cit. p. 472.

¹⁴ Nomocanon title 12, chapt. 13, Ralles-Potles, 1, p. 270-73. Cf. M. Vlastares, Syntagma kata stoicheion, 3, chapt. 12, Ralles-Potles, 6, p. 175.

especially after the fall of Constantinople, marriages of Orthodox to heterodox became tolerable by *oikonomia*, on the condition that the service be performed by an Orthodox priest. However, marriage to a Muslim, and generally to a person of another religion, was prohibited. This practice of the Orthodox Church throughout the world is continued until today, and the modern Greek state has invested this practice with legislation.

As previously mentioned, the unlimited communication of people today makes mixed marriages unavoidable, even in Greece where 97% of the population is Orthodox Christian. This social reality raises pastoral and canonical problems for the churches, so that the issue of mixed marriages is a subject of study by all churches, as well as a topic of discussion in inter-Christian meetings. The First Pan-Orthodox Conference in Rhodes (1961) also included mixed marriages on the list of topics prepared for the Holy and Great Synod of the Orthodox Church which is to be convoked in the future. The Orthodox Preparatory Committee of this synod (Chambésy, 1971) discussed the issue in its two basic forms, that is, (1) marriage between Orthodox Christians and persons of other religions or unbelievers, and (2) marriage between Orthodox and heterodox Christians.

Because of political systems and social conditions prevailing in countries of Eastern Europe where the majority religion is Orthodoxy, couples sometimes come to the church to be married when one party, usually the bride, is faithful, while the other is not. The latter states, either truthfully or falsely, that he is an unbeliever for fear of consequences. The Preparatory Committee, taking into view the different situations in Orthodox countries, suggests the following in regard to the first category of mixed marriages, that is, between an Orthodox Christian and a member of another religion or an unbeliever: "After thorough study of the canonical order of the Church, according to which the marriage between an Orthodox believer and a person of another religion or an unbeliever can have meaning only after the admittance into the Church of the person of another religion or the unbeliever, the Preparatory Committee however proposes, that ways of applying *oikonomia* in this matter should be studied. On the other hand, decisions on the application of *oikonomia* in cases of necessity should in the meantime be left up to the freedom of the local churches¹⁵. Regarding mixed marriages between an Orthodox and an heterodox, the Preparatory Committee of the Great Synod proposes freedom of decision in this matter on the basis of the existing local conditions. Nevertheless a more accurate, if possible, evaluation of the Christian heritage of non-Orthodox churches and of their present situation is necessary so that an ecclesiological distinction may be made in regard to non-Orthodox Christians"¹⁶.

The Roman Catholic Church holds almost the same position. It recognizes only marriages performed by a Roman Catholic priest. In the Second Vatican Council though, the decision was made to recognize the validity of

¹⁵ "Toward the Great Synod", Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate, Chambésy 1971, p. 45.

¹⁶ Ibid.

marriages between Roman Catholic and Orthodox Christians performed by an Orthodox priest¹⁷. Since the Orthodox place marriage within the whole issue of sacraments, and since they look toward the union of the Churches as a union of faith and as a sacramental communion, the religious ceremony of the marriage between Orthodox and Roman Catholics is a topic of the dialogue begun between the Churches of the East and of the West.

In the congress which begins today, all aspects of "oikonomia" and mixed marriages will be discussed according to the theological and canonical traditions of the Churches of the East and West. Distinguished scholars who are specialists in this field will proceed with their presentations.

¹⁷ Decree on the Eastern Churches.

DIE MISCHEHEN IN DEN HEILIGEN KANONES

SPYRIDON TROIANOS

Athen

Der Terminus „Mischehe“ (matrimonium mixtum, mariage mixte, mixed marriage) findet sich in den heiligen Kanones nicht, denn er entstand erst in der Theorie des neueren kanonischen Rechts¹ in der Bedeutung einer Eheverbindung zwischen zwei Personen verschiedenen Glaubens².

Es versteht sich von selbst, daß Mischehen in den ersten christlichen Dezennien nur in der Form von Verbindungen zwischen Christen und Nichtchristen, nämlich Juden oder Heiden, denkbar waren. In der apostolischen Zeit lag die Bedeutung dieses Themas – es ist ja zu früh, von einem „Problem“ zu sprechen – wegen der noch beschränkten Anzahl der Gläubigen im Fortbestand der bereits geschlossenen Mischehen. Das Wort des Paulus in 1. Kor. 7,12–15³ zielte mit Sicherheit darauf ab, solche Ehen aufrechtzuerhalten. In bezug auf eine neue Eheschließung bringt der Apostel seine Abneigung gegen das Zusammenleben mit einem Ungläubigen sehr deutlich zum Ausdruck⁴. Es ist jedoch zweifelhaft, ob sich ein anderer Passus, in dem er die Notwendigkeit der Ehe im Herrn betont⁵, speziell auf die Person des Ehepartners oder generell auf den Inhalt der Ehegemeinschaft bezieht.

Die rasche Verbreitung des Christentums hat indessen zu einer Vermehrung der Mischehen geführt, die von christlichen Frauen aus bestimmten sozialen und nicht zuletzt auch juristischen Gründen viel häufiger als von Männern geschlossen wurden. Dieses Phänomen hat die heftige Reaktion der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte ausgelöst, wie es sich aus den Werken von Tertullian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Cyprian ergibt⁶.

¹ Ch. Lefebvre, Quelle est l'origine des expressions „matrimonia mixta“ et „mixta religio“? in: *Ius Populi Dei*, Misc. Bidagor, 3, Roma 1972, S. 359–373.

² Der neugriechische Ausdruck „μικτός γάμος“ bedeutet jedoch nur die Ehe zwischen den Anhängern verschiedener Konfessionen. Vgl. die Gesetze Nr. 677 und 696 vom Jahre 1861.

³ „Εἰ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἀπίστον, καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν· καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἀπίστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω τὸν ἄνδρα. Ἠγιασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀπίστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἡ ἀπίστος ἐν τῷ ἀδελφῷ... Εἰ δὲ ὁ ἀπίστος χωρίζεται, χωρίζεσθω“. Vgl. zu dieser Stelle H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 52), Zürich-Stuttgart 1967, S. 191 f.

⁴ 2. Kor. 6,14: „Μὴ γίνεσθε ἐτεροζυγοῦντες ἀπίστοις...“.

⁵ 1. Kor. 7,39: „Γυνὴ δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ὃ θέλει γαμνηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ“. Nach der Meinung Baltensweilers, a. a. O. (3), S. 187, deutet der Ausdruck daraufhin, daß die Ehe nur mit einem Christen geschlossen werden dürfe.

⁶ S. die eingehende Untersuchung von J. Köhne, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Paderborn 1931, S. 9 ff.

Die Ablehnung der Mischehen spiegelt sich gewiß in den kanonischen Vorschriften des entsprechenden Zeitraums wider, jedoch nicht in dem zu erwartenden Ausmaß. Im Westen begegnet man der Frage dieser Ehen in den Kanones 15 und 17 der Synode von Elvira (ca. 306)⁷, 11 der Synode von Arles (314)⁸ und 12 der Synode von Hippo (393)⁹. Vom Kanon 17 von Elvira abgesehen, der sich auf den speziellen (und nicht sehr wahrscheinlichen) Fall der Ehe einer Christin mit einem heidnischen Priester bezieht, enthält Kanon 15 derselben Synode ein allgemeines Verbot für die christlichen Frauen, die Ehe mit einem Heiden einzugehen (selbst wenn dies wegen der übergroßen Zahl der heiratsfähigen jungen Frauen geschehen sollte), und schließt Kanon 11 von Arles für einige Zeit aus der Kirchengemeinschaft diejenigen Töchter von Christen aus, die heidnische Männer heiraten. Es ist für den Sachverhalt sehr charakteristisch, daß die oben erwähnten kanonischen Verordnungen nur die Frauen betreffen. Auffallend ist ferner, daß es, im Grunde genommen – besonders in bezug auf das weitere Schicksal der verworfenen Verbindung – keine Sanktionen gibt. Man kann diese Zurückhaltung des kanonischen Gesetzgebers auf Zweckmäßigkeitserwägungen zurückführen, und zwar auf die Überlegung, daß die Auflösung dieser Ehen, falls ihre Zahl bedeutend war, ein erhebliches soziales Problem darstellen würde. Schließlich liegt der Schwerpunkt des Kanons 12 von Hippo, der inhaltsmäßig dem Kanon 21 von Karthago¹⁰ nahesteht, im Verbot der Ehe mit Häretikern und Schismatikern – welches weiter unten erörtert werden soll. Dasselbe gilt auch für Kanon 14 von Chalkedon, der aber nur den niederen Klerus betrifft und daher einen beschränkten Anwendungsbereich hat.

Viel schärfer ist dagegen der staatliche Gesetzgeber gegen die Mischehen vorgegangen – allerdings nicht im allgemeinen, sondern nur gegen die Ehen mit Juden¹¹, vielleicht in der Annahme, daß die Gefahr für den christlichen Ehepartner von dieser Seite aus größer sei. Der Codex Theodosianus enthält diesbezüglich zwei Bestimmungen: 16.8.6 und 3.7.2 (= 9.7.5)¹². Erstere, von Constantinus im Jahre 339 erlassen, verbietet den Juden die Ehe mit Christen unter Androhung der Todesstrafe. Letztere,

⁷ Kanon 15: „Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur“. Kanon 17: „Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem“ (F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, Freiburg i. Br.-Leipzig 1896, S. 16).

⁸ „De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur“ (Lauchert, a. a. O. (7), S. 27).

⁹ „... ut filii vel filiae episcoporum vel quorumlibet clericorum gentilibus vel haereticis aut schismaticis matrimonio non coniungantur“ (Lauchert, a. a. O. (7), S. 165).

¹⁰ „Ὅποιός ἦρσεν, ὥστε τὰ τέκνα τῶν κληρικῶν ἐθνικοῖς ἢ αἰρετικοῖς γαμικῶς μὴ συνάπτεσθαι“.

¹¹ Die Richtigkeit der in De administrando imperio cap. 13 (Ed. von Gy. Moravcsik, S. 70, 110 f.) erwähnten Nachricht, daß Konstantin d. Gr. die Ehen zwischen Christen und Heiden generell verboten habe, ist sehr zweifelhaft.

¹² C. Th. 16.8.6: „Quod ad mulieres pertinet, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceo idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur“. 3.7.2: „Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admisit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata“ (= C. Th. 9.7.5).

von Valentinian II., Theodosius d. Gr. und Arcadius im Jahre 388 promulgiert, stellt die Ehe eines Juden mit einem Christen dem Ehebruch gleich, was die vom Gesetz für dieses Delikt vorgesehenen Strafen nach sich zieht. Die zweite Bestimmung ist in die späteren Kodifikationen und Sammlungen aufgenommen worden: so in C. 1.9.6¹³, in die *Collectio Tripartita* 1.9.6¹⁴, in den *Nomokanon XIV Tit. 12.13*¹⁵, in die *Basiliken* 1.1.34¹⁶, in das *Ponema des Attaleiates* 3.3¹⁷ und in das *Syntagma des Blastares* Γ 12¹⁸.

Insofern hat der Gesetzgeber eine wesentliche Lücke gefüllt, aber er hat keine weiteren Maßnahmen während der frühbyzantinischen Periode getroffen. Davon abgesehen, hätte eine Ausdehnung des Verbots auf sämtliche Mischehen ohnehin keine weitere praktische Bedeutung gehabt, denn inzwischen hatte sich der kanonische Gesetzgeber eingeschaltet, dessen Bestimmungen gemäß der ausdrücklichen Anordnung der justinianischen Gesetzgebung den staatlichen Gesetzen gleichgestellt waren¹⁹.

Aber die Entstehung und vor allem die Ausbreitung der ersten Häresien zwangen die Konzilsväter, der Möglichkeit und den Folgen einer Mischehe in einer bis jetzt unbekannten Form, nämlich zwischen rechtgläubigen Christen und Häretikern, entgegenzutreten. So erließ die Synode von Laodicea (zwischen 325–381) zwei Kanones, die beinahe den gleichen Inhalt haben. Kanon 10 verbietet den „τῆς ἐκκλησίας“ ihre Kinder mit Häretikern zu verheiraten; Kanon 31 verbietet auch die Ehen mit Häretikern, es sei denn, daß der Andersgläubige verspreche, zum orthodoxen Glauben überzutreten²⁰. Man stellt also fest, daß der Inhalt des ersten Kanons vom zweiten vollständig umfaßt wird, was einige Fragen aufwirft.

¹³ Die Stellen in C. 1.9.6 und C. Th. 3.7.2 (= 9.7.5) sind gleichlautend.

¹⁴ „Χριστιανὸς λαμβάνων Ἰουδαίαν γαμετήν, ἢ χριστιανὴν Ἰουδαῖος, ποὺβλίικως ἐπὶ μοιχείᾳ κατηγοροῦνται“.

¹⁵ „Ἡ δὲ ε' διατ. τοῦ θ' τίτ. τοῦ α' βιβλίου τοῦ κώδικος φησιν, ὅτι χριστιανὸς λαμβάνων Ἰουδαίαν γαμετήν, ἢ χριστιανὴν Ἰουδαῖος, ἐπὶ μοιχείᾳ κατηγορεῖται“.

¹⁶ „Ἰουδαίους Χριστιανοὶ πρὸς γάμον μὴ συνεχέσθωσαν τὸ περὶ μοιχείας ἐντεύθεν ὑφορώμενοι δημόσιον ἐγκλημα“.

¹⁷ „Μὴ λαμβανέτω Ἰουδαῖος Χριστιανήν, μήτε Χριστιανὸς Ἰουδαίαν. Καὶ ἀπλῶς αἰρετικοὶ καὶ ἀλλόπιστοι μὴδὲ κατὰ τινὰ πρόφασιν Χριστιανοὺς πρὸς γάμον συναπτέσθωσαν“.

¹⁸ „Μὴ λαμβανέτω Ἰουδαῖος Χριστιανήν, μήτε Χριστιανὸς Ἰουδαίαν, μήτε αἰρετικὸς καὶ ἀλλότριος τῆς πίστεως κατὰ τινὰ πρόφασιν Χριστιανοὺς πρὸς γάμον συναπτέσθω“.

¹⁹ Nov. 131.1: „Θεοσιζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἀγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων τεσσάρων συνόδων ἐκτεθέντας ἢ βεβαιωθέντας, ...“. Dasselbe hatte Justinian auch einige Jahre vor der Promulgation der Nov. 131 in C. 1.3.44.1 angeordnet: „... τοὺς δὲ θεῖους κανόνας οὐκ ἐλάττον τῶν νόμων ἰσχύειν καὶ οἱ ἡμέτεροι βούλονται νόμοι, ...“. Vgl. auch C. 1.2.12.1 (vom Jahre 451).

²⁰ Kanon 10: „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συναπτὴν τὰ ἑαυτῶν τέκνα αἰρετικοῖς“. Kanon 31: „Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἰρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς καὶ θυγατέρας· ἀλλὰ μάλλον λαμβάνειν, εἰ γε ἐπαγγέλλονται χριστιανοὶ γενέσθαι“. Eine Interpretation des can. 31 enthält der unter dem Patriarchen Alexios Studites im September 1039 (*Grumel*, Reg. 846) ergangene Synodalakt (G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Festschrift der Universität Kiel etc., Kiel 1911, S. 32–33). Ein den oben erwähnten Kanon betreffender Auszug dieses Aktes wird als kanonische Antwort (ἀπόκρισις) auch dem Chartophylax Johannes Doxapatres (M. Gedeon, in: *Ἐκκλῆσ. Ἀλήθεια* 36 (1916), S. 2; s. denselben Text auch im Cod. Mosc. 336 f. 37^v bzw. p. 52) zugeschrieben. Der Irrtum liegt hier auf der Hand, denn dieser Chartophylax (vgl. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Hb. d. AW. XII.2.1, München 1959, S. 599 f.) ist auf dem Gebiet des kanonischen Rechts sonst nicht bekannt.

Die Interpretation, daß Kanon 10 nur die Kleriker betreffe (vorausgesetzt, daß der Ausdruck τοὺς τῆς ἐκκλησίας nur sie bezeichne – was im übrigen sehr zweifelhaft ist), während Kanon 31 einen uneingeschränkten Wirkungskreis habe, löst das Problem nur zum Teil. Vermutlich muß man diese merkwürdige Wiederholung des Verbots damit erklären, daß die beiden Kanones nicht zur gleichen Zeit verfaßt wurden.

An dieser Stelle ist noch folgendes anzumerken. Für den Übertritt zum rechten Glauben benutzt der Kanon die Worte „εἴγε ἐπαγγέλλοιντο Χριστιανοὶ γενέσθαι“ (= wenn sie versprechen, Christen zu werden); der Kanon hält die Häretiker also für Nichtchristen. Die Gleichstellung der Häretiker mit den Ungläubigen überrascht nicht, denn solche Anschauungen sind quellenmäßig belegt²¹. Diese Formulierung könnte jedoch den Verdacht erwecken, die Konzilsväter hätten nur jene Häretikergruppen im Auge gehabt, die beim Übertritt zur Orthodoxie getauft werden müssen, weil sie als Nichtchristen behandelt werden – eine Unterscheidung, auf die schon Balsamon hindeutet²². Diese Interpretation muß aber abgelehnt werden, da die Differenzierung des Verfahrens beim Übertritt zum rechten Glauben erstmalig im Kanon 7 des II. Ökum. Konzils auftaucht und jede Rechtfertigung fehlt, daß man sie vorverlegt. Zusätzlich muß erwähnt werden, daß jede Unterscheidung der Häretiker im Hinblick auf die juristische Möglichkeit, eine Mischehe einzugehen, von den beiden Interpreten Zonaras und Balsamon in ihren Scholien zum Kanon 31 von Laodicea abgelehnt wird²³. Was nun die Zeit des im Hinblick auf die Eheschließung erforderlichen Übertritts zur Orthodoxie anbetrifft, so schweigt der Kanon, aber in den Scholien wird unterstrichen, daß er der Eheschließung vorzuzugehen hat. Ob diese Auslegung dem Sinne des Kanons tatsächlich entspricht, scheint mir sehr zweifelhaft zu sein; wenn nämlich der Andersgläubige bereits vor der Eheschließung zur Orthodoxie übergetreten wäre, dann hätte letztere keine Probleme mehr bereitet, hätte es sich in diesem Fall doch lediglich um eine Ehe zwischen zwei Rechtgläubigen gehandelt. Die Stellungnahme der Scholiasten scheint eher von der späteren Entwicklung der kanonischen Gesetzgebung und den in ihrer Zeit herrschenden allgemeinen Umständen beeinflußt zu sein.

Ein zweiter, nicht weniger nennenswerter Punkt ist, daß der Kanon die Schismatiker nicht erwähnt. Angesichts der Tatsache, daß die Unterscheidung zwischen Häretikern und Schismatikern zu dieser Zeit bereits existierte²⁴, was aus Kanon 33 derselben Synode klar hervorgeht, führt die Gegenüberstellung der beiden Kanones (31 und 33) zu der Schlußfolgerung, daß die Schismatiker im ersteren absichtlich ausgelassen wurden. Und eine letzte Bemerkung sei angefügt: Keiner der beiden die Mischehen betreffenden Kanones von Laodicea befahl die Auflösung der unter Nichtbeachtung ihrer Anordnungen geschlossenen Ehen. Konsequenterweise

²¹ Vgl. z. B. Proch. 33.13, Pr. legum 28.10, can. 46 Apost.

²² Scholion zum can. 14 von Chalkedon (G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων etc., Bd. 2, S. 253).

²³ Rhalles - Potles, a. a. O. (22), Bd. 3, S. 198 f.

²⁴ Hinsichtlich der Kriterien dieser Unterscheidung herrschte lange Zeit Unsicherheit. Vgl. Ev. Mantzuneas, Τὰ ἀδικήματα αἰρέσεως καὶ σχίσματος κατὰ τοὺς ὀκτὼ πρώτους αἰῶνας, Athen 1977, S. 31 f. insbes. 45 f.

beschränken sich diese Sanktionen auf die Verhängung von Kirchenstrafen gegen die Übertreter. Insofern ist äußerst merkwürdig, daß Balsamon in seinem Scholion zum Kanon 14 von Chalkedon gerade das Gegenteil behauptet²⁵. Dieser Satz von Balsamon kann nicht einmal im Kanon 21 von Karthago eine Stütze finden, denn auch er verbietet den Kindern von Geistlichen lediglich die Ehe mit Heiden oder mit Häretikern, ohne ein Wort über deren Gültigkeit zu verlieren – falls sie trotz des Verbots geschlossen wird²⁶.

Da aber die Synode von Laodicea nur eine Lokalsynode war, genossen ihre Kanones keine allgemeine Anerkennung. Aus diesem Grund haben sich die Teilnehmer am IV. Ökum. Konzil gezwungen gesehen, sich mit der Frage der Mischehen zu befassen und eine allgemein geltende Bestimmung zu erlassen. So entstand Kanon 14 dieser Synode, der sich aber seltsamerweise, wie bereits bemerkt, auf die Lektoren und die Sänger beschränkte. Der Kanon verbot diesen niederen Klerikern, sowohl „eine andersgläubige Frau zu nehmen“ als auch ihre Kinder „mit Häretikern, Juden, oder Heiden zu verheiraten, wenn die mit dem Orthodoxen zu verheiratende Person nicht verspricht, zum orthodoxen Glauben überzutreten“²⁷. Die ausführliche Aufzählung der zweiten Hälfte des Verbots läßt m. E. keinen Zweifel hinsichtlich der Bedeutung des Ausdrucks „andersgläubige Frau“ der ersten Hälfte bestehen: d. h. auch dieses Verbot umfaßt die Schismatiker nicht, denn eine Differenzierung bei der Regelung der beiden Fälle läßt sich logisch nicht rechtfertigen²⁸. Von einer Auflösung der unkanonisch geschlossenen Ehe ist auch in diesem Kanon nicht die Rede; er sieht nur die Auferlegung von Kirchenbußen gegen die Kleriker vor, die seine Vorschriften verletzt haben.

In der frühbyzantinischen Gesetzgebung gab es also keine allgemeine Bestimmung, die sämtlichen Untertanen verbot, Ehen mit Häretikern einzugehen. Dies wird durch die Bestimmung in C. 1.5.18.8 bestätigt, die die Gesetzmäßigkeit einer Ehegemeinschaft zwischen einem Orthodoxen und einem Häretiker voraussetzt. Eine Bestätigung enthalten auch die Anordnungen in C. 1.4.16 und 5.1.5.3 (Gesetz der Kaiser Leon und Anthemios vom Jahre 472), die die „verlustlose“ (ἀζήμιος) Auflösung des Verlöbnisses „propter religionis vel sectae diversitatem“ erlauben. Stattdessen versucht der staatliche Gesetzgeber durch eine Reihe von Maßnahmen zungunsten des häretischen Ehegatten im Rahmen einer allgemeinen „Verfol-

²⁵ „Ἀνάγνωθι τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου κανόνα ἰ' καὶ λα' καὶ τῆς ἐν Καρθαγένῃ κανόνα κα' καὶ εὐρήσεις διασπόμενον τὸν μετὰ αἰρετικῶν συστάντα γάμον“ (Rhalles-Polles, a. a. O. (22), Bd. 2, S. 253).

²⁶ Auf die Unstimmigkeit zwischen den Kanones und dem Scholion weist auch G. P. Stevens, *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Corona Lateranensis 16, Roma 1969, S. 183 hin.

²⁷ „Ἐπειδὴ ἐν τοῖς ἐπαρχίαις συγκεχώρηται τοῖς ἀναγνώσταῖς καὶ ψάλλταις γαμεῖν, ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος μὴ ἐξεῖναι τινὶ αὐτῶν ἑτερόδοξον γυναῖκα λαμβάνειν. Τοὺς δὲ ἤδη ἐκ τοιούτων γάμων παιδοποιήσαντας, εἰ μὲν ἔφθασαν βαπτίσαι τὰ ἐξ αὐτῶν τεχνόντα παρὰ τοῖς αἰρετικοῖς, προσάγειν αὐτὰ τῇ κοινῳίᾳ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, μὴ βαπτισθέντα δὲ μὴ δύνασθαι ἐτι βαπτίζειν αὐτὰ παρὰ τοῖς αἰρετικοῖς, μήτε μὴν συνάπτειν πρὸς γάμον αἰρετικῶ ἢ Ἰουδαίῳ ἢ Ἑλληνι, εἰ μὴ ἄρα ἐπαγγέλλοιτο μετατίθεσθαι εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὸ συναπτόμενον πρόσωπον τῷ ὀρθοδόξῳ. Εἰ δὲ τις τοῦτον τὸν ὅρον παραβαῖν τῆς ἁγίας συνόδου, κανονικῶς ὑποκείσθω ἐπιτιμίῳ“.

²⁸ Anderer Meinung ist J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, S. 541.

gung" der Häretiker die Eheschließungen zwischen ihnen und den Orthodoxen zu beschränken, ohne sich jedoch, wie bereits erwähnt, zu einem generellen Verbot solcher Eheschließungen entschließen zu können²⁹. Die Tatsache, daß zu dieser Zeit nur die Einhaltung des Zivilrechts (d. h. ohne eine mit gesetzlichen Folgen ausgestattete Einmischung der Kirche) für die Gültigkeit der Ehe maßgebend war³⁰, genügt, um die Konsequenzen dieses Umstands auf dem Gebiet der kirchlichen Disziplin richtig einschätzen zu können. Auf diese Richtlinien der kaiserlichen Gesetzgebung wies der Verfasser des Nomokanons in XIV Titeln hin, indem er mit bewundernswerter Vollständigkeit alle Gesetze anführte, aus denen hervorging, daß solche Verbindungen erlaubt waren. An dieser Stelle kann man seine Verbitterung erkennen, weil er die Gesetzgebung in dieser Beziehung für widersprüchlich hielt. „Obwohl das weltliche Recht“, schreibt er, „im Buch 23 Tit. 2 Dig. 1 (sc. der Digesten) die Ehe als eine Verbindung von Mann und Frau, eine Vereinigung für das ganze Leben und eine Gemeinschaft nach göttlichem und menschlichem Recht definiert und dementsprechend die sich durch die Ehe verbindenden Personen denselben Glauben haben sollten, kennt es und akzeptiert es eine Ehe zwischen einem Orthodoxen und einem Häretiker“³¹.

Vor dem Hintergrund einer solchen Situation ist es durchaus verständlich, daß das Quinisextum im Kanon 72³² eine knappe, aber zugleich kategorische Regelung einführt, so daß jede Möglichkeit einer „flexiblen“ Interpretation ausgeschlossen bleibt. Kanon 72 verbietet ausnahmslos die eheliche Verbindung zwischen Orthodoxen und Häretikern, erklärt jede unter Nichtbeachtung dieses Verbots geschlossene Ehe für nichtig und ordnet deren Auflösung an. Überdies belegt er die Übertreter (d. h. die Orthodoxen, denn die Häretiker sind sowieso aus der Kirche ausgeschlossen) mit dem Kirchenbann. Ferner wird im Kanon der besondere Fall geregelt, daß von einem Häretikerpaar nur der eine Ehegatte zur Orthodoxie übertritt. Die strikte Anwendung des Verbots hätte nämlich zur Auflösung der Ehe führen können – einer harten Lösung des konkreten Problems, die in jeder Hinsicht als irrational erschien. Die Konzilsväter erklärten diese Ehe für unlösbar, indem sie sich auf das Wort des Apostels Paulus in 1. Kor. 7,14 beriefen.

²⁹ Vgl. auch Nov. 115.3.14–15.

³⁰ Vgl. M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, Bd. 2, Hb. d. AW.X.3.3.2.2, ²München 1975, S. 171 Anm 15.

³¹ „Ο πολιτικός νόμος εἰ καὶ τὰ μάλιστα τὸν γάμον ὀριζόμενος, φησὶ βιβλίῳ κγ' τίτ.β' διατ.α' ὅτι γάμος ἐστὶν ἄνδρος καὶ γυναικὸς συνάφεια, καὶ συγκλήρωσις πάσης τῆς ζωῆς, θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ὅρον ἔδει τοὺς γάμῳ συναπτομένους ὁμοθρήσκους εἶναι, ὅπως οἶδε καὶ δέχεται μετὰ τὸ ὀρθοδόξου καὶ αἰρετικοῦ γάμον“ (*Rhalles-Potles*, a. a. O. (22), Bd. 1, S. 271).

³² „Μὴ ἐξέστω ὀρθόδοξον ἄνδρα αἰρετικῇ συνάπτεσθαι γυναικί, μήτε μὴν αἰρετικῷ ἄνδρι γυναικὰ ὀρθόδοξον ζεύγνυσθαι· ἀλλ' εἰ καὶ φανεῖται ἰσχυρὸν ὑπὸ τινος τῶν ἀπάντων γινόμενον, ἄκυρον τὸν γάμον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ ἄθεσμον διαλύεσθαι συνοικέσιον· οὐ γὰρ χρὴ τὰ ἀμικτα μιγνύναι, οὐδὲ τῷ προβάτῳ λύκον συμπλέκεσθαι, καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ μερίδι τὸν τῶν ἁμαρτωλῶν κληῖρον. Εἰ δὲ παραβῇ τις τὰ παρ' ἡμῶν ὀρισθέντα, ἀφοριζέσθω. Εἰ δὲ τινες, ἐν τῇ ἀπιστίᾳ τυγχάνοντες, καὶ οὕτω τῇ τῶν ὀρθοδόξων ἐγκαταλεγέντες ποίμνῃ, ἀλλήλοις γάμῳ νομίμῳ ἡρμόσθησαν, εἴτα, ὁ μὲν, τὸ καλὸν ἐκ λεγόμενος, τῷ φωτὶ τῆς ἀληθείας προσέδραμεν, ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ τῆς πλάνης κατεσχεθῆναι δεσμοῦ, μὴ πρὸς τὰς θείας ἀτενίσαι ἀκτίνας ἐλόμενος, εὐδοκεῖ δὲ τῷ πιστῷ ἢ ἀπιστος συνοικεῖν, ἢ τὸ ἐμπαλιν, ὁ ἀπίστος τῇ πιστῇ, μὴ χωριζέσθωσαν, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον· ἡγίασαι γὰρ ὁ ἀπίστος ἀνὴρ ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ ἀπίστος γυνὴ ἐν τῷ ἀνδρὶ“.

Bei der Untersuchung der Gründe, die zum Erlaß des Kanon 72 geführt haben, darf die dogmatische Lehre nicht unbeachtet bleiben, denn die endgültige Gestaltung der Lehre über den sakramentalen Charakter der Ehe hat ohne Zweifel die Entstehung des kanonischen Verbots der Mischehen im Kanon 72 beeinflußt³³. Was aber die Ausdehnung dieses Verbots anbetrifft, so bin ich nicht der Meinung, daß die Verfasser des Kanons auch die Ungläubigen im Sinne hatten³⁴, war doch das Interesse der Konzilsteilnehmer auf die Häretiker gerichtet, wie es sich aus den Kanones 28, 32, 33, 62, 79, 81 und 95 ergibt, während die Nichtchristen zu dieser Zeit kein besonders großes Problem darstellten³⁵. Konsequenterweise dürfen wir bei der Definition des Terminus „Häretiker“ eine stillschweigende Verweisung auf Kanon 95 der Synode annehmen. Zumindest werden die Schismatiker im Kanon 72 überhaupt nicht erwähnt.

Kanon 72 des Quinisextum ist die letzte und zugleich die grundlegende kanonische Bestimmung zur Frage der Mischehen, um die sich die einschlägige Literatur des kanonischen Rechts in den folgenden Jahrhunderten dreht. Der Kanon wird im Nomokanon XIV Tit. 12.13³⁶ erwähnt und in epitomierter Fassung in das sog. Kanonikon Johannes' des Fasters aufgenommen³⁷, wo man versucht, eine milde Auslegung in bezug auf die Exkommunikation der Übertreter einzuführen. Nach dieser Interpretation wird diese Strafe nur denjenigen angedroht, die auch noch nach Auflösung der Ehe auf der Fortsetzung des verbotenen Zusammenlebens beharren. Dieselbe Auslegung findet man auch in der „Epitome Canonum“ des Konstantin Armenopulos³⁸. Selbst Balsamon beruft sich auf den Kanon in seinen kanonischen Antworten 34 und 36³⁹. Erstere ist der Frage gewidmet, ob die Ordination eines ehemaligen Häretikers zulässig sei, wenn seine Angehörigen beim Irrglauben geblieben sind. Der Kanonist betont den nur scheinbaren Widerspruch der Kanones 36 von Karthago und 72 des Quinisextum und entscheidet positiv, indem er sagt, daß das Ordinationsverbot des Kanons 36 nur für die gebürtigen Orthodoxen gelte. In der zweiten Apokrisis wird die Frage erörtert, inwieweit eine orthodoxe Frau kommunizieren dürfe, wenn sie einen Ungläubigen oder einen Häretiker geheiratet habe, wobei die negative Antwort Balsamons auf Kanon 72 beruht. Eine weitere ausdrückliche Berufung auf diesen Kanon finden wir in einer Patriarchalentscheidung aus dem Jahre 1039⁴⁰. Schließlich stützt sich eine Antwort des Demetrios Chomatianos⁴¹ auf unseren Kanon, ohne ihn jedoch in ihrer Begründung zu erwähnen.

³³ W. W. Basset, *The Impediment of Mixed Religion of the Synod in Trullo (A. D. 691)*, in: *The Jurist* 29 (1969), S. 395 f.

³⁴ Anders Basset, a. a. O. (33), S. 396.

³⁵ Die Mischehen mit Juden waren bereits von der Kaisergesetzgebung verboten worden; Anhänger von heidnischen Religionen gab es kaum noch, und der Islam befand sich in der ersten Stufe seiner Entwicklung.

³⁶ *Rhalles-Potles*, a. a. O. (22), Bd. 1, S. 270 f.

³⁷ Ebenda, Bd. 4, S. 439.

³⁸ J. Leunclavius, *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam civilis tomus duo*, Frankfurt 1596 (Nachdr. London 1971), Bd. 1, S. 49.

³⁹ *Rhalles-Potles*, a. a. O. (22), Bd. 4, S. 474 f.

⁴⁰ S. oben Anm. 20.

⁴¹ S. die Apokrisis 209 bei J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*. VI. *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Paris-Rom 1891, S. 713.

Kanon 72 hat auch bei der Gestaltung der staatlichen Gesetzgebung einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Zunächst spricht die ein halbes Jahrhundert nach der Trullanischen Synode promulgierte Ekloga der Isaurier in 1.1 und 2.1^{41a} nur von einer „Ehe unter Christen“ (γάμος Χριστιανῶν), und diese Formulierung wurde in ihre Derivate aufgenommen⁴². Die Konstitution C. 1.4.16 über die verlustlose Auflösung des Verlöbnisses wegen Religions- bzw. Konfessionsunterschieds wurde merkwürdigerweise im Prochiron 2.3, sowie in der Ekloga ad Prochiron mutata 1.9 wiederholt – wer sich aber verlobt hat, obwohl er die Andersgläubigkeit seines Partners kannte, hat im Falle der Auflösung die Brautgeschenke doppelt zurückzugeben. Die Epanagoge dagegen hat unter den bekannten kirchlichen Einflüssen⁴³ in 15.4 die anders formulierte Stelle C. 5.1.5.3 übernommen. Dieselbe Kodexstelle wurde auch in B. 28.2.2 wiederholt; da aber die Kompilatoren wußten, daß eine solche Verlobung inzwischen verboten worden war, strichen sie im Basilikentext die Worte „propter religionis vel sectae diversitatem“. Hier sei nebenbei bemerkt, daß die einschlägigen Kodexbestimmungen in ihrer ursprünglichen Form nur auf Nichtchristen und Häretiker angewandt wurden, nicht dagegen auf die Schismatiker. Dies ergibt sich aus einem alten Basilikenscholion, in dem nur von Juden und Häretikern die Rede ist⁴⁴.

Bei der weiteren Untersuchung des Einflusses, den Kanon 72 auf dem Gebiet des weltlichen Rechts ausgeübt hat, stellt man fest, daß das Scholion zu B. 28.4.1 (Definition der Ehe) eine wesentliche Erweiterung des Gesetzestextes enthält: „Mann und Frau müssen nicht nur denselben Gesetzen unterworfen sein, sondern auch die Gottheit im Rahmen derselben Religion und Konfession in gleicher Weise verehren. Merke dir also, daß auch die Ehe mit einem Andersgläubigen – welchem Glauben er auch immer angehören mag – unerlaubt ist.“ Dann fügt aber der Scholiast hinzu, daß dieses Thema heftige Debatten verursachte⁴⁵. Das oben zitierte Scholion ist in Epitome 23.1 und in ein Scholion zur Hexabiblos des Armenopulos 4.4.1⁴⁶ aufgenommen – was für seine Bedeutung spricht. Es ist gewiß nicht leicht, die Schismatiker bei einer solchen Interpretation des Gesetzes vom Verbot auszunehmen; vielleicht ist es aber nicht unmöglich, wenn man sich überlegt, daß der Terminus „andersgläubig“ (ἑτερόδοξος) auf einen dogmatischen Unterschied hinweist, der bei den Schismatikern

Dieselbe Antwort wird auch dem Chartophylax Konstantin sowie dem Metropolit von Thessalonike Niketas zugeschrieben (vgl. Grumel, Reg. 1034).

^{41a} Vgl. die neue kritische Edition von L. Burgmann, *Ekloga*. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V. (Forschungen zur byzant. Rechtsgeschichte, 10), Frankfurt a. M. 1983.

⁴² Vgl. *Ekloga privata aucta* 1.1 und 2.1, sowie *Ekloga ad Prochiron mutata* 1.1 und 2.1.

⁴³ Zu diesem Rechtsbuch s. P. Pieler, *Byzantinische Rechtsliteratur*, in: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 2, Hb. d. AW. XII.5.2, München 1978, S. 454 und 457.

⁴⁴ S. das Scholion des Thalelaios zu B. 28.2.2 (BS 1806, 18–20). Vgl. auch ein zweites Scholion zur selben Stelle der Basiliken (BS 1807, 14–15).

⁴⁵ „Δεῖ γάρ τὸν ἄνδρα καὶ τὴν γυναῖκα μὴ μόνον ὑπὸ τοῦς αὐτοῦς εἶναι νόμους, ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ τῆς αὐτῆς θρησκείας τε καὶ αἰρέσεως ἐπίσης σέβειν τὸ θεῖον. Ὡστε σημειῶσαι, ὅτι οὐδὲ πρὸς τὸν οἰονόησιν ἑτερόδοξον συνίσταται γάμος. Σημειῶσαι· πᾶν γὰρ αὐτὸ οἶδα ζητηθέν“ (BS 1815, 10–13). Vgl. auch das Scholion des Anonymos zur selben Basilikenstelle (BS 1815, 14–17).

⁴⁶ Ed. G. E. Heimbach, S. 485.

nach der kanonischen Auffassung der Byzantiner⁴⁷ nicht vorhanden war. In den Kompilationen der spätbyzantinischen Periode ist die diesbezügliche Bestimmung meist allgemein formuliert. So verbieten das Ponema des Attaleiates in 3.3⁴⁸ und die Synopsis minor in A 8 und Γ 1⁴⁹ den Christen die Ehe mit Häretikern oder Anhängern anderer Religionen (ἁλλόπιστοι), und das Prochiron auctum schließt in 8.32⁵⁰ die Ehen zwischen Orthodoxen und „Ungläubigen“ aus, während das Syntagma des Blastares in Γ 12⁵¹ Juden, Ungläubige und Häretiker unterscheidet.

Besonders interessant erscheint die Frage, wie die Theorie und die Praxis dem Thema der Mischehen zwischen den Gläubigen der Ost- und der Westkirche nach dem Schisma vom Jahre 1054 begegnet. Wenn man von den allgemeinen Werken absieht, von denen die meisten einen polemischen Charakter aufweisen, so enthält, soviel ich weiß, nur das Scholion des Balsamon zum Kanon 14 von Chalkedon eine konkrete Stellungnahme: „Und merke dir, daß die Kirche die Lateiner, die eine Frau aus dem Rhömäerreich heiraten wollen, auf Grund des vorliegenden Kanons zwingt, ihrem Glauben abzuschwören“⁵². Diesen Satz des Balsamon kann man aus dem Text des Kanons, wie er oben erläutert wurde, nicht „zwanglos“⁵³ ableiten, selbst wenn man den Terminus „andersgläubige Frau“ auf jeden Fall in seiner heutigen Bedeutung verstehen will. Die oben angeführten kanonischen Bestimmungen über die Mischehen erfassen den konkreten Fall der Ehen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen nicht, weil die herrschende Meinung in der ostkirchlichen Praxis letztere bekanntlich als Schismatiker angesehen hat und wir, wie bereits mehrfach erwähnt, in den Kanones in bezug auf sie keine ausdrückliche Regelung finden. Andererseits bezeugen zahlreiche Quellenbelege⁵⁴, daß Ehen zwischen Orthodoxen und Katholiken im byzantinischen Adel und besonders in der Kaiserfamilie – wenn auch aus politischen Gründen – ziemlich häufig waren und daß diese Eheschließungen unter kirchlicher Mitwirkung stattfanden, die allerdings zu dieser Zeit, nämlich nach der Nov. 89 Leons des Weisen, ein konstitutives Element darstellte.

⁴⁷ Vgl. z. B. can. 1 Basil. und das Scholion des Zonaras zu can. 33 von Laodicea (*Rhalles-Potles*, a. a. O. (22), Bd. 2, S. 199). Trotzdem darf man nicht verschweigen, daß Balsamon in seinem Scholion zu can. 6 des II. Ōkum. Konzils auf den Unterschied zwischen dem Verwaltungs- und dem Glaubensschisma anspielt (ebenda Bd. 2, S. 185).

⁴⁸ S. oben Anm. 17.

⁴⁹ A 8: „Αἰρετικὸς καὶ ἁλλόπιστος πιστῷ χριστιανῷ εἰς γάμον μὴ συναπτέσθω“. Γ 1: „Γάμοι ἐκ χριστιανῶν πρὸς ἁλλόπιστους καὶ αἰρετικούς καὶ ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς χριστιανοὺς κωλύονται γίνεσθαι“.

⁵⁰ „Ἀπιστος ἀνὴρ γυναῖκα ὀρθόδοξον οὐ ζεύγνυται. Ὁμοίως καὶ γυνὴ ἀπιστος οὐ συγγίνεται ἀνδρὶ πιστῷ“.

⁵¹ S. oben Anm. 18.

⁵² „Καὶ σημειῶσαι, ὅτι κατὰ τὸν παρόντα κανόνα, ὡς εἴκεν, ἀναγκάζει τὸ μέρος τῆς ἐκκλησίας τοὺς Λατίνους ἐξόμνησαι, θέλοντας γυναῖκας λαβεῖν ἐκ τῆς Ῥωμανίας“ (*Rhalles-Potles*, a. a. O. (22), Bd. 2, 253).

⁵³ J. Dauvillier-C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, S. 165, bemerken, daß diese Ansicht Balsamons im 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jh. keine allgemeine Anwendung fand.

⁵⁴ Vgl. *Zhishman*, a. a. O. (28), S. 533 ff. und insbes. D. M. Nicol, *Mixed Marriages in Byzantium in the Thirteenth Century*, *Studies in Church History*, Bd. 1, London-Edinburgh 1964, S. 160–172 (mit systematischer Zusammenstellung des diesbezüglichen Materials, allerdings nur für das 13. Jh.).

Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage, wie sich die Kirchenpraxis mit der Stellungnahme Balsamons vereinbaren läßt. Dazu muß man bemerken, daß die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen im Laufe der neun Jahrhunderte vom großen Schisma bis zur heutigen Zeit nicht auf Grund von festen und unbeweglichen Vorschriften geregelt wurden; vielmehr waren sie dem Einfluß der jeweils herrschenden kirchlichen und politischen Umstände ausgesetzt. Infolgedessen führt uns der von Balsamon ausgesprochene Grundsatz (ganz davon abgesehen, auf welcher Bestimmung er theoretisch beruht), immer innerhalb des entsprechenden zeitlichen und räumlichen Rahmens gesehen, zu der Schlußfolgerung, daß die orthodoxe Kirche auf diese Weise versucht hat, entweder den Mischehen Schranken zu setzen oder wenigstens ein „Auseinanderlaufen“ ihrer Gläubigen zu vermeiden. Unter diesem Aspekt darf man m. E. annehmen, daß die Kirche in den quellenmäßig belegten Fällen der zwischen Orthodoxen und Katholiken geschlossenen Mischehen auf die Oikonomia durch ihre zuständigen Organe zurückgegriffen hat, was, im Grunde genommen, das im Scholion des Balsamon ausgesprochene Prinzip keineswegs aufhebt*.

* Außer den in den vorangehenden Fußnoten angeführten Werken seien noch folgende Titel erwähnt:

- A. *Aimilianidis*, Ἡ ἐξέλιξις τοῦ δικαίου τῶν μικτῶν γάμων ἐν Κύπρῳ, Κυπρ. Σπουδαί 2 (1938), p. 197–236.
 Ham. *Alivisatos*, Περὶ μικτῶν γάμων, Ἑκκλ. Φάρος 1932 (S.-Dr.).
 F. *Cantelar Rodriguez*, El matrimonio de herejes: Bifurcación del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejia (Monografías canónicas, 15). Inst. San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1972.
 A. *Coussa*, Animadversiones in can. LXXII Trullanae synodi, seu de mixta religione tamquam impedimento dirimente in disciplina Ecclesiae byzantinae, Apollinaris 32 (1959), p. 170–181.
 J. *Dahyot-Dolivet*, Les mariages mixtes en droit byzantin, Apollinaris 42 (1969), p. 571–582.
 E. *Hermann*, Quibus normis matrimonium regatur quod inter fideles diversi ritus contrahitur, Misc. A. Vermeersch I, Roma 1935, p. 241–255.
 L. *Heuman*, Die gemischten Ehen in der griechischen Kirche, Theologisch-praktische Monatsschrift 12 (1903), p. 175 ff.
 R. G. W. *Huysmans*, De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus, Ephemerides iuris canonici 23 (1967), p. 187–261.
 – De vicissitudinibus impedimenti mixtae religionis a reformatione protestantica usque ad Codicem Iuris Canonici, Ephemerides iuris canonici 25 (1969), p. 205–291.
 J. *Karmiris*, Οἱ ἐν Ἑλλάδι Ἀρμένιοι μονοφυσίται καὶ οἱ μετ' αὐτῶν μικτοὶ γάμοι τῶν ὀρθοδόξων, Γρηγ. Παλαμάς 14 (1961), p. 175–186, 236–246.
 J. *Panagopoulos*, Περὶ τῶν μικτῶν γάμων ἐν Ἑλλάδι, Athen 1938.
 J. *Petritakis*, Οἱ μικτοὶ γάμοι, Αρχεὶον ἑκκλ. κανον. δικαίου 12 (1968), p. 69–96.
 A. M. *Petru*, De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo. Tractatus historico-canonicus, Romae 1952.
 M. *Theotokas*, Τὰ κρατοῦντα περὶ μικτῶν γάμων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως, Νομικὰ καὶ ἱστορικὰ μελετήματα, Athen 1947, p. 7–22.

Bei der Zitierung von Rechtstexten sind folgende Ausgaben benutzt worden: für den Codex Theodosianus (= C. Th.), Th. Mommsen · P. M. Meyer, für die justinianische Gesetzgebung (= C. bzw. Nov.), P. Krüger · Th. Mommsen · R. Schöll · G. Kroll, für die Basiliken (= B.), H. J. Scheltema · N. van der Wal · D. Holwerda und für die restlichen Rechtsbücher, wenn nichts anderes angegeben, J. und P. Zepos, Ius graecoromanum.

LES MARIAGES MIXTES D'APRES LE DROIT EN VIGUEUR EN GRÈCE

CONSTANTIN VAVOUSKOS

Thessaloniki

1. Le Code Civil Hellénique impose le mariage religieux à tous les sujets helléniques indépendamment de leur religion. Cette forme de mariage est *ad solemnitatem*, c. à. d. elle regarde l'ordre public et par conséquent tout mariage contracté en l'absence de cérémonie religieuse est déclaré inexistant. Cela veut dire que ce mariage n'existe pas de plein droit et par conséquent ne nécessite pas une action quelconque pour être déclaré inexistant.

2. Le Code Civil Hellénique en adoptant le mariage dit religieux, a consacré une longue tradition formée progressivement dans le sein de la nation hellénique, depuis l'empereur Justinien jusqu'à nos jours. Cette tradition a été consacrée officiellement par la Nouvelle No 89 de l'année 893 de l'empereur de Byzance Léon VI, le Sage et en suite par la Nouvelle No 24 de l'année 1084 de l'empereur de Byzance Alexios A'Comnène.

3. Pendant l'occupation turque l'Eglise Orthodoxe qui avait assumé la tutelle des nations orthodoxes, parmi lesquelles la nation hellénique, conformément aux privilèges octroyés par le Sultan Mahomet II, appliqua dans les affaires courantes ces Nouvelles qui d'ailleurs étaient conformes à sa propre pratique religieuse et c'est ainsi que la dite tradition ecclésiastique et laïque à la fois revêtue de l'autorité royale byzantine et reconnue par les autorités turques se présenta comme une règle religieuse et étatique de telle façon qu'elle a pu être depuis toujours considérée comme étant d'une approbation unanime dans le sein de la nation hellénique¹.

4. Après la formation de l'Etat hellénique le Décret Royal du 23 Février 1835 a stipulé qu'il mettait en vigueur jusqu'à la promulgation d'un Code Civile les lois civiles des empereurs byzantins contenues dans l'Hexabible d'Harmenopoulos et les coutumes qui ont été formées par un long usage. Ce Decret Royal a été interprété tant par la doctrine que par la jurisprudence hellénique comme introduisant en Grèce tout le Droit Romain et byzantin et non seulement celui qui était contenu dans l'Hexabible d'Harmenopoulos. En ce qui concerne plus spécialement les dispositions d'ordre ecclésiastique de ce droit il y a eu au début une divergence. En effet on a soutenu qu'étant donné que le dit Décret Royal se référait aux lois civiles des empereurs byzantins, il s'en suivait que les dispositions des lois (du droit) public comme c'était le cas pour les dispositions d'ordre ecclésiastique des empereurs byzantins n'étaient pas introduites en Grèce. Cette

¹ Pan. Panayotakos, Manuel des empêchements de mariage d'après le droit en vigueur en Grèce (en grec), Athènes 1959, p. 146 et s. Voir aussi J. Deliyannis, Droit de Famille (en grec), 2e éd 1980, § 99, p. 251-252.

opinion finalement n'a pas pu prévaloir et c'est ainsi que le Droit Ecclésiastique byzantin bien que droit public a été considéré comme étant en vigueur en Grèce même après le Décret Royal mentionné.

D'après ce qu'il a été dit le mariage religieux a continué à être en vigueur en Grèce d'une part comme étant consacré par les Novelles mentionnées No 89 de l'empereur Leo VI le Sage et No 24 de l'empereur Alexios Comnène et d'autre part comme étant devenu une coutume à cause d'un usage plus que millénaire. Je note que les Chrétiens Orthodoxes en Grèce sont représentés au nombre de 94 % de la population d'après la statistique officielle de 1956 et c'est pourquoi l'Eglise Orthodoxe a été depuis toujours considérée en Grèce comme l'Eglise officielle nationale.

5. Lors de la formation de l'Etat Hellénique en 1830, il y avait dans les îles Cyclades un certain nombre d'habitants devenus déjà sujets helléniques, qui appartenaient à l'Eglise Catholique.

Pour ces derniers on a pris soin de leur assurer la liberté de culte et l'application en général du droit canonique de l'Eglise Catholique. Le nombre de ces catholiques a augmenté en suite lorsque les îles ioniennes ont été unies à la Grèce en 1864, car il y avait aussi dans ces îles un certain nombre de chrétiens appartenant à l'Eglise Catholique. D'après la statistique de 1956 le nombre total des catholiques en Grèce ne dépasse pas 3,72 % de la population.

6. Après la première guerre mondiale on a eu parmi les gens qui se sont réfugiés en Grèce un certain nombre de protestants installés en majorité dans la région de Caterini et de Yanitsa (en Macédoine). Le nombre total de ces chrétiens ne dépasse pas aujourd'hui, d'après la statistique mentionnée 0,92 % de la population. Pour ces derniers on n'avait pas procédé expressément à une réglementation concernant leurs affaires religieuses, car ceux-ci n'existaient pas en Grèce lors de la réglementation faite pour les catholiques. Pourtant en étudiant les textes du Protocole de Londres No 32 du 1 Juillet 1830 qui a réglé la situation des catholiques en Grèce, j'ai soutenu déjà que les libertés religieuses accordées aux Catholiques s'appliquaient automatiquement aussi bien aux protestants car le dit Protocole disposait expressément que ses dispositions „se rapportaient spécialement aux cultes chrétiens” ce qui ne signifie point qu'elles ne s'appliquaient pas aux cultes protestants².

7. Vu cette évolution historique le Code Civil hellénique a adopté sur ce sujet le droit préexistant, et a stipulé d'une part (art. 1367) qu'il n'y a point mariage de personnes appartenant à l'Eglise orthodoxe orientale en l'absence de cérémonie religieuse célébrée par un prêtre de cette Eglise et qu'il en est de même en cas de mariage entre un chrétien de dogme oriental et un chrétien d'une autre dogme, et d'autre part (art. 1371) qu'en cas de mariage entre personnes de dogmes ou de religion différents, la cérémonie religieuse est célébrée ainsi que l'exige le dogme ou la religion de chacune des personnes qui contractent mariage pourvu que les dits dogme ou religion soient reconnus en Grèce.

² Voir plus spécialement mon Manuel de Droit ecclésiastique, 3e éd. Thessaloniki 1978, p. 113 et p. 109, et mon étude (en grec aussi), „De la personnalité juridique de l'église des protestants en Grèce”, dans la volume en l'honneur du prof. Elia Kyriakopoulos, publié par la Faculté de Droit de l'Université de Thessaloniki, p. 419 et s.

8. Il résulte de ce qui a été dit que la forme religieuse du mariage s'impose à tous les sujets Helléniques indépendamment de leur religion et en ce qui concerne les sujets Helléniques chrétiens indépendamment de leur dogme. Plus spécialement les sujets Helléniques appartenant à l'Eglise Orthodoxe orientale sont obligés de suivre la cérémonie religieuse célébrée par un prêtre de cette Eglise, tandis que les sujets Helléniques appartenant à l'Eglise catholique et les Eglises protestantes ainsi que les sujets Helléniques qui appartiennent à d'autres religions reconnues en Grèce, comme c'est le cas des Israélites et des Musulmans, sont obligés de suivre la cérémonie religieuse célébrée par un prêtre du dogme ou de la religion à laquelle ils appartiennent.

9. Dans cette réglementation il y a deux restrictions. L'une est introduite par l'art. 1353 du C. C. qui stipule que le mariage entre un chrétien et une personne d'une autre religion est prohibé. L'autre est introduite par l'art. 1367 du C. C., déjà mentionné, qui dispose que en cas de mariage entre un chrétien de dogme oriental et un chrétien d'un autre dogme la cérémonie religieuse doit être célébrée par un prêtre de l'Eglise Orthodoxe orientale.

10. Précisons ces deux cas: a) Comme il a été dit le mariage entre un chrétien en général, c. à d. indépendamment du dogme qu'il professe (orthodoxe, catholique ou protestant) et une personne d'une autre religion (israélite, musulman etc.) est prohibé. Il en résulte que le mariage célébré contre la prohibition de cette disposition, est déclaré nul et inexistant. Cela veut dire plus simplement que dans le cas où un tel mariage a été célébré selon les règles déjà énoncées le mariage est déclaré existant (car la cérémonie religieuse ayant eu lieu dans la forme propice décrite par la loi assure l'existence du mariage, mais puisqu'il contrevient à la prohibition de l'art. 1353 du C. C. est déclaré nul, ce qui peut entraîner une action en nullité. Faute d'une telle action le mariage en cause sera existant à jamais. (En ce qui concerne ce mariage contracté entre personnes appartenant à des religions différentes il faut noter qu'il est nul s'il est déjà célébré selon la forme religieuse de chacun des mariés. Dans le cas contraire ce mariage est inexistant³).

b) Le mariage entre un chrétien de dogme orthodoxe oriental et un chrétien d'un autre dogme (catholique ou protestant) doit être célébré, d'après ce qui a été dit, par un prêtre de l'Eglise Orthodoxe orientale. Cette forme est obligatoire et cela veut dire que le mariage entre un orthodoxe (mari ou femme) et un catholique ou protestant ne peut pas exister sans être obligatoirement célébré par un prêtre orthodoxe. Ce mariage est connu comme un mariage mixte.

11. L'art. 1371 du Code Civil déjà mentionné, stipule expressément que le mariage entre chrétiens hétérodoxes (de dogmes différents) et entre personnes appartenant à des religions non chrétiennes doit être célébré comme l'exige le dogme ou la religion de chacun des contractants ce mariage. Ceci veut dire que le mariage entre catholiques ainsi que le mariage

³ Voir plus spécialement en ce qui concerne le mariage entre un Chrétien (catholique) et un israélite mon avocat-Conseil publié au journal des Juristes Grecs (EEN), vol. 34, p. 814-821. En ce qui concerne le côté canonique de cette nullité v. *Panayotakos*, op. cit. (1) p. 35 et p. 157.

entre protestants doit être célébré d'après le rite du culte de chacun, c. à d. d'après le culte catholique dans le premier cas et d'après le culte protestant dans le deuxième cas. Ceci s'applique également au mariage entre israélites et musulmans. Cette solution n'est pas expressément prévue par l'art. 1371 C. C. mais je crois qu'elle est la seule découlant du sens de cet article⁴. Pourtant je dois noter ici qu'en ce qui concerne spécialement les protestants l'article 1367 du C. C. est d'une valeur tout à fait théorique. En effet étant donné que les protestants n'admettent pas que le mariage est un sacrement (μυστήριον) de l'Eglise, la jurisprudence hellénique a constamment admis que le mariage religieux célébré par un pasteur protestant est inexistant⁵. Une question se pose toutefois dans ce cas. Quelle forme revêtira le mariage entre un catholique et un protestant, ainsi qu'un mariage entre un israélite et un musulman, c. à d. entre chrétiens de dogme différent parmi lesquels aucun n'appartient au culte orthodoxe et entre personnes dont chacune appartient à une autre religion? D'après ce qui a été dit, même dans ce cas, le mariage doit être célébré selon le culte de chacun des contractants, c. à d. tant par un prêtre, de culte catholique que par un prêtre du culte protestant et la même solution prévaudra dans le cas du mariage entre un musulman et un israélite ou chrétien (la question si le culte musulman ou israélite permet ce mariage est ici indifférente)⁶. Le mariage contracté contre la disposition de l'art. 1371 C. C. est déclaré inexistant. Ainsi le Code Civil Hellénique impose la célébration religieuse selon le culte orthodoxe aux mariages contractés par des orthodoxes et aux mariages contractés par des hétérodoxes dont l'un (peu importe qu'il s'agisse du mari ou de la femme) est orthodoxe. Or les mariages dits mixtes sont en Grèce obligatoirement célébrés par un prêtre de l'Eglise Orthodoxe orientale.

12. Revenons maintenant aux mariages dits „mixtes”. La disposition déjà mentionnée de l'art. 1367 C. C. reproduit d'une manière plus concrète (et plus sévère) le texte de la disposition relative de la loi ΧΕΣΤ'/1861 qui avait remplacé sur ce sujet la loi ΧΟΖ'/1861 à cause des protestations du gouvernement français qui se présentait comme protecteur des Catholiques en Grèce conformément au Protocole de Londres No 32/1830 qui a été déjà mentionné (supra No 6). Cette loi ΧΟΖ'/1861 qui ne resta en vigueur qu'à peu près deux mois stipulait que les mariages mixtes seraient valables dans le cas où ils seraient célébrés par un prêtre de l'Eglise Orthodoxe et à condition que l'époux hétérodoxe donne devant le juge de paix compétent une promesse que les enfants issus de ce mariage seraient élevés selon le dogme orthodoxe.

La loi ΧΕΣΤ'/1861 qui a été promulguée en suite stipulait d'une manière un peu vague qu'il est permis à un chrétien Orthodoxe de contracter un mariage avec un chrétien hétérodoxe en respectant les règles de l'Eglise Orthodoxe Grecque. Cette loi n'a pas pu être à l'abri des contestations interprétatives, car sous son régime les uns soutenaient que les mariages

⁴ Aussi Deliyannis, op. cit. (1), § 103. 3a, p. 264.

⁵ Voir N. Evrigenis, Les mariages mixtes (en grec), EEN, op. cit. (3), 1957, p. 10-14. Voir aussi Deliyannis, op. cit. (1), § 101, p. 258.

⁶ Deliyannis, op. cit. (1), p. 265 et p. 267. Comp. Michaélides-Nouaros, Droit de Famille (en grec), 1977, § 55.8, p. 59.

mixtes célébrés par un curé catholique étaient valables, et les autres que ces mariages étaient prohibés. Cette dernière opinion avait été consacrée par l'Aréopage (la Cour suprême de Grèce) en séance plénière et contrairement à l'avis du procureur général⁷. La même Cour décida ultérieurement que ces mariages prohibés étaient inexistant⁸.

13. Entre la loi ΧΕΣΤ'/1861 et le Code Civil s'interposa le DL 769/1941 qui, sans abolir la loi ΧΕΣΤ'/1861, qui traitait d'une manière générale de tous les mariages mixtes, réglementait spécialement les mariages (mixtes) contractés entre Orthodoxes et catholiques, et disposait d'une part que ces mariages devaient être célébrés soit par un prêtre de l'Eglise Orthodoxe, soit par un curé catholique, compétents en la matière, et d'autre part que les mariages qui étaient ainsi célébrés dans le passé étaient reconnus valables.

Sous le régime de ce DL 769/1941 la jurisprudence et la doctrine en Grèce se sont de nouveau partagés. En effet une partie se prononça en faveur de la validité de ces mariages mixtes célébrés soit par un prêtre orthodoxe soit par un curé catholique tandis que l'autre partie se prononça en faveur de la nullité des ces mariages ainsi célébrés. La première opinion avait prévalu et cette opinion je l'avais soutenue à l'époque⁹.

14. L'art. 1367 C. C. qui exige pour les mariages mixtes une célébration faite par un prêtre orthodoxe consacra l'évolution déjà décrite en adoptant la solution la plus rigoureuse. D'après cet article, comme il a été dit, les mariages mixtes non célébrés par un prêtre Orthodoxe sont déclarés inexistant. Pour conclure il faut noter ici que ce prêtre doit être ordonné selon les canons de l'Orthodoxie, indépendamment du fait s'il est en activité ou non (pour raison de retraite ou de peine provisoire). Dans le cas contraire, aussi bien dans le cas où ce prêtre a été en suite dégradé, le mariage célébré par lui est déclaré inexistant.

Quelques mois après la présentation de ce rapport au Congrès de la Société de droit des Eglises Orientales qui a été tenu à Thessaloniki au mois de Septembre 1981 le gouvernement hellénique qui est issu des élections d'Octobre 1981 a promulgué la loi 1250 du 3 Avril 1982 par laquelle il a modifié en partie le droit du mariage existant jusqu'alors. Cette loi qui a été suivie par le Décret-Présidentiel No 391 du 16 juin 1982 concernant des détails relatifs à la célébration des mariages civils, l'octroi des permissions relatives à cette célébration etc., conserve pour la célébration d'un mariage la forme traditionnelle du mariage religieux mais elle introduit la possibilité de contracter un mariage civil pour ceux qui le désirent. C'est

⁷ Arrêt No 280/1932 publié à la revue *Thémis* (Θ'), vol. MF' (1932), p. 692 avec les conclusions du procureur général, dans lesquelles on peut trouver l'historique détaillé de cette loi.

⁸ 542/1937 II chambre, *Thémis* (Θ'), MΘ' (1938), p. 299.

⁹ En me ralliant à l'arrêt No 214/1963 de la Cour d'Appel de Thessaloniki dans une note publiée à *Harmenopoulos IZ'* (1963), p. 698 s., où l'on peut trouver une documentation plus précise sur ce sujet. Voir aussi cet Arrêt (où l'on trouve aussi une documentation riche) et *Evrigenis*, op. cit. (5), où l'on peut trouver l'historique plus détaillé de l'évolution en Grèce des mariages mixtes. Voir généralement G. Roilos-G. Coumantos, *Droit de Famille* (en grec), 3e éd. 1952, art. 1367.9, p. 195-196. A. Toussis, *Droit de Famille* (en grec), 4e éd. 1979, p. 68 s., *Spyridakis-Perakis*, *Droit de Famille* (en grec), art. 1367.

ainsi qu'après cette réforme législative les sujets helléniques tant en Grèce, qu'à l'étranger sont libres de choisir la forme du mariage religieuse ou civile qui leur convient. Plus précisément l'art. 1 de la dite loi No 1250 du 3 Avril 1982 modifie l'art. 1367 du Code Civil qui prévoyait obligatoirement la forme religieuse du mariage et stipule que le mariage peut avoir lieu soit par une déclaration solennelle et publique des parties devant le maire ou le président de la commune en présence de deux témoins (mariage civil) soit par la bénédiction d'un prêtre de l'Eglise chrétienne Orthodoxe ou d'un curé de la religion à laquelle ceux qui veulent se marier appartiennent. Dans ce cas la célébration doit avoir lieu selon le rite de l'église ou de la religion de ceux qui se marient à condition qu'ainsi on ne contrevienne pas aux règles de l'ordre public. Notons que dans le cas où un mariage civil a été contracté rien n'empêche les personnes ainsi mariées d'après la même disposition de la loi ci-dessus de célébrer ensuite un mariage religieux conformément à ce qui a été déjà dit. Le maire et le curé doivent dresser aussitôt après le mariage l'acte de mariage contracté devant eux. Le même art. 1 de la loi No 1250/1982 modifie aussi l'art. 1368 du code civil et stipule que pour qu'un mariage civil ou religieux soit contracté (comme mariage religieux dans ce dernier cas il est entendu le mariage selon le rite orthodoxe) une permission est requise du maire ou du président de la commune du dernier domicile de chacun des personnes contractant le mariage et qu'en cas de refus de ces personnes c'est le Tribunal de première instance composé d'un juge qui en décide d'une manière définitive.

En fin le même art. 1 modifie l'art. 1372 du Code Civil et stipule que le mariage qui a eu lieu sans respecter la forme prévue par l'art. 1367 du Code Civil modifié (c. à d. la forme religieuse ou civile) est inexistant.

L'art. 7 de la même loi s'occupe des mariages qui ont été contractés à l'étranger avant la publication de cette loi. En effet cet article stipule que si parmi les mariés il y a un sujet hellène et le mariage a été contracté conformément à la législation du pays où le mariage a eu lieu, le mariage ainsi contracté est considéré comme existant à partir du moment de sa célébration à moins que l'un des mariés n'a pas contracté en attendant un autre mariage non frappé de nullité. Le même article stipule (al. 3) que même dans le cas où le mariage ainsi contracté ne pourra pas être considéré existant les enfants issus de ce mariage seront considérés légitimes.

Notons que l'art. 1 de la même loi en modifiant aussi l'art. 1372 du Code Civil ne mentionne plus parmi les prohibitions diverses celle d'un mariage contracté entre un chrétien et une personne d'une autre religion, comme le stipulait l'art. 1353 du Code Civil (qui est ainsi tacitement révoqué). Il est bien entendu que cette réglementation vaut pour le mariage civil. Dans le cas de la célébration d'un mariage religieux cette prohibition existera car les églises chrétiennes n'admettent pas la possibilité de tels mariages.

En conclusion les mariages mixtes après la réforme législative décrite, peuvent être contractés conformément à la forme civile. Dans les cas où ceux qui veulent se marier choisissent la forme religieuse, ils sont obligés de suivre les règles déjà énoncées dans le texte de mon rapport.

La solution mentionnée qui a été donnée par le législateur hellène est la plus conforme à la justice et à la liberté de conscience et c'est justement cette solution que j'ai eu l'honneur de proposer à l'Eglise Orthodoxe de Grèce d'adopter. Je me rejouis que cette Eglise adopte cette solution en

exprimant ainsi son caractère libéral, sans rien perdre d'ailleurs, car en pratique après quelques mariages civils contractés tambours battants, c'est l'Eglise qui accueille et recueille les Hellènes qui préfèrent dans leur large majorité se marier selon les règles de la tradition millénaire de la nation.

INTERMARRIAGES IN THE ORTHODOX TRADITION AND PRACTICE OF THE SLAVIC CHURCHES

RADKO POPTODOROV

Sofia

The Orthodox Slavic nations accepted Christianity from Byzantium. They adopted the Christian teaching from the Great Constantinople Churches, which served as an organization- and administration-model for their churches. For this reason the tradition and practice of the Constantinople Church regarding the economy* and the intermarriages was fully adopted by the Orthodox Slavic Churches.

1. In accordance with the definition of marriage¹, accepted by the church, a constituent element of it is the "iuris Divini communicatio", i. e. the unity of the spouses in their religious convictions and actions, identity in their religion and in a broader sense in their religious and world outlook conceptions. Due to this according to the Church canons a marriage between a baptized and non-baptized, i. e. between a Christian and a non-Christian is absolutely forbidden, since the "iuris divini communicatio" is unthinkable. Such marriage, if it has been contracted, has been for the Church worthless, i. e. noncontracted, null and void. The existing marriages between a baptized and a non-baptized, or between two non-baptized, one of which has later accepted Christianity, according to the economy rules were tolerated either because of the respect the Christians have for the institution of marriage or with the hope that the Christian side of the married couple can influence the non-Christian to convert it into the Faith³.

2. The rules forbid a marriage between baptized, when one of the spouses has fallen into heresy. If such a wedlock has been already made, it was required that it should be dissolved, not because its reality is contested, but because of its incorrectness and harmfulness⁴, mainly with regard to the consolidation of matrimony and the benefit to the contracting marriage parties of complete religious unity – the reason for which the mixed marriages were forbidden by the canons⁵.

* See p. 51–56.

¹ "Nuptiae sunt conjugatio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio", – Modestin.

² 2 Kor. 6: 14; 1 Kor. 7: 39; Chalk. 14; Thrull. 72; Laod. 10, 31; Karth. 30.

³ 1 Kor. 7: 12–17; А. Цисарж, Црвено право, II. Брачно право, Београд 1973, с. 188–189; 90–91.

⁴ Ст. Цаннов, Правилата на св. Православна църква с тълкуванията им, т. I, София 1912, с. 179; т. II, 1913, с. 305–306; Н. Милаш, Православно црвено право, с изменения и допълнения, Београд 1926, с. 659, 683–684; Павлов, пос. съч., с. 226.

⁵ Правилата . . . , т. II, с. 307.

3. After the schisma of 1054 the Eastern Church in certain indispensable cases allowed the intermarriages between Orthodox and Roman-catholics by economy⁶. Most probably in agreement with the 14th regulation of the Chalk. Council during the XIIth–XIIIth century the Latins were obliged to renounce their religion⁷. Towards the middle of the XVIIth century, in connection with the active proselytism of the Roman-catholics in the Eastern Church, and as a result of it, the idea that the Roman-catholics are heretics was formed to a smaller or larger degree. There was started a stricter application of the canons (akrivia) and Catholics were accepted to Orthodoxy by rebaptization⁸. Since that time the marriage between an Orthodox and Roman-catholic was qualified as void and worthless⁹.

This tradition and practice was accepted by the Bulgarian, Serbian and Russian Churches and was practised in the period of the following part of the Middle Ages.

4. In more recent times certain objections were made against this tradition and practice. In the Great Moscow Council of 1667 with regard to the intermarriages it was pointed out that attention should be paid to the first place: a) to the validity of the baptism of Christians from other denominations, and b) to make a strict differentiation between heretics and schismatics. As a result the concept of "heresy" began to be interpreted strictly. This happened formally (i. e. when a given doctrine or community was fully accepted, or rejected by the entire Church as heresy) as well as materially (i. e. when the religious differences were not so large as to do essential damage; for example, there was no erroneous teaching about the human and divine natures of Jesus Christ, about the Holy Trinity or about the sacraments¹⁰, etc.). In 1721 during the time of Peter the Great, the Russian Synod established that a mixed marriage of an Orthodox with a person from another religion "is not in itself impure and detestable..." and its prohibition made by the ancient Church is with the aim "... primarily to protect the believer not to let himself yield to the harmfulness of the nonbeliever or that of his friend of other creed..." but "if there is a sufficiently strong and real guarantee against that, then the believer can without hesitation marry the nonbeliever or the person of the other creed"¹¹. On this base and in such circumstances the Swedish war-prisoners in Siberia were allowed to marry Orthodox Russian women, by giving a written declaration that they neither with temptation, nor with threat or menace shall oblige their wives to accept their religion and that their children should be baptized and brought up in the Orthodox faith. Later on (1832) Orthodox Russians were allowed to marry foreign women of other Christian denominations. And thus after 1864 the mixed or intermarriages of Orthodox with Christians of other denominations started to be freely practised provided that they have been married by an Orthodox priest in an Orthodox Church, the Orthodox

⁶ Берднинов, Краткий курс..., т. II, с. 369; същият в «Православная Богословская Энциклопедия», т. I, С. Петербург 1901, нол. 1049.

⁷ Правилата..., т. II, с. 579.

⁸ Правосл. Бог. Энцикл., т. I, нол. 1049; Берднинов, Краткий курс..., с. 370.

⁹ J. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 556.

¹⁰ St. Zankow, Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche, Halle 1920, p. 125; Zhishman, a. a. O. (9), p. 516 f. Павлов, пос. съч., с. 389.

¹¹ Синодално решение от 18. VIII. 1721 г., – у Берднинов, Краткий курс..., с. 370.

side should not be limited in the profession of her religion, and the children of this marriage should be baptized and brought up in Orthodoxy¹².

In 1905 the question of the mixed marriages was widely discussed in Russia in connection with a book about religious freedom, issued by the best theological authorities of that time and the publication of the so called "Pre-Council Presence" for radical reforms in the Russian Orthodox Church. The same problem was discussed also during the Council of 1917–1918¹³. The Russian Synod however did not publish new decrees so that those mentioned above remained in force up to the present¹⁴.

After the Papal decree of 1967 to recognize the validity of the marriages concluded between Orthodox and Roman-catholics married in an Orthodox Church by an orthodox clergyman with the agreement and permission of a Roman-catholic Bishop, the Russian Orthodox Church through its Patriarchate answered positively to the inquiry of the Vatican on this problem, and declared that it would also recognize wedlocks between Orthodox and Catholics concluded in a Roman-catholic Church by a Catholic priest, provided there was a previous agreement and blessing by an Orthodox bishop.

It will be of interest to present a passage from the Report of the Russian Church on the problem of the marriage discussed in 1971 in Chambésy by the Inter-Orthodox Committee responsible for the organization of the present All-Orthodox Council. It reads:

"... 3/ The sanctification of the marriage in the religious church wedding of Orthodox Christians with Christians of other denomination can be permitted, provided the non-Orthodox side recognizes the blessing of the Orthodox Church.

4/ Orthodox spouses, being in civil marriage with Christians of other denominations, not recognizing the significance of the Orthodox Church, as well as with non-Christians are not subjected completely to the austerity of the prohibitions as given in reg. 72 of the VI Oecumenical Council."

Reasons: The ancient Church of the first three centuries of its existence, together with the disciple Paul (I Corinth. 6: 12–14, 16) was referring to the mixed marriages with leniency. In the most ancient canons there are not prohibitory rules to that effect ... " After referring to the interpretation of Balsamon on r. 38 of St. Basilus the Great, the passage continues: "Thus it follows, that at a given period of time the marriages were carried out by the ancient Church without prayer services, since the wedlock was united with taking the Holy Communion, while it cannot be repeated. So there were marriages of Orthodox with wedding and marriages without church wedding, tolerable marriages. The IV Oecumenical Council with rule 14

¹² Бердников, пос. съч. (6), с. 371.

¹³ Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия, т. IV, 1907, с. 70, 79–82, 87, 88 и др.; Бердников, пос. съч. (6), с. 371–379.

¹⁴ Доклад на Руската православна църква до Междуправославната комисия за подготовка на предстоящия Всеправославен събор машинопис. Приложение Nr. 2, с. 1–3. (Bericht der Russischen orthodoxen Kirche an die panorthodoxe Vorbereitungskommission des [künftigen] Heiligen und Großen Konzils). Beilage 2, p. 1–3.

¹⁵ Хр. Танчев, Екзархийски Устав с тълкуванията и наредбите на Св. Синод, Върховния Касационен съд, министерствата и съответните законоположения, т. II, София 1932, с. 25–27; с. 163.

prohibited such marriages only for clerics. Later on, the Church in connection with the existing circumstances of time and place demanded stricter requirements on this problem and towards the end of the VII century during the VI Oecumenical Council in accordance with rule 72 forbade absolutely the marriage of Orthodox Christians not only with pagans, but even with heretics under the threat of excommunication. This prohibition was however applied gradually, not so much on the base of a principle, but more on the existing particular historic conditions. The contemporary conditions impose of the Holy Church a return to the practice of the first centuries of Christianity with respect of the mixed marriages of the Orthodox Christians with non-Christians".

5. In the Statutes of the Bulgarian Orthodox Church in effect today, there is no section for the marriages, since "Part Six" of the previous Exarchic Statute, with some changes as regards the degrees of kinship, continues to be in effect today.

According to art. 186, p. 7 of this Statute difference in religion is an absolute obstacle for a church wedlock. And if such a marriage has been contracted, it is considered as worthless, i. e. invalid. The Christian denominational difference is only a relative obstacle for contracting a marriage, but if it has nevertheless been contracted it is not unreal, worthless, but dissolvable, i. e. tolerable and – practically – recognizable! The attitude towards it is determined by how much the other party has accepted the wedlock or matrimony as a sacrament. The Bulgarian Church has not demanded the non-Orthodox spouse to oblige himself/herself to accept Orthodoxy, nor the Orthodox to accept the faith of his/her spouse. The only prerequisite for contracting an Orthodox marriage of an Orthodox Christian with a non-Orthodox is a written obligation by the non-Orthodox spouse that the Orthodox will not be embarrassed in professing his religion and that the children born from this marriage will be baptized in Orthodoxy. *More exactly:* The Holy Synod with Protocol Nr. 47, § 18th of Oct. 30, 1908 declares the marriages between an Orthodox and non-Orthodox contracted by non-Orthodox priest as non-legal but tolerable, if their dissolvment is not asked; with Prot. Nr. 45 § 16 of 24th April 1925, they are "anticanonical", but they are not void, but only breakable upon the demand of one of the parties. As long as such a dissolvment has not been asked, they are tolerated ... "and produce" an action of a legally contracted wedlock. There are cases in which the non-Orthodox candidate for marriage with an Orthodox has completely refused to make the cross and educate the children in the spirit of Orthodoxy. In this case the Holy Synod has empowered the Eparchial Prelates to solve the problem by their own judgment and conscience. (Prot. Nr. 5, 2. Nov. 1800).

The Bulgarian Church replied to the letter of the Vatican in 1967 with regard to the mixed marriages positively. The answer of the Russian Church was also positive. It was added in the answer that in case the spouses cannot reach an agreement with regard to the baptism and education of the children, the boys must follow their father, while the girls the mother.

The Code of Matrimonial Law in the Serbian Orthodox Church in effect today since 1933 is the so called "Matrimonial Regulations". According to them Church marriage between a Christian and non-Christian is impossible and void for the Church (§ 36, p. 2). But if one of the spouses non-

Christian accepts Orthodoxy, such a marriage is valid. If the one who has accepted Orthodoxy is embarrassed in his faith by the one who has not accepted it, then he is allowed after fulfilling the requirements determined by the State, to receive a church divorce and the right to contract a new marriage (§ 135).

The marriage between an Orthodox and a non-Orthodox Christian is valid for the Serbian Orthodox Church, provided that the Orthodox has obtained the permission and Blessing of the Eparchial Prelate to contract this marriage (§ 117) and to promise before his parish priest that he will spare no effort that his/her spouse non-Orthodox accepts Orthodoxy. The non-Orthodox on the other hand makes a written obligation before the parish priest and two witnesses that in no way will the Orthodox be deviated from or hindered to practise Orthodoxy (§ 115, p. 1), and the children from the marriage will be christened and brought up in the Orthodox religion (§ 115, §§ 120–121).

In order to be valid, the mixed marriage must be blessed by an Orthodox priest, in an Orthodox church in accordance with the Orthodox rite (§ 115, p. 4)¹⁶.

I was not able to get information as regards the answer of the Serbian Patriarchate to the Vatican inquiry of 1967 about the mixed marriages.

The Orthodox Churches in Poland and Czechoslovakia are new and smaller. Both of them principally abide by the tradition and practice of the General Orthodox Church with respect to the mixed marriages.

In the Polish Church, the confessional difference is a relative obstacle for marriage. In so far as the different confessions teach and accept the wedlock as a sacrament, this obstacle – by virtue of the economy – is surmountable. A marriage between an Orthodox and a Roman catholic can be contracted after fulfilment of the required conditions, as presented in the document of 1967 and in the answers of the Orthodox Churches in that respect. As regards the problem of baptism and bringing up of the children it is still controversial: both Churches do not retreat from their positions. As a matter of fact, Poland is the stronghold of Romancatholicism and – I am quoting – “letting aside the striving to place the Orthodox in a ‘more privileged’ situation and ‘to apply in their case softened forms of the canons’, the ‘practice of the Roman catholic Church remained as that before’”.

The Czechoslovakian Orthodox Church lives and works in an environment of a larger confessional variety and confessional tolerance, which is not only a theoretical situation but is applied more practically in every-day life. This imposes a more frequent and wider use of the economy with regard to the mixed marriages. Illustrative in that respect is the Report of the Czechoslovakian Orthodox Church on the problem of the marriages, discussed in 1971 in the Inter-Orthodox Committee for the organization of the All Orthodox Council. There follows an excerpt from it:

“As regards the wedlock (of Orthodox – auth. note) with Christians of other Christian denominations it would be necessary for our Church (i. e. the entire Orthodox Church – auth. note) to take a more lenient position, bearing in mind the large number and their inevitability in countries with a

¹⁶ Б. Цисарн, . . . , II, Брачнѣ право, . . . , (3) с. 90–92, 111–113, 174–176, 184–189.

mixed religious profession. But in this case also the churches must strive that the non-Orthodox half, no matter of its unwillingness to accept Orthodoxy, obey the pledge not to stand in the way of the free confession of the Orthodox creed and the practice of its customs and rites and that the child born from this marriage to be baptized and brought up in the Orthodox faith. Our Church could carry out a big economy in the countries where Roman-catholicism is the predominant creed, whose Church was putting exactly the same conditions for the marriage contracting noncatholics ... This economy could be expressed in the obligatory insistence on the part of our Church, that the children, in conformity with the sex of the Orthodox parent, should profess the Orthodox religion."

As a conclusion it may be stated that the tradition and the practice with regard to the economy and the mixed marriages in the Orthodox Slavic Churches are in agreement with the essence of the tradition and practice on these both subjects in the ancient and contemporary Orthodox Churches. Apparent is however the endeavour and the attempts in connection with the new particulars of the time, place, conditions, the people etc., to enrich this tradition by widening and liberalizing this practice all with the view for the good, benefit and welfare of the individual members of the Church and the Church proper as an institution assigned to continue the redeeming mission of its Founder, Leader and invisible Head in our world, which "lies in evil" (I John 5: 19).

I MATRIMONI MISTI DOPO IL CONCILIO VATICANO II NEGLI SCHEMI DELLE COMMISSIONI PONTIFICIE*

PIETRO TOCANEL

Roma

Premesse

La questione dei matrimoni misti, cioè tra due battezzati, l'uno cattolico l'altro acattolico, è stata esaminata nella fase preparatoria del Concilio Vaticano II dalla Commissione per la disciplina dei sacramenti e dalla Commissione per le Chiese Orientali.

Essendo in continuo aumento il numero dei matrimoni misti non solo nei paesi cristiani dove i cattolici formano una esigua minoranza, ma anche nelle nazioni tradizionalmente cattoliche, era necessaria una nuova regolamentazione giuridica dell'argomento, per risolvere alcuni problemi giuridici, morali e pastorali, fermi restando i principi teologici.

Le proposte delle due Commissioni, concretizzate in un *Votum* dalla Commissione composta da membri della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, sono state discusse per due giorni nell'aula conciliare. Però, a causa delle difficoltà che ancora si riscontravano, i Padri Conciliari si sono limitati a determinare la forma dei matrimoni misti tra due orientali battezzati, lasciando al Romano Pontefice il regolamento di tutte le altre questioni per mezzo delle Commissioni incaricate a rivedere i due Codici di diritto canonico, latino ed orientale¹.

* Abbreviazioni:

a) Per la Chiesa latina

- Communicationes = Periodico della Commissione latina, Roma 1969 ...
- CIC = Codex Iuris Canonici, promulgato nel 1917.
- SPCIC = Schema provvisorio del Codex Iuris Canonici, pubblicato nel 1980.
- SDCIC = Schema definitivo del Codex Iuris Canonici, promulgato il 23 gennaio 1983.

b) Per le Chiese orientali

- Nuntia = Periodico della Commissione orientale, Roma 1973 ...
- CICO = Il MP Crebrae allatae sul matrimonio, promulgato nel 1949.
- SPCICO = Schema provvisorio De cultu divino et praesertim de Sacramentis, pubblicato in Nuntia 10 (1980) 40-60.
- SDCICO = Schema definitivo De cultu divino et praesertim de Sacramentis, non ancora promulgato, e pubblicato in Nuntia, n. 15 1982.

c) SCpDF = Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede.

¹ Cfr. Schema decreti „De Ecclesiae Sacramentis” propositum a Commissione de Ecclesiis Orientalibus, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 11-12; Schema decreti „De matrimoniis mixtis” propositum a Commissione de disciplina Sacramentorum, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, p. 8; Relatio super Schema „Voti de matrimoniis mixtis” cum textu emendato, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, p. 7-8, 12-13.

Nel rivedere i canoni riguardanti i matrimoni misti (CIC, 1060-1064, e CICO, 50-54), le due Commissioni Pontificie hanno tenuto presenti:

1) i canoni degli antichi concili ecumenici e particolari, le tradizioni e le consuetudini vigenti in Oriente prima del 1054, come anche le disposizioni emanate dalla Santa Sede e dalle Autorità competenti delle Chiese Orientali cattoliche fino alla promulgazione dei due Codici vigenti²;

2) le norme emanate dalle Autorità competenti delle Chiese Orientali non cattoliche e delle Comunità cristiane protestanti (luterane, calviniste, anglicane, ecc.) circa gli impedimenti matrimoniali e la forma di celebrazione, quando queste norme non sono contrarie al diritto divino naturale e positivo³;

3) le direttive del Concilio Ecumenico Vaticano II e le norme di applicazione circa la linea di condotta che i cattolici devono tenere con i battezzati non cattolici, specie per quanto riguarda la libertà religiosa, il rispetto della coscienza, la comunicazione nelle cose sacre e spirituali, la forma dei matrimoni misti, ecc.⁴;

4) le norme di carattere sperimentale pubblicate dalla Santa Sede, che attenuano il rigore di alcuni canoni vigenti, per provvedere alle attuali necessità dei fedeli e per favorire un più fervido senso di carità nelle relazioni reciproche fra tutti i cristiani⁵;

5) le osservazioni presentate dalle Autorità competenti invitate ad esprimere il loro giudizio sugli Schemi delle Commissioni; come anche la giurisprudenza, la dottrina e le opinioni espresse dai canonisti in vari congressi nazionali ed internazionali⁶;

6) in fine le proposte fatte liberamente ed ampiamente discusse nel 1967 durante il Sinodo dei Vescovi di tutti i Riti, e riguardanti le principali questioni dei matrimoni misti sotto l'aspetto teologico, giuridico e pastorale⁷.

Dopo 13 anni di lavoro, nel 1980 la Commissione latina ha presentato lo Schema provvisorio del Codice di diritto canonico, che contiene una rubrica speciale: *De matrimoniis mixtis* con cinque canoni (1078-1082), dato

² Sinodo di Laodicea (343-381), cann. 10 e 13; Sinodo di Cartagine (419) can. 21; Sinodo di Calcedonia (451), can. 14; Sinodo Trullano (692), can. 72. Le altre fonti sono allegate ai cann. 1060-1064, 1094 del CIC, e 50-54, 85 del CICO.

³ Cfr. Ac. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. III, Romae 1950, nn. 88, 198-202; SPCICO, cann. 118-119; SDCICO, cann. 118-119; Nuntia 5 (1977), p. 52-57, p. 60-62; 8 (1979), p. 5-7; Communicationes 9 (1977), p. 190-193.

⁴ Conc. Vaticani II *Declaratio „Unitatis redintegratio“*, nn. 8-9, 13-18; *Declaratio „Dignitatis humanae“*, nn. 1-2, 5, 13; *Decretum „Orientalium Ecclesiarum“*, nn. 18, 24-29; S. Congr. Rituum *Instructio „Tres abhinc annos“*, nn. 25-63; *Secret. ad Christianorum unitatem fovendam, Directorium, Pars prima*, nn. 1-63.

⁵ SCpDF *Instructio „Matrimonium sacramentum“*, del 18 marzo 1966; Paulus VI MP *„Matrimonium mixta“*, del 31 marzo 1970; cfr. U. Navarrete, *Commentarium ad litt. apost. Motu Proprio datas „Matrimonium mixta“*, in: PerRMCL 59 (1970), p. 423-469.

⁶ L'esame delle osservazioni si trova in *Communicationes* 2 (1970), p. 108-115; 3 (1971), p. 69-81; 5 (1973), p. 70-93; 7 (1975), p. 37-40; 8 (1976), p. 32-73; 9 (1977), p. 190-193, 345-378; 10 (1978), p. 86-127. Nuntia 4 (1977), p. 16-28, 44-52; 5 (1977), p. 52-57, 60-62; 8 (1979), p. 15-16, 21, 26-27; 10 (1980), p. 40-60; 15 (1982), p. 56-96. Per la dottrina cfr. F. Ter Haar, *De matrimoniis mixtis eorumque remediis*, Taurini 1931; I. F. Morales, *Mixed Marriages and the Second Vatican Ecumenic Council*, Rome 1966; P. Tocanel, *Căsătoriile mixte*, in: *Buna Vestire*, VII, 2-3 (1968), p. 10-28; J. Tomko, *Matrimoni misti*, Napoli 1971.

⁷ Cfr. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1968, p. 325-438; U. Navarrete, *Matrimonium mixta in Synodo Episcoporum*, in: PerRMCL 57 (1968), p. 653-692.

che sono stati abrogati gli impedimenti impedienti. Nello stesso anno anche la Commissione orientale ha presentato uno Schema provvisorio sul Culto divino ed i Sacramenti, ponendo sotto la rubrica: *De matrimonio cum non catholicis* quattro canoni sui matrimoni misti (148-151)⁸.

Ben presto, però, i due Schemi sui matrimoni misti sono stati oggetto di critiche da parte di alcuni canonisti che le espressero in vari congressi e studi. Anche gli Organi di consultazione hanno proposto di eliminare, modificare ed uniformare alcune disposizioni, per evitare troppe discrepanze tra la disciplina latina e quella orientale.

Le due Commissioni hanno valutato attentamente queste critiche e proposte, preparando il *testo definitivo* dei canoni sui matrimoni misti, che si trovano nel *Codex Iuris Canonici* promulgato il 23 gennaio 1983 per i Latini, e nelle *Nuntia* della Commissione orientale⁹. I canoni, in quanto sono leggi mere ecclesiastiche, direttamente riguardano solo i battezzati nella Chiesa cattolica, e quelli che sono ritornati alla pienezza della comunione cattolica.

Ciò premesso, la nostra comunicazione comprende le seguenti questioni:

- 1) Natura dei matrimoni misti.
- 2) Ragioni per cui vengono proibiti i matrimoni misti.
- 3) Natura della proibizione.
- 4) Condizioni per poter contrarre un matrimonio misto.
- 5) Forma giuridica e canonica dei matrimoni misti.
- 6) Celebrazione liturgica.
- 7) Cura pastorale.

I. Natura de Matrimoni misti

Nei due Codici vigenti si fa distinzione tra matrimoni di *mista religione*, cioè tra due battezzati, uno cattolico e l'altro acattolico, e matrimonio con *disparità di culto*, cioè tra un cattolico e un non battezzato. La distinzione è teologica, perchè nel primo caso il matrimonio è sacramento in senso proprio della parola; invece nel secondo caso il matrimonio, pur essendo «*signum quoddam rei sacrae*», non è un vero e proprio sacramento. Le Commissioni hanno conservato questa distinzione, e qui ci occupiamo solo dei matrimoni misti.

D'altra parte non tutti i matrimoni misti si possono considerare sullo stesso piano. Infatti, se un cattolico di qualsiasi rito si unisce in matrimonio con un orientale non cattolico, oltre la comunione sacramentale derivante dal battesimo, tra gli sposi esiste una vera comunione spirituale di fede, di sacramenti e di pratiche religiose, tanto necessaria per la formazione di una famiglia cristiana; invece, se il matrimonio si fa tra un cattolico ed un protestante, non esiste tra gli sposi questa comunione spirituale, per la ragione che i protestanti, anche se validamente battezzati, non professano la stessa fede in genere non hanno il sacerdozio e quindi nè i sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia.

⁸ SPCIC, cann. 1078-1082; SPCICO, cann. 147-151. Gli altri canoni che pure si riferiscono ai matrimoni misti, vengono indicati in seguito.

⁹ SDCIC, cann. 1124-1128; SDCICO, cann. 148-151.

II. Ragioni per cui vengono proibiti i Matrimoni misti

Nel regolamentare la disciplina dei matrimoni misti le Commissioni hanno tenuto conto prima di tutto dei gravi pericoli di ordine spirituale e materiale che in genere incombono sul coniuge cattolico e sulla prole, e cioè:

1) il pericolo di defezione della fede, in quanto può passare alla religione del coniuge non cattolico, può cadere nell'indifferentismo religioso, oppure può abbandonare del tutto la fede cristiana, sia per cause interne o per mancanza di una solida formazione religiosa, sia per cause esterne, se il coniuge acattolico si serve di tutti mezzi per allontanarlo dalla fede cattolica;

2) il pericolo di non poter battezzare ed educare la prole nella Chiesa cattolica, specie quando la parte acattolica invoca la legge civile o le norme della sua religione che le impongono di educare la prole nella sua religione; in ogni caso i figli non possono avere una adeguata educazione religiosa, specie quando la mamma è acattolica;

3) il pericolo di non poter realizzare una convivenza di unione spirituale, di amore coniugale, di pace e di concordia; infatti, questi beni fondamentali vengono meno, quando tra i coniugi c'è diversità di convinzioni ed opposizione di volontà intorno alle verità di fede, alle pratiche religiose, ai supremi interessi della vita spirituale;

4) il pericolo di non poter continuare una vita casta o di avere i mezzi necessari per vivere convenientemente, nell'ipotesi che il coniuge acattolico, ottenuto il divorzio, passi ad altre nozze anche religiose¹⁰; lo stesso potrebbe fare anche il coniuge cattolico, se riesce ad ottenere dal tribunale ecclesiastico la dichiarazione di nullità del suo matrimonio.

Questi pericoli, specie i primi due, possono essere prossimi o remoti:

1) sono *prossimi*, quando la parte cattolica non è capace di superarli, oppure solo con grandi difficoltà potrebbe riuscire a mantenere la sua fede, a provvedere all'amministrazione del battesimo e all'educazione cattolica della prole, a vivere secondo i principi della morale cristiana. In questo caso il matrimonio misto è proibito dalla legge divina, per cui la parte cattolica è tenuta in coscienza di evitarlo, e l'Autorità ecclesiastica lo deve proibire severamente, anche sotto la minaccia di sanzioni canoniche;

2) sono *remoti*, quando il coniuge cattolico ordinariamente può superarli, in quanto da una parte ha la ferma volontà di perseverare nella sua fede e di far battezzare ed educare la prole cattolicamente, d'altra parte può disporre dei mezzi necessari per attuare questa volontà. In questo caso il matrimonio misto non è proibito dalla legge divina, ma può essere vietato dalla legge ecclesiastica, affinché l'Autorità competente possa valutare se i pericoli siano prossimi o remoti, ed in questa seconda ipotesi possa adoperare i mezzi adeguati per il loro superamento.

Infatti, se il coniuge cattolico ha la sudetta volontà e l'Autorità ecclesiastica può prestarle gli aiuti necessari, molti matrimoni misti possono riuscire bene. Le statistiche però dimostrano che le eccezioni sono rare; nella maggior parte dei casi la parte cattolica perde la sua fede e la prole viene battezzata ed educata fuori della Chiesa cattolica¹¹.

¹⁰ Cfr. *Ter Haar*, op. cit. (6), p. 9-17, 24-31, 155-168, 173-174; *Tocanel*, art. cit. (6), p. 131-14; *Tomko*, op. cit. (6), p. 102-112.

¹¹ Cfr. *Ter Haar*, op. cit. (6), p. 173-174.

III. Natura della Proibizione

Il canone 72 del sinodo Trullano, che per la prima volta dichiarava invalidi i matrimoni tra cattolici ed eretici, non è stato applicato in Oriente, e tanto meno in Occidente. I matrimoni misti erano considerati validi ed anche leciti, se contratti a certe condizioni. Quindi la mista religione costituiva un *impedimento impediente* per la parte cattolica, che doveva chiedere la dispensa da parte dell'Autorità ecclesiastica.

Questa era la natura della proibizione nel Codice latino del 1917, ricevuta poi dal Codice orientale del 1949¹². Però, molti canonisti, teologi ed anche Padri del Sinodo dei Vescovi hanno proposto di abrogare gli impedimenti impedienti, quindi anche quello di mista religione; anzi, alcuni proponevano che i matrimoni misti venissero permessi senza alcuna restrizione o condizione, invocando le direttive del Concilio Vaticano II.

Negli Schemi provvisori le due Commissioni hanno accettato l'abrogazione degli impedimenti impedienti, ma hanno conservato la *proibizione* dei matrimoni misti, per dare alle Autorità ecclesiastiche la possibilità di esaminare la natura dei pericoli, di istruire gli sposi, di ricordare alla parte cattolica i suoi obblighi, di continuare la cura pastorale di questi matrimoni. Solo che, per la liceità dei matrimoni misti, la Commissione latina prescriveva ancora la dispensa; invece per la Commissione orientale era sufficiente la licenza, se gli sposi erano orientali, e prescriveva la dispensa se l'acattolico era un protestante¹³.

Dopo un nuovo esame delle ragioni portate contro questa distinzione, negli Schemi definitivi le due Commissioni hanno ritenuto sufficiente la *licenza* dell'Autorità competente in tutti i casi di matrimoni misti, non ostante la grande differenza di comunione spirituale, se il matrimonio viene contratto con un acattolico orientale oppure con un protestante, come detto sopra¹⁴.

IV. Condizioni per poter contrarre un Matrimonio misto

Le due Commissioni hanno esaminato solo le condizioni stabilite dal diritto comune, salve le altre condizioni prescritte eventualmente dal diritto delle singole Chiese particolari. Tre sono le condizioni di diritto comune: la causa, l'istruzione catechetica e le cauzioni giuridiche.

Causa. Quando la mista religione costituiva per i cattolici un impedimento impediente, le Autorità ecclesiastiche inferiori al Romano Pontefice non potevano concedere una dispensa valida, «nisi urgeant iustae et graves causae»¹⁵. La ragione sta nel fatto che la libertà naturale di unirsi in matrimonio con acattolici è limitata dai pericoli spirituali insiti nei matrimoni misti, ai quali, anche se remoti, non possono esporsi senza cause giuste e gravi, che moralmente li costringa a sposare un acattolico orientale o protestante.

¹² CIC, can. 1061; CICO, can. 61 § 1.

¹³ SPCIC, can. 1078; SPCICO, cann. 148, § 1, 149 § 1; Nuntia 8 (1979), p. 15-16, 15 (1982), p. 73-74.

¹⁴ SDCIC, can. 1124; SDCICO, can. 148.

¹⁵ CIC, can. 1061 § 1 n. 1; CICO, can. 51 § 1 n. 1; cfr. MP «Pastorale munus», I, n. 20.

Dato però che le condizioni del nostro secolo e le migrazioni temporanee o permanenti hanno determinato radicali trasformazioni nella vita familiare e sociale, hanno reso più strette e più frequenti le relazioni tra cattolici e non cattolici, aumentando il numero dei matrimoni misti, la Santa Sede fin dal 1966 ha cominciato a mitigare la disciplina vigente, nel senso che per ottenere la *licenza*, basta una „iusta ac rationabilis causa“ di ordine pubblico o privato, spirituale o temporale, tenendo conto delle circostanze dei luoghi e dei costumi delle persone¹⁶.

Le Commissioni hanno introdotto questa disposizione nei loro Schemi provvisori e definitivi, notando che, se esiste una causa „giusta e ragionevole“, l'Autorità competente può concedere la licenza, a patto che le parti siano disposte di accettare le altre condizioni¹⁷.

Istruzione catechetica. Oltre l'obbligo generale che hanno tutti i sacri Pastori di preparare adeguatamente i fedeli al matrimonio¹⁸, la CpDF ha prescritto che l'Ordinario del luogo o il parroco esponga in termini chiari ad entrambi le parti, insieme o separatamente, la dottrina cattolica intorno alla natura, ai fini e alle proprietà essenziali del matrimonio sacramento, che sono l'unità e l'indissolubilità, e che non possono essere escluse con un atto positivo di volontà, altrimenti il matrimonio sarebbe invalido¹⁹.

Le Commissioni hanno introdotto negli Schemi quest'obbligo speciale, dato che oggi anche molti cattolici ma soprattutto gli acattolici non hanno idee chiare intorno a queste cose, per cui non apprezzano il loro sacramento, violano la fedeltà coniugale e credono di poter seguire liberamente i costumi o le leggi che permettono il divorzio ed il passaggio ad altre nozze civili o religiose²⁰.

Cauzioni giuridiche. Più impegnativo è stato il lavoro delle Commissioni per la revisione dei canoni riguardanti le cauzioni che devono essere prestate dalle parti. Infatti, dopo l'istruzione catechetica, la parte acattolica deve promettere espressamente di allontanare dalla parte cattolica il pericolo per la sua fede; poi entrambi le parti devono impegnarsi di battezzare e di educare la prole nella Chiesa cattolica²¹.

Del resto, anche le Chiese orientali acattoliche e le Comunità protestanti esigono delle cauzioni per i matrimoni misti. In alcune Chiese la parte cattolica doveva abbandonare la sua fede e farsi ribattezzare per immersione. Inoltre la prole deve essere battezzata ed educata nella religione della parte acattoica; solo in alcune legislazioni è permesso di battezzare ed

¹⁶ SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“,* Introduzione; Paulus VI MP „*Matrimonia mixta*“, Introduzione e n. 3, dove esige una „giusta“ causa.

¹⁷ SPCIC, can. 1078; SDCIC, can. 1125, pr.; SPCICO, can. 148 § 1, e 149 § 1, non parla di „causa“, ma suppone la sua necessità almeno per la dispensa; SDCICO, can. 149, pr. esige una causa „giusta e ragionevole“.

¹⁸ CIC, cann. 1018, 1020, 1033; SPCIC 1016; SDCIC, can. 1063; CICO, cann. 8, 10, 23; SPCICO, can. 121; SDCICO, can. 121.

¹⁹ SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“,* I, § 2-3.

²⁰ SPCIC, can. 1079 n. 3; SDCIC, can. 1125 n. 3; SPCICO, can. 149 n. 3; SDCICO, can. 149 n. 3. Cfr. D. Lucaciu, *De divortio in ecclesia romana dissidenti*, Romae 1939, p. 44-63, enumera 25 cause di divorzio.

²¹ CIC, can. 1061 § 1 n. 2; CICO, can. 51 § 1 n. 2.

educare i figli nella religione del padre e le figlie secondo la religione della madre²².

Siccome in molti casi il coniuge acattolico non era disposto di prestare le cauzioni, nel 1966 la SCpDF ha attenuato alquanto il rigore dei canoni. Il parroco deve inculcare alla parte cattolica in termini gravi l'obbligo di conservare la sua fede e di provvedere al battesimo cattolico e alla educazione cattolica della prole; e dell'adempimento di quest'obbligo essa deve dare garanzie per mezzo di esplicita promessa, cioè per mezzo delle cauzioni. Invece la parte acattolica deve essere informata chiaramente dell'obbligo grave che ha la parte cattolica di tutelare, conservare e professare la propria fede, e di far battezzare ed educare in essa la prole che nascerà; poi il parroco la deve invitare a promettere apertamente e sinceramente, che non creerà alcun ostacolo all'adempimento di quell'obbligo²³.

Il Sinodo dei Vescovi ed anche parecchi teologi e canonisti ritenevano che anche questa promessa fosse troppo gravosa per la coscienza della parte acattolica. Quindi proponevano di abrogare l'obbligo della promessa, o di dare all'Ordinario del luogo la facoltà di dispensare; tanto più che, mentre il dovere di conservare la fede cattolica era imposto dalla legge divina, quello di battezzare e di educare cattolicamente la prole probabilmente è stabilito solo dalla legge mere ecclesiastica.

In seguito a queste osservazioni, Paolo VI nel 1970 ha mantenuto l'obbligo della parte cattolica di promettere sinceramente che è disposta ad allontanare i pericoli di defezione dalla sua fede, ed a fare quanto sarà in suo potere perchè la prole sia battezzata ed educata nella Chiesa cattolica. Invece è sufficiente informare tempestivamente la parte acattolica delle promesse fatte e degli obblighi assunti dalla parte cattolica; l'informazione però deve essere chiara, affinché sia ben consapevole delle cauzioni prestate dalla parte cattolica.

Per avere poi la certezza morale dell'adempimento degli obblighi, le garanzie o cauzioni della parte cattolica devono essere esplicite o *formali*, fatte cioè per iscritto o a voce alla presenza di testimoni; invece, per assicurarsi che la parte acattolica non si opporrà all'adempimento di quei doveri, sono sufficienti anche le garanzie *equipollenti*, ricavate cioè dalle sue condizioni personali, dalla sua educazione religiosa ed urbana, dall'ambiente in cui vive, ecc. Comunque, Paolo VI ha concesso alle Conferenze episcopali la facoltà di determinare la procedura, in modo che si possa dimostrare in foro esterno e la prestazione e la comunicazione delle cauzioni giuridiche²⁴.

²² Cfr. N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe insoţite de comentarii*, vol. I/II, Arad 1931, p. 448-450; C. Dron, *Canoanele. Text şi interpretare*, Il Sinoadele ecumenice, Bucureşti 1934, p. 341; Ch. C. Costescu, *Colecţiune de legiuri bisericeşti*, vol. III, Bucureşti 1931, p. 123-124; M. Holban, *Calatori straini despre tarile romane*, vol. IV, Bucureşti 1972, p. 43; I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne 1850-1866*, Roma 1982, p. 293-294, 367; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, tom. III, Parisiis 1930, p. 111-125.

²³ SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum”*, I, § 1-3.

²⁴ Paulus VI, MP „Matrimonia mixta”, nn. 4-5, 7; SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum”*, I § 4. Cfr. B. Beck, *De cautionibus sincere praestandis in matrimoniis quibus obstat impedimentum mixtae religionis aut disparitatis cultus*, Romae 1956.

Gli Schemi delle due Commissioni riproducono le disposizioni di Paolo VI, che devono essere osservate sia dal parroco che chiede la licenza, sia dall'Ordinario del luogo che la concede²⁵.

Casi particolari. Gli Schemi provvisori e definitivi non riportano due casi particolari previsti dalla CpDF nella sua istruzione; casi che non sono stati abrogati e possono capitare.

1) Se la parte acattolica durante l'istruzione catechetica e la comunicazione delle cauzioni tace, „consentire videtur“; invece se reagisce e dichiara di non poter in coscienza rinunciare al suo diritto di educare la prole, riconosciuto anche dal Concilio Vaticano II, quando dice: „spetta ai genitori il diritto di determinare l'educazione religiosa da impartire ai propri figli, secondo la propria persuasione religiosa“, allora il caso deve essere deferito alla Santa Sede con tutti i suoi elementi²⁶.

Non si sa come la Santa Sede risolve questi casi di collisione tra i due diritti. Probabilmente applica il principio della religione prevalente come verità, non come numericamente dominante²⁷. Ora il Concilio Vaticano II ha dichiarato che la religione cattolica, cioè la Chiesa cattolica è la vera Chiesa fondata da Gesù Cristo²⁸. Si potrebbe concedere che i figli maschi vengano educati secondo la religione del padre, e le femmine secondo quella della madre; ma è evidente che in questo modo i figli non possono avere una formazione religiosa adeguata.

2) Se in qualche regione è resa impossibile l'educazione cattolica della prole, non tanto per deliberata volontà dei coniugi, quanto per le leggi e i costumi dei popoli, ai quali le parti non si possono sottrarre²⁹, allora l'Ordinario del luogo, tutto ben considerato, potrà dare la licenza, purchè la parte cattolica sia disposta, per quanto sa e può, a far tutto il possibile perchè la prole nascita venga battezzata ed educata cattolicamente, e parimente vi sia garanzia della buona volontà della parte acattolica³⁰.

Licenza. Quando la mista religione costituiva un impedimento impediente, la dispensa veniva concessa dal Sant'Ufficio, dato che nei matrimoni misti è insistito il pericolo, almeno remoto, per la parte cattolica di perdere la sua fede. In seguito la facoltà di dispensare è stata concessa ai Patriarchi ed anche ai Vescovi residenziali³¹.

Abrogato l'impedimento di mista religione, per la liceità del matrimonio basta la licenza dell'Ordinario del luogo, che viene concessa se esiste una causa giusta e ragionevole, se sono prestate e comunicate le cauzioni, se le

²⁵ SCIC, cann. 1079 nn. 1-2, 1080; SDCIC, cann. 1125 nn. 1-2, 1128; SPCICO, can. 149 § 2 e 4; SDCICO, cann. 149 nn. 1-2, 149 bis.

²⁶ Conc. Vaticani II *Declaratio „Dignitatis humanae“*, n. 5; SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“*, I § 3; Paulus VI, MP „De Episcoporum muneribus“, IX, n. 16; MP „Episcopalis potestatis“, VIII, n. 11. Cfr. J. Kaelin, *Le problème majeur des mariages mixtes: l'éducation religieuse des enfants*, in: *Nova et Vetera* 43 (1968) n. 2, p. 119-140.

²⁷ Così afferma *Milas*, op. cit. (22), p. 448.

²⁸ Conc. Vaticani II *Decretum „Unitatis redintegratio“*, nn. 2-3.

²⁹ Cfr. *Milas*, op. cit. (22), p. 450; *Dron*, op. cit. (22), p. 341.

³⁰ SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“*, II.

³¹ CIC, can. 247 § 3; MP „Cleri sanctitati“, can. 193 § 2; Paulus VI, MP „Pastorale munus“, I, nn. 19 e 20; „Episcopalis potestatis“, VIII, n. 11; „Matrimonia mixta“, n. 2.

parti sono disposte a celebrare il matrimonio secondo la forma canonica o giuridica e se non hanno posto alcuna condizione contro la natura i fini e le proprietà essenziali del matrimonio³².

La licenza non è una „relaxatio legis“, come la dispensa; però è un atto amministrativo riservato all'Ordinario del luogo e richiesto sia per la parte cattolica che vuol sposare un acattolico, sia per il ministro sacro cattolico che deve assistere e benedire le nozze. D'altra parte l'Ordinario del luogo, nel concedere la licenza deve osservare anche le prescrizioni del diritto particolare; inoltre deve vedere se la parte acattolica sia libera da qualsiasi impedimento di diritto divino o stabilito dal suo diritto proprio.

V. Forma giuridica e canonica dei Matrimoni misti

Matrimoni tra cattolici e orientali acattolici. Per quanto riguarda la forma della celebrazione obbligatoria per la validità e liceità dei matrimoni misti tra cattolici di qualsiasi rito ed orientali acattolici, le Commissioni hanno ritenuto nei loro Schemi le disposizioni del Concilio Vaticano II e le ulteriori norme della Santa Sede.

Le Chiese orientali, specie quella di rito bizantino, avevano canonizzato la Novella 89 dell'imperatore Leone il Filosofo, che imponeva come *forma giuridica* per la validità dei matrimoni tra i cristiani, la benedizione del ministro sacro, tanto più che si riteneva che il ministro del matrimonio sacramento fosse il sacerdote, non gli sposi³³.

Dopo la formazione di Chiese orientali nazionali, cioè non cattoliche, la benedizione sacerdotale dei matrimoni misti era diventata norma comune, tanto che anche gli Stati civili in un primo tempo non riconoscevano che i matrimoni religiosi; poi hanno cominciato a dare agli sposi la facoltà di scegliere la benedizione sacerdotale o il matrimonio civile; e negli ultimi tempi non riconoscono più i matrimoni religiosi, ma solo civili, che dalle Autorità ecclesiastiche sono ritenuti validi solo di fatto, non di diritto³⁴.

Nelle Chiese orientali cattoliche i matrimoni misti venivano celebrati o secondo la forma bizantina; o secondo la *forma canonica* (cioè davanti al parroco e due testimoni) introdotta dal Concilio Tridentino per la Chiesa di rito latino e confermata nel Codice del 1917; o secondo la forma orientale, stabilita dai Sinodi o dalla consuetudine. Solo nel 1949 in tutte le Chiese orientali cattoliche è stata imposta la forma canonica per la celebrazione dei matrimoni misti³⁵. In tutti i casi, però, il „rito sacro“ cioè la benedizione sacerdotale costituisce un elemento essenziale della forma.

L'esperienza però dimostrava che in molti casi la parte acattolica non era disposta di accettare la forma canonica. Quindi le parti o rinunciavano al matrimonio, o la parte cattolica accettava di celebrare matrimonio civile

³² SDCIC, can. 1125 pr.; SDCICO, can. 149 pr.

³³ Cfr. P. Tocanel, De Novellae 89 Leonis Philosophi canonizatione, in: Apollinaris 42 (1969), p. 2-26.

³⁴ Cfr. Coussa, op. cit. (3), nn. 194-195, 198-202; Costescu, op. cit. (22), vol. I, București 1916, p. 15-17.

³⁵ Cfr. Coussa, op. cit. (3), nn. 176-197. CIC, cann. 1094 e 1099 § 1 n. 2; CICO, cann. 85 e 90 § 1 n. 2. Cfr. L. Orsy, De forma canonica in matrimoniis mixtae religionis, in: PerRMCL 52 (1963), p. 320-347.

oppure davanti al ministro sacro acattolico. Se poi la parte acattolica era costretta di accettare la forma canonica, in seguito trovava motivo di turbare la pace domestica ed anche di divorziare e passare ad altre nozze.

I Padri Orientali hanno esposto questi inconvenienti durante il Concilio Vaticano II, ed hanno ottenuto il ritorno alla forma giuridica, e cioè: per i matrimoni misti tra orientali cattolici ed acattolici „la forma canonica della celebrazione è obbligatoria soltanto per la liceità, mentre per la validità basta la presenza del sacro ministro“, che deve almeno benedire gli sposi. Se poi si prevede qualche difficoltà di osservare la forma canonica, l'Ordinario del luogo può dispensare quando concede la licenza³⁶. In un secondo tempo la disposizione conciliare è stata estesa dalla Congregazione per le Chiese Orientali anche ai matrimoni misti tra cattolici di rito latino ed orientali acattolici³⁷, e conservata in entrambi gli Schemi provvisori e definitivi³⁸.

Il ministro sacro può essere cattolico o acattolico, vescovo o sacerdote. Rimane, però, una discrepanza: secondo lo Schema latino anche il diacono è ministro sacro, può compiere il „rito sacro“ essendo equiparato al vicario cooperatore; anzi in caso di necessità l'Ordinario del luogo potrebbe designare un laico per la celebrazione del matrimonio misto. Invece lo Schema orientale esclude il diacono, perchè secondo la tradizione delle Chiese orientali non sarebbe ministro sacro. D'altra parte anche lo Schema orientale ammette, come quello latino, che in pericolo di morte e quando si prevede che per un mese non si potrà avere un sacerdote senza grave incommodo, allora il matrimonio celebrato solo alla presenza di testimoni è valido; si raccomanda soltanto agli sposi di chiedere poi la benedizione del sacerdote³⁹.

Matrimoni tra cattolici e protestanti. Fino al 1970, per la validità dei matrimoni tra cattolici di qualsiasi rito e protestanti, era obbligatoria la forma canonica, anche perchè i pastori protestanti in genere non sono ministri sacri, ma solo ministri di culto⁴⁰.

Anche i protestanti in molti casi non accettavano la forma canonica o la celebrazione del matrimonio davanti ad un ministro sacro; onde, per evitare matrimoni invalidi e per provvedere alla pace domestica, Paolo VI nel 1970 da una parte ha confermato la necessità della forma canonica per la validità di questi matrimoni misti tra cattolici latini e protestanti; d'altra parte dava agli Ordinari del luogo la facoltà di dispensare dalla forma canonica in caso di gravi difficoltà, e per la validità del matrimonio basta qual-

³⁶ Conc. Vaticani II Decretum „Orientalium Ecclesiarum“, n. 18. Se le parti accettano la forma canonica, il matrimonio è valido senza la forma giuridica, e come testimoni possono fungere anche acattolici (Directorium „Ad totam Ecclesiam“, nn. 49 e 58).

³⁷ Congr. pro Ecclesiis Orientalibus, Decretum „Crescens matrimoniorum“ del 22 febr. 1967.

³⁸ SPCIC, can. 1081 § 1; SDCIC, can. 1127 § 1; SPCICO, can. 169 § 2; SDCICO, can. 169 § 2.

³⁹ CIC, can. 1094; CICO, can. 85 § 1, parlano solo di Ordinario, parroco e sacerdote poi la Commissione latina, seguendo il MP „Matrimonia mixta“, n. 13, aggiunge anche il diacono: Communicationes 2 (1970), p. 165, 7 (1975), p. 106-107, 10 (1978), p. 86-94; SPCIC, can. 1062 § 1, can. 1066 § 1; SDCIC, can. 1108 § 1, can. 1112 § 1; invece la Commissione orientale esclude il diacono: Nuntia 8 (1979), p. 21 e 27; SPCICO, can. 163 § 1 e 168, CDCICO, cann. 163 e 168.

⁴⁰ CIC, can. 1099 § 1 n. 2; CICO, can. 90 § 1 n. 2.

siasi altra forma pubblica, anche il matrimonio civile, se così dispone la Conferenza episcopale⁴¹.

La Commissione latina ha riportato la disposizione di Paolo VI; invece la Commissione orientale ha conservato l'obbligo della forma canonica per i matrimoni tra cattolici di qualsiasi rito orientale e protestanti⁴². Alcuni Ordinari latini e Gerarchi orientali residenti fuori dei patriarcati, hanno chiesto di concedere anche a loro la facoltà di dispensare dalla forma canonica, quando i propri sudditi orientali cattolici si uniscono in matrimonio con protestanti che non accettano quella forma.

Siccome i Patriarchi orientali consultati non erano tutti dello stesso parere, Paolo VI ha risposto che nei singoli casi si doveva ricorrere alla Sede Apostolica, perché la dispensa dalla forma giuridica o canonica obbligatoria per la validità dei matrimoni è riservata al Romano Pontefice. I Patriarchi orientali hanno la facoltà di dispensare dal rito sacro entro i confini territoriali delle Chiese patriarcali, ma solo per cause gravissime; invece i Gerarchi del luogo possono dispensare dalla forma soltanto in pericolo di morte, e dagli altri elementi della forma fuori del pericolo di morte⁴³.

Ripetizione della celebrazione. Secondo i Codici vigenti, che imponevano la forma canonica per la celebrazione di tutti i matrimoni misti, i coniugi non potevano, prima o dopo la celebrazione davanti al ministro cattolico, andare dal ministro acattolico come tale, per prestare o rinnovare il consenso matrimoniale, ma solo per compiere l'atto civile, se il ministro acattolico fungeva da ufficiale civile⁴⁴.

Ciò nonostante, in qualche regione gli coniugi, dopo la celebrazione del matrimonio nella chiesa cattolica, andavano per una cerimonia religiosa anche davanti al ministro acattolico. Ora, nel 1964 e 1965 la Congregazione del S. Ufficio ha dichiarato che il vero matrimonio valido era soltanto quello contratto davanti al ministro cattolico; non proibiva la cerimonia religiosa nella chiesa acattolica, purché si facesse senza pompa e senza scandalo. Invece alcuni membri del Sinodo dei Vescovi hanno proposto che, dopo la celebrazione nella chiesa cattolica, si potesse ripetere la cerimonia nuziale nella chiesa acattolica. Le Commissioni però hanno mantenuto nei loro Schemi le disposizioni dei Codici vigenti⁴⁵.

VI. Celebrazione liturgica

Le Commissioni si sono occupate solo marginalmente della forma liturgica dei matrimoni misti, dato che la SCpDF nel 1966 aveva derogato ai canoni

⁴¹ Paulus VI, MP „Matrimonia mixta“, nn. 8-9; Pontif. Commiss. Decretis Concilii Vatic. II Interpretandis: Responsa ad dubia, AAS 71 (1979), p. 632; cfr. P. Tocanel, Adnotationes, in: Apollinaris 52 (1979), p. 376-378.

⁴² SPCIC, can. 1081 § 1; SDCIC, can. 1127 § 2; SPCICO, can. 169 § 2; SDCICO, can. 169 § 2; Communicationes 8 (1976), p. 32-68.

⁴³ Paulus VI, MP „De Episcoporum muneribus“, IX n. 17; „Episcopalis potestatis“, VIII n. 12; SPCICO, can. 169 § 3; SDCICO, can. 169 § 3.

⁴⁴ CIC, can. 1063 § 1; CICO, can. 53 § 1; cfr. Coussa, op. cit. (3), nn. 91-93.

⁴⁵ Paulus VI, MP „Matrimonia mixta“, n. 13; SPCIC, can. 1081 § 4; SDCIC, can. 1127 § 3; SPCICO, can. 174; SDCICO, can. 174.

del Codice latino, che proibivano la celebrazione in chiesa di questi matrimoni; solo per evitare inconvenienti l'Ordinario del luogo poteva permettere la celebrazione in sagrestia o in una cappella con qualche cerimonia religiosa, esclusa sempre la Messa per gli sposi. Quindi concedeva agli Ordinari del luogo la facoltà di permettere l'uso dei riti sacri, con la consueta benedizione e discorso augurale. Ma, se è presente anche il ministro acattolico, questi non può esercitare simultaneamente il suo rito; terminata la cerimonia religiosa, può rivolgere anche lui alcune parole augurali e di esortazione, e recitare alcune preghiere con i suoi fedeli⁴⁶. Per quanto riguarda la comunicazione „in sacris“, si deve osservare ciò che ha stabilito il Concilio Vaticano II, le norme di applicazione e le disposizioni dell'Ordinario del luogo⁴⁷.

La Commissione latina, pertanto, riporta nel suo Schema queste norme generali, e rimanda ai libri liturgici per quanto riguarda la loro applicazione⁴⁸.

Il Codice orientale vigente non ha accettato la restrizione del Codice latino, perchè il „rito sacro“ è forma essenziale del matrimonio sacramento. Quindi anche i matrimoni misti devono essere celebrati nella chiesa parrocchiale o in altro luogo sacro con la licenza del Gerarca o del parroco⁴⁹.

La Commissione orientale riproduce nel suo Schema tutte queste disposizioni riguardanti il luogo della celebrazione, la raccomandazione per il coniuge cattolico di ricevere la Santissima Eucaristia, l'obbligo di osservare i riti e le cerimonie stabilite dai libri liturgici o approvate dalle legittime consuetudini, e la proibizione della celebrazione religiosa nella quale il sacerdote cattolico ed il ministro acattolico, esercitando il loro rispettivo rito, richiedano insieme il consenso delle parti⁵⁰.

VII. Cura pastorale dei Matrimoni misti

Per quanto riguarda la cura pastorale dei matrimoni misti, della quale devono occuparsi gli Ordinari del luogo, i parroci, i vicari parrocchiali, i predicatori ed anche i confessori, le Commissioni non hanno fatto altro che riportare nei loro Schemi le disposizioni dei due Codici vigenti integrate con altre norme emanate dalla Santa Sede.

1) Prima di tutto i sacri Pastori devono prestare al coniuge cattolico tutti gli aiuti spirituali per poter osservare i suoi obblighi, superare le difficoltà e

⁴⁶ CIC, can. 1102 § 2; SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“*, IV-V; Paulus VI, MP „*Matrimonia mixta*“, n. 11; *Communicationes* 4 (1972), p. 79-80. Del tutto erronea è la dichiarazione del Patriarca romeno fatta al suo Sinodo, che secondo l'Istruzione „*Matrimonium sacramentum*“ sarebbe invalido il matrimonio misto celebrato nella chiesa ortodossa senza la presenza del sacerdote cattolico, in: *Biserica Ortodoxa Română* 85 (1967), p. 896-897.

⁴⁷ CIC, can. 1033; SPCIC can. 1018 § 2; SDCIC, can. 1064 § 2; CICO, can. 23, SDCICO, can. 121 § 2, dove si raccomanda agli sposi che prima del matrimonio si confessino e si comunichino con pietà. Per quanto riguarda la comunicazione in sacris, cfr. i documenti allegati nella nota 4.

⁴⁸ Paulus VI, MP „*Matrimonia mixta*“, n. 11; SPCIC, cann. 1073 § 1-2, e 1074; SDCIC, cann. 1118 § 1-2, 119 e 120.

⁴⁹ CICO, can. 98.

⁵⁰ SPCICO, cann. 170, 177 § 1; SDCICO, cann. 170, 177 § 1.

vivere in pace ed unione con l'altro coniuge. Si raccomanda agli Ordinari del luogo di mettersi d'accordo con le Autorità religiose acattoliche sulle questioni riguardanti la cura pastorale, perchè anche i ministri acattolici ed i pastori hanno diritto di occuparsi dei loro sudditi⁵¹.

2) Il parroco della parte cattolica deve quanto prima registrare i matrimoni misti nei libri parrocchiali e secondo le norme stabilite dalla Conferenza episcopale. Se poi i matrimoni vengono celebrati da ministri acattolici, il parroco li deve pregare cortesemente di collaborare per la loro registrazione, comunicandogli tutti gli elementi necessari⁵².

3) Se il parroco scopre che un matrimonio misto è stato contratto validamente, ma illecitamente per mancanza di licenza o di cauzioni, allora deve fare tutto il possibile per ottenere dalle parte cattolica le cauzioni, comunicandole poi alla parte acattolica⁵³.

4) Se invece il parroco scopre che un matrimonio misto è invalido per causa di qualche impedimento dirimente dispensabile o indispensabile, per difetto di forma giuridica o canonica, allora, secondo la natura dei casi, deve provvedere alla loro convalidazione, o alla sanazione in radice, o alla dichiarazione di nullità da parte di un tribunale ecclesiastico, e quindi alla separazione delle parti⁵⁴.

5) Le Conferenze episcopali ogni tanto devono mandare alla Santa Sede relazioni statistiche intorno al numero dei matrimoni misti, al modo di prestare e di comunicare le cauzioni, all'osservanza della forma giuridica canonica e liturgica, alla difficoltà di interpretare e di applicare le norme stabilite, alla violazione delle cauzioni indicandone le cause, ecc. Queste relazioni sono necessarie per un nuovo aggiornamento delle leggi vigenti secondo le nuove esigenze delle persone e dei luoghi, finchè si arriverà alla loro abrogazione con la vera *Unione dei cristiani*, per la quale tutti pregano e lavorano le apposite Commissioni miste⁵⁵.

⁵¹ CIC, can. 1064 n. 3; CICO, can. 54 n. 3; SCpDF, *Instructio „Matrimonium sacramentum“*, introduzione e n. VI; Paulus VI, MP „*Matrimonia mixta*“, n. 14; *Communicationes* 5 (1973), p. 71; SPCIC, can. 1082; SDCIC, can. 1128; SPCICO, can. 151; SDCICO, can. 151. Cfr. R. Beaupière, *Pour la pastorale des foyers mixtes*, in: *Lumière et Vie* 74 (1965), p. 119-151.

⁵² I Codici e gli Schemi parlano solo dell'obbligo generale di registrare tutti i matrimoni celebrati; invece della registrazione dei matrimoni misti parlano: SCpDF, *Decretum „Crescens matrimoniorum“*, Paulus VI, MP „*Matrimonia mixta*“, n. 10; cfr. *Communicationes* 5 (1973), p. 72-75, 8 (1978), p. 68-73.

⁵³ Il caso deve essere riferito all'Ordinario del luogo per la licenza, se vengono prestate le cauzioni.

⁵⁴ Anche in questo caso il parroco deve far ricorso all'Ordinario del luogo, che gode di speciali facoltà: Paulus VI, MP „*Pastorale munus*“, I, n. 21; MP „*De Episcoporum muneribus*“, n. 18; MP „*Episcopalis potestatis*“, nn. 11 e 13; MP „*Matrimonia mixta*“, n. 16; *Communicationes* 5 (1973), p. 88-92.

⁵⁵ Paulus VI, MP „*Matrimonia mixta*“, nn. 12 e 17; *Communicationes* 5 (1973), p. 72-77; 9 (1977), p. 356.

DIE MISCHEHEN IM GEGENWÄRTIGEN EVANGELISCHEN KIRCHENRECHT

PETER LANDAU

Regensburg

I. Historische Entwicklung bis 1970

Eigene Rechtsnormen der evangelischen Kirchen in Deutschland hinsichtlich der Mischehen sind historisch in der Auseinandersetzung mit einem katholischen Mischehenrecht entstanden, das einmal von der Notwendigkeit einer kirchlichen Dispens bei allen konfessionsverschiedenen Ehen ausging und zum anderen das Versprechen der katholischen Kindererziehung durch den katholischen Ehepartner verlangte. Die Praxis der katholischen Bischöfe in Deutschland entsprach bis etwa 1840 nicht den strengen kirchenrechtlichen Vorschriften; erst nach dem Mischehenstreit in Preußen seit 1837, den sogenannten Kölner Wirren, wurden die Erlasse des apostolischen Stuhls in den Mischehenfragen maßgeblich für die Praxis der deutschen Diözesen¹. So war es der Trierer Bischof Arnoldi, der in einem Zirkular 1853 für die katholische Trauung das *eidliche* Versprechen katholischer Kindererziehung forderte². Dieser katholische Vorstoß führte zu einer Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrats in Preußen und zu ersten Verfügungen der Konsistorien der preußischen Provinzen, in denen die Möglichkeit einer evangelischen Trauung an die Zusage des evangelischen Ehemannes geknüpft wurde, alle Kinder evangelisch erziehen zu lassen; war der Ehemann katholisch, so sollte er ein Versprechen evangelischer Erziehung zumindest der Töchter abgeben. Als Kirchenzuchtmaßnahmen waren schon damals bei Männern, die alle Kinder katholisch werden ließen, der Entzug des kirchlichen Wahlrechts und der Fähigkeit zur Bekleidung des Patenamts vorgesehen; bei einem eidlichen Versprechen katholischer Kindererziehung sogar der Ausschluß vom Abendmahl³.

Die Anfänge eines evangelischen Mischehenrechts liegen also noch vor der Verselbständigung des evangelischen Trauungsrechts gegenüber dem staatlichen Eherecht, die in Preußen 1874 durch Einführung der Zivilehe

¹ Vgl. etwa R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, Bd. II, Graz 1898, S. 410 f.; auch B. Hübler, Eheschließung und gemischte Ehen in Preußen nach Recht und Brauch der Katholiken, Berlin 1883, S. 60 ff. Zum preußischen Mischehenstreit vgl. F. H. Fonk, Das staatliche Mischehenrecht in Preußen vom Allgemeinen Landrecht, Bonner jur. Diss. 1961.

² Das Zirkular bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen⁵ 1934, S. 445 (Nr. 593), und bei B. Hübler, a. a. O. (1), S. 101 f.

³ Vgl. F. v. d. Heydt, Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit, Berlin 1925, S. 161 f.

erfolgte⁴. Dieser historische Sachverhalt ist wichtig, da an die evangelische Trauung vor 1874 die *zivilrechtlichen* Rechtsfolgen einer vollgültigen Ehe nach weltlichem Recht geknüpft waren; die kirchliche Bedeutung der Trauung als einer geistlichen Amtshandlung wurde nicht klar gegenüber den weltlichen Rechtsfolgen erfaßt. Das bedeutete, daß die Verweigerung der Trauung in der evangelischen Kirche ursprünglich nicht primär unter pastoralen Gesichtspunkten stand – daß sie nämlich bei katholischer Kindererziehung nicht verantwortet werden könnte – sondern die Trauungsverweigerung mehr als ein Akt der Selbstbehauptung der evangelischen Kirche gegenüber einem katholischen Angriff erschien, so jedenfalls in der Wertung der Zeitgenossen⁵.

Das evangelische Mischehenrecht erfuhr in der Zeit nach Einführung der Zivilehe zunächst in Preußen und dann im gesamten Deutschen Reich 1874/1875 eine Positivierung in neuen *Kirchengesetzen*. Diese Gesetze waren für Preußen das Kirchengesetz betreffend die Trauungsordnung und das Kirchengesetz betreffend die Verletzung kirchlicher Pflichten, beide von 1880⁶. In den anderen deutschen Landeskirchen gab es nach 1875 ebenfalls Gesetze, in denen im Fall von Mischehen den evangelischen Partnern Rechte entzogen wurden⁷. Eine genaue Darlegung der weiteren Entwicklung liegt außerhalb der Aufgabe dieses Referats. Jedoch ist festzuhalten, daß trotz der Regelung des evangelischen Mischehenrechts in Gesetzen der Partikularkirchen sich eine weitgehende Übereinstimmung der mißbilligten Tatbestände als auch der einzelnen Sanktionsmöglichkeiten herausbildete.

Nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland mit dem Jahre 1918 blieben in den nunmehr verfassungsmäßig verselbständigten evangelischen Kirchen Mischehenbestimmungen erhalten und wurden in Kirchengesetzen, Lebensordnungen, Trauungsordnungen und Erlassen von Konsistorien teilweise neu gefaßt⁸. Neben Landeskirchen, die keine Gesetze oder Verordnungen über Mischehenfragen kannten, gab es andere Kirchen mit teilweise sehr detaillierten Regelungen und Sanktionen. Dieser Rechtszustand, daß Regelungen zu Fragen konfessionsverschiedener Ehen in die Kompetenz der *Landeskirchen* fielen, blieb auch nach 1945 erhalten; der Kirchenbund der EKD (Evangelische Kirche

⁴ Zur Einführung der Zivilehe in Preußen jetzt W. Schubert, Zur Vorgeschichte und Entstehung der Personenstandsgesetze Preußens und des Reichs (1869–1875), in: ZRG Germ. Abt. 97 (1980), S. 43–93.

⁵ Vgl. etwa A. L. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig 1858, S. 652. Richter meinte, daß das Zirkular Arnoldis eine ‚erneuerte Protesterklärung gegen die evangelische Kirche‘ sei; die evangelische Kirche müsse mit den Waffen des Ernstes und der Liebe für sich eintreten und dürfe sich nicht nur auf das Staatsgesetz verlassen; d. h. die evangelische Kirche sollte Kirchenzucht üben. Entsprechend der Bestimmung der Konfession des Kindes durch den Ehemann nach preußischem Recht sollten Kirchenzuchtmaßnahmen aber nur den evangelischen Mann treffen, der ein Versprechen der katholischen Kindererziehung für *alle* Kinder abgab (Richter, a. a. O., S. 653).

⁶ Texte bei v. d. Heydt, a. a. O. (3) S. 162 f.

⁷ Vgl. Richter, (5), 8. Auflage bearbeitet von R. Dove-W. Kahl, Leipzig 1886, S. 853 und 1145. Ferner K. Köhler, Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, Leipzig 1895, S. 237 f.

⁸ Ein Überblick zur Rechtslage in der Weimarer Zeit bei v. d. Heydt, a. a. O. (3), S. 161–198.

in Deutschland) wurde in diesem Bereich nicht tätig – soweit überregionale Zusammenschlüsse innerhalb der EKD Bestimmungen zum Problem konfessionsverschiedener Ehen veröffentlichten, nämlich die VELKD (*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*) in der Ordnung des kirchlichen Lebens von 1950–1955⁹ und die *Evangelische Kirche der Union* in der Ordnung des kirchlichen Lebens von 1955, bedurften diese jeweils der Rezeption durch die einzelnen Landeskirchen, von denen es nach 1945 in Deutschland einschließlich Ostdeutschlands 28 Landeskirchen gab¹⁰. Hinsichtlich der Regelungen gab es demnach eine starke Zersplitterung des Mischehenrechtes der evangelischen Kirchen; der Rechtszustand um 1960 ist aber in einer Monographie von Wilhelm Bühler 1963 recht übersichtlich dargestellt worden¹¹, während die später einsetzende Entwicklung in der Literatur bisher keine Behandlung erfahren hat.

Trotz der formellen Zersplitterung lassen sich aber im evangelischen Mischehenrecht der deutschen Landeskirchen nach 1945 gemeinsame Grundlinien feststellen.

Zunächst gibt es eine gemeinsame Tradition des begrifflichen Verständnisses der Mischehen oder konfessionsverschiedenen Ehen in den evangelischen Kirchen¹². Unter Mischehen werden nicht Ehen zwischen Lutheranern und Reformierten verstanden, auch nicht Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, sondern Ehen zwischen evangelischen Christen und Christen außerhalb der evangelischen Kirchen, wobei die Ehe zwischen Evangelischen und Katholiken stets als der eigentliche Anwendungsfall der Normen galt. Kanonistisch gesprochen meinte das evangelische Mischehenrecht stets die „mixta religio“ und nicht die „disparitas cultus“.

Weiterhin bestand zwischen allen Landeskirchen insofern Übereinstimmung, daß nirgendwo eine Mischehe zwischen Katholiken und Protestanten als *unerlaubt* oder *unzulässig* betrachtet wurde. Das katholische Modell eines Ehehindernisses mit Dispensmöglichkeit entsprach nicht dem Selbstverständnis der evangelischen Kirchen und konnte deshalb nicht übernommen werden. Immerhin wurde in kirchlichen Lebensordnungen nach 1945 mehrfach generell vor dem Eingehen einer Mischehe gewarnt; mit der Begründung, daß es die Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen den Eheleuten oft schwer mache, ihrem Bekenntnis treu zu bleiben – so vor allem in der Lebensordnung der VELKD von 1950/55¹³.

Trotz dieser Warnungen in einzelnen Lebensordnungen tolerierten die evangelischen Kirchen Mischehen, sofern mit der Eheschließung nicht eine Trauung in einer anderen Konfession, regelmäßig die katholische

⁹ Abgedruckt bei E. Wilkens - J. Frank, *Ordnungen und Kundgebungen der VELKD*, Berlin-Hamburg 1966, Nr. B 501.

¹⁰ Vgl. A. Erler, *Kirchenrecht*, Berlin 1975, S. 57 f.

¹¹ W. Bühler, *Katholisch-evangelische Mischehen in der Bundesrepublik nach dem geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrecht* (Heidelberger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, N. F. 11/1963). Es handelt sich um eine Dissertation aus der Schule Siegfried Reickes.

¹² Zum folgenden Bühler, a. a. O. (11), S. 61–70.

¹³ Lebensordnung der VELKD, Abschnitt VII/5. Vgl. hierzu G. May, *Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutschen Protestantismus*, in: TThZ 73 (1964), S. 24.

Trauung, verbunden war und sofern kein Versprechen der Erziehung der Kinder im nichtevangelischen, d. h. katholischen Bekenntnis, abgegeben wurde. Mischehen, die nach dem Recht des *Codex Iuris Canonici* mit kirchlicher Dispens gültig zustandegekommen waren, bei denen insbesondere der nichtkatholische Ehegatte die Kautionsversprechen nach can. 1061 C.I.C. geleistet hatte, wurden von den evangelischen Kirchen überwiegend mit Sanktionen gegenüber dem evangelischen Ehepartner belegt. Die evangelischen Kirchen verlangten, daß sich die Eheleute einer Mischehe evangelisch trauen ließen, und daß die Kinder evangelisch erzogen werden sollten¹⁴. Bezüglich der Kindererziehung waren die Regelungen unterschiedlich: in einigen Landeskirchen wurde nur gefordert, daß ein Teil der Kinder evangelisch erzogen werden müsse, so in den Kirchen von Bayern und Hannover, während in anderen Landeskirchen, so in Braunschweig und Württemberg, die evangelische Erziehung aller Kinder verlangt wurde¹⁵. Eine evangelische Trauung war danach in den meisten Landeskirchen¹⁶ unerlaubt, sofern der evangelische Teil ein Versprechen katholischer Kindererziehung bezüglich aller Kinder abgegeben hatte; in einigen Landeskirchen wurde die evangelische Trauung auch für den Fall verweigert, daß der katholische Ehepartner gegenüber seiner Kirche ein Versprechen katholischer Kindererziehung abgegeben hatte, so u. a. in den großen Landeskirchen von Württemberg, von Rheinland und Westfalen¹⁷. Am weitesten ging in dieser Frage Württemberg noch in seiner Ordnung der kirchlichen Trauung von 1957, die von den Ehegatten vor der evangelischen Trauung eine schriftliche Übereinkunft bezüglich der evangelischen Kindererziehung vor dem Pfarreramt¹⁸ verlangte. Schriftliche Erklärungen beider Ehegatten bezüglich der evangelischen Kindererziehung vor der evangelischen Trauung wurden auch in den Landeskirchen von Bayern und Mecklenburg gefordert¹⁹. Der evangelische Partner einer katholisch geschlossenen Mischehe mit katholischer Kindererziehung mußte aber nicht nur auf die evangelische Trauung verzichten, was bei vorangegangener katholischer Trauung nicht als gegen ihn gerichtete Sanktion erscheinen mußte, sondern unter dem Gesichtspunkt der Unzulässigkeit von sukzessiven Doppeltrauungen verschiedener christlicher Kirchen gerechtfertigt werden konnte, sondern er unterlag beim Abschluß einer Mischehe unter den Voraussetzungen des can. 1061 C.I.C. weiteren Sanktionen, die im folgenden kurz aufgeführt seien, indem ihm Statusrechte in seiner Kirche entzogen wurden.

- 1.) Seine Statusrechte in der evangelischen Kirche wurden insofern gemindert, als ihm das aktive Wahlrecht und auch die Wählbarkeit zu Kirchenämtern, z. B. dem Presbyteramt, in den meisten

¹⁴ Vgl. Bühler, a. a. O. (11), S. 96.

¹⁵ Die einzelnen Bestimmungen sind aufgeführt bei Bühler, a. a. O. (11), S. 76–78.

¹⁶ Es gab auch Landeskirchen ohne Verbot evangelischer Trauung bei einem Versprechen katholischer Kindererziehung, u. a. Baden und Oldenburg; vgl. Bühler, a. a. O. (11), S. 79.

¹⁷ Hierzu Bühler, a. a. O. (11), S. 79.

¹⁸ § 4 Trauungsordnung vom 27. 6. 1957, abgedruckt bei W. Sucker-J. Lell-K. Nitzschke, Die Mischehe, Göttingen 1959, S. 436. Vgl. hierzu auch May, a. a. O. (13), S. 27.

¹⁹ Vgl. hierzu May, S. 28.

Kirchen entzogen wurde²⁰. Allerdings gab es auch kleine Landeskirchen wie z. B. *Bremen*, die solche Sanktionen nicht verhängten²¹. Der Verlust des Wahlrechts war die wichtigste Maßnahme der *Kirchenzucht*, die die evangelischen Kirchen gegen den den katholischen Forderungen entsprechenden evangelischen Mischehenpartner verhängten.

- 2.) Bei nicht evangelischer Kindererziehung verlor der evangelische Teil auch in einigen Kirchen die Fähigkeit, als Pate bei evangelischen Tauen zu fungieren²².
- 3.) Auch bezüglich der Beerdigung des evangelischen Partners gab es gelegentlich in Landeskirchen diskriminierende Vorschriften²³.
- 4.) Dadie Zulassung zu vielen kirchlichen Ämtern wie die des Organisten und Gemeindegelders den Besitz des Wahlrechts voraussetzte, so bedeutete der Wahlrechtsverlust bei Mischehe mit katholischer Trauung ferner weitgehend den Ausschluß vom kirchlichen Dienst²⁴.
- 5.) Schließlich gab es in einzelnen Landeskirchen sogar Bestimmungen, die den Ausschluß vom Abendmahl für den Fall katholischer Kindererziehung in einer Mischehe androhten, und die auch nach 1945 in Bayern und der Pfalz formell nicht aufgehoben waren²⁵, aber wohl nicht mehr angewandt wurden.

Generell traten die Statusminderungen nur bei Mischehen mit katholischer Trauung und dem Versprechen katholischer Kindererziehung ein. Bezüglich der Pfarrer wurde die Ansicht vertreten, daß bei ihnen schon die Schließung einer Ehe mit einer nicht der Kirche angehörenden Ehefrau eine Pflichtverletzung darstelle²⁶, doch war dieses Problem vor 1960 in keiner Kirche gesetzlich geregelt und scheint damals als Fall kaum vorgekommen zu sein, während gegenwärtig konfessionsverschiedene Eheschließungen evangelischer Pfarrer durchaus erfolgen²⁷.

Die Begründung für die Kirchenzuchtmaßnahmen bei evangelischen Mischehepartnern wurde in den Kirchenordnungen meist nur angedeutet, in der Literatur etwa bei von der Heydt und Bühler näher ausgeführt. Danach sah man in der katholischen Trauung und dem Versprechen katholischer Kindererziehung einen *Treubruch* des evangelischen Ehepartners gegenüber seiner Kirche. Aus Gründen der Wahrhaftigkeit könne die evangelische Kirche über einen solchen Treubruch nicht hinwegsehen; sie werde in ihrer *Würde* beeinträchtigt, wenn sie zu einer solchen KonzeSSION schweigen solle²⁸. Zweck der Kirchenzuchtmaßnahmen sollte folglich primär der Schutz und die Selbstbehauptung der evangelischen

²⁰ Überblick über die Rechtslage 1963 bei Bühler, a. a. O. (11), S. 97 f.; auch May, a. a. O. (13), S. 33–38.

²¹ Vgl. hierzu Bühler, S. 98.

²² Vgl. Bühler, S. 99; auch May, S. 40.

²³ Bühler, S. 99; auch May, S. 43.

²⁴ Vgl. Bühler, S. 94; May, S. 38–40.

²⁵ Hierüber Bühler, S. 100; May, S. 43.

²⁶ So Bühler, S. 94.

²⁷ Vgl. zur gegenwärtigen Situation R. Frieling, Die konfessionsverschiedene Ehe von Amtsträgern, in: DtPfrBl 79 (1979), S. 597–601.

²⁸ So v. d. Heydt, a. a. O. (3), S. 211 f.; Bühler, a. a. O. (11), S. 75 f.

Kirche als kirchlicher Gemeinschaft sein; das evangelische Mischehenrecht war deutlich als *Abwehrrecht* gegenüber einer als konkurrierend empfundenen Glaubensgemeinschaft geprägt²⁹. Daneben wurde allerdings auch von evangelischen Autoren ausgeführt, daß die Trauversagung und die Sanktionen in erster Linie seelsorgerlichen Charakter haben sollten und nicht als Kirchenstrafen im Sinne des katholischen Kirchenrechts zu verstehen seien³⁰; ein solches Verständnis fand aber in der Formulierung der Gesetze, die z. B. bezüglich des Wahlrechtsverlusts von äußeren formalen Tatbeständen wie der katholischen Trauung und der Abgabe eines Versprechens, nicht aber von der Feststellung innerer Abwendung von der evangelischen Kirche im Einzelfall ausgingen, keinen zureichenden Ausdruck. In ihrer formalen Struktur entsprachen die evangelischen Kirchenzuchtmaßnahmen bei Mischehen ziemlich genau einer *poena medicinalis* im Sinne des katholischen Kirchenrechts; man kannte auch die Möglichkeit der *Rekonziliation* bei Reue des evangelischen Kirchenmitglieds und Nachholung der versäumten Pflichten³¹. Zusammenfassend lassen sich gegen das Sanktionensystem des evangelischen Mischehenrechts bis 1970 folgende Einwände vom Standpunkt evangelischen Rechtsdenkens geltend machen:

- 1.) das Abstellen auf generelle äußere Tatbestände mit ausnahmslos vorgesehenen Sanktionen – die allerdings nicht *latae sententiae*, sondern meist nach Beschluß des Kirchenvorstands, bei der Trauversagung des Pfarrers, eintraten³², entsprach nicht dem vorgegebenen Hauptzweck individuell gestalteter Seelsorge mit dem Ziel der Erhaltung der Bindung des evangelischen Kirchenmitglieds;
- 2.) die in den Rechtsnormen vorausgesetzte Forderung an den evangelischen Mischehepartner, für die evangelische Trauung und die evangelische Kindererziehung zu sorgen und sie gewissermaßen zu garantieren, berücksichtigte nicht die Gewissensbindung des anderen Partners an seine Kirche, die selbständige Verantwortung, die auch dieser für die Kindererziehung hatte, und verneinte das Prinzip, daß der evangelische Ehepartner nicht *allein* über die religiöse Kindererziehung entscheiden konnte;
- 3.) die Rechtfertigung der Normen aus dem Gesichtspunkt der Würde der Kirche und ihrer Selbstbehauptung ging von einem Konkurrenzdenken des 19. Jahrhunderts aus, das den ökumenischen Ansätzen unseres Jahrhunderts diametral entgegengesetzt war.

Während der sechziger Jahre kam es zur Änderung des *katholischen* Mischehenrechts durch die „*Instructio de matrimoniis mixtis*“ von 1966³³, die bereits durch die zum Teil weitergehenden Diskussionen des 2. Vatikanischen Konzils vorbereitet worden war. Für die evangelischen Beobachter war es vor allem bedeutsam, daß in dem nicht verabschiedeten Entwurf

²⁹ So auch Bühler, a. a. O. (11), S. 111.

³⁰ In diesem Sinne etwa Lell bei Sucker-Lell-Nitzschke, a. a. O. (18), S. 346 f., Bühler, a. a. O. (11), S. 94 f., v. d. Heydt, a. a. O. (3), S. 212 f.

³¹ Hierzu Bühler, S. 102 f.

³² Hierzu Bühler, S. 101 f.

³³ Abdruck mit Übersetzung bei J. G. Gerhartz, Die rechtliche Ordnung der Mischehen, NKD 28 (1971), S. 86–97.

eines Konzilsvotums über die Ehe eine Rechtsänderung ins Auge gefaßt war, die ein Versprechen des nichtkatholischen Ehepartners bezüglich katholischer Kindererziehung nicht mehr kannte³⁴. Diese Änderungsmöglichkeit führte dazu, daß nun auch auf evangelischer Seite das Mischehenrecht erneut überdacht wurde. Erhebliche Änderungen des evangelischen Rechtszustands wurden von dem Direktor des konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, *Joachim Lell*, 1965 vorgeschlagen³⁵. Er befürwortete, den diskriminierend klingenden Begriff „Mischehe“ durch den der „*konfessionsverschiedenen*“ Ehe zu ersetzen, eine Sprachänderung, die sich inzwischen in der Terminologie des deutschen Protestantismus generell durchgesetzt hat. Er regte an, daß die Pfarrer ein Versprechen evangelischer Kindertaufe und Kindererziehung vor der evangelischen Trauung nur noch abnehmen sollten, wenn es als *Hilfe* und nicht als *Zwang* empfunden wurde. Schließlich sollten mit der katholischen Mischehetrauung nicht mehr Rechtsminderungen in der evangelischen Kirche verbunden sein: „Auch die Frage des aktiven und passiven Wahlrechts darf von der Mischehetrauung nicht abhängig gemacht werden, wenngleich im einzelnen Fall angeraten werden kann, das Amt eines evangelischen Religionslehrers oder Kirchenvorstehers abzugeben.“³⁶

Ähnliche Gedanken wie in dem Beitrag von Lell aus dem Jahre 1965 wurden von einer Kommission der EKD diskutiert, der außer Lell vor allem *Hans Dombois* angehörte und die während der sechziger Jahre auch Gespräche mit Vertretern der Fuldaer Bischofskonferenz führte. Die Ergebnisse der Kommission wurden in „zehn Sätzen über die konfessionsverschiedene Ehe“ zusammengefaßt, die maßgeblich von Dombois entworfen worden waren, von der Kommission gebilligt und 1969 publiziert wurden, also kurz vor dem *Motu proprio* „*Matrimonia mixta*“³⁷. Zu diesen Sätzen nahmen die Landeskirchen Stellung; ihre Publikation erfolgte jedoch nicht als offizielle Verlautbarung des Rats der EKD. Die wesentlichen, zum Teil nur implizit enthaltenen Abweichungen der Sätze von dem bisherigen evangelischen Rechtszustand bestanden in folgendem:

- 1.) die Trauung im anderen Bekenntnis wurde nicht mehr prinzipiell negativ gewertet (Satz 5),
- 2.) die Kindererziehung wurde ausdrücklich als Sache *beider* Eltern bezeichnet – damit entfiel die Möglichkeit, den evangelischen Teil einseitig auf evangelische Kindererziehung zu verpflichten (Satz 7),
- 3.) das Fehlen einer Einigung über die religiöse Erziehung der zukünftigen Kinder wurde nicht mehr als Hindernis für die Eheschließung betrachtet – damit wurde die evangelische Trauung der konfessionsverschiedenen Ehe ohne Berücksichtigung des Problems der Kindererziehung legitim (Satz 4);

³⁴ Vgl. den Text des Votums mit Übersetzung bei *Gerhartz*, a. a. O. (33), S. 85.

³⁵ *J. Lell*, Das römisch-katholische Mischehenrecht in der Diskussion, in: *Erneuerung der Einen Kirche*. Festschrift für Heinrich Bornkamm, Göttingen 1966, S. 273.

³⁶ *Lell*, a. a. O. (35), S. 273.

³⁷ Die „zehn Sätze“ mit Begründung bei *H. Dombois*, Zur Revision der Mischehenpraxis, in: *H. Dombois-H. Urban-W. Lotz*, Mischehe. Problem und Chance, Kassel 1969, S. 9–18.

- 4.) man ging davon aus, daß es nur *eine* christliche Taufe gebe. Evangelische Taufe und Erziehung in der katholischen Konfession sollten sich nicht mehr ausschließen (Satz 7).

Da somit in der Formulierung der zehn Sätze diejenigen Tatbestände nicht mehr negativ gewertet wurden, an die evangelische Landeskirchen bisher Sanktionen geknüpft hatten, war nunmehr bei Übernahme der hier entwickelten Prinzipien der Weg frei, um die bisherigen Sanktionen bei Schließung konfessionsverschiedener Ehen entfallen zu lassen.

In den Kirchengesetzen und Lebensordnungen kann man während dieser Periode der sechziger Jahre ebenfalls gelegentlich Änderungen feststellen, die eine Auflockerung des bisherigen rigorosen Rechtszustandes bedeuteten. So hatte die Lebensordnung der evangelisch-lutherischen Kirche in *Bayern* von 1922 als Voraussetzung für die Gewährung der evangelischen Trauung die *schriftliche* Erklärung beider Teile verlangt, die Kinder evangelisch erziehen zu lassen; die 1966 in Kraft getretene neue Lebensordnung dieser Landeskirche setzte eine *formlose* Einigung zur evangelischen Kindererziehung voraus. Die neue Lebensordnung gab auch im Unterschied zur alten die Möglichkeit, daß ein evangelischer Christ, der seine Kinder katholisch erziehen ließ, Kirchenvorsteher oder Pate werden konnte, sofern der Kirchenvorstand seine Zustimmung erteilte³⁸. In den evangelischen Kirchen des *Rheinlands* und *Westfalens* galt seit 1946 eine Presbyterwahlordnung, die Evangelischen bei katholischer Kindererziehung sowohl das aktive Wahlrecht bei der Presbyterwahl als auch die Fähigkeit zur Bekleidung des Presbyteramts entzog³⁹. Diese Bestimmungen wurden in der rheinischen Kirche schon 1959 durch ein neues Kirchengesetz aufgehoben, das auch die katholisch verheirateten Evangelischen zum Presbyteramt zuließ⁴⁰; in der westfälischen Kirche erfolgte eine ähnliche Änderung später durch die Presbyterwahlordnung vom 27. 10. 1967, die nur noch ein *Ruhen* des Wahlrechts anordnete, wenn den Kindern die *christliche* Erziehung vorenthalten blieb⁴¹, während die frühere Formulierung „*evangelische Erziehung*“ gelautet hatte. In der evangelischen Landeskirche *Württembergs* gab es nach der Wahlordnung von 1953 (§ 3) ein *Ruhen* des Wahlrechts für Kirchenmitglieder, die sich nicht hatten evangelisch trauen lassen⁴²; diese Bestimmung wurde bei einer Neufassung der Wahlordnung 1964 beseitigt⁴³.

Die Beispiele zeigen, daß das zum Teil noch aus der Zeit vor 1945 stammende Mischehenrecht der evangelischen Landeskirchen schon vor 1970 einige Veränderungen im Sinne der Milderung erfuhr; doch kann man hier nicht von einer allgemeinen Tendenz sprechen, da andererseits noch 1966 der Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche der *Pfalz* einen Beschluß faßte, daß bei der Ausschließung vom kirchlichen Wahlrecht die Kirchen-

³⁸ Gegenüberstellung beider Texte bei J. Lell, *Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld*, München-Hamburg 1967, S. 198 f.

³⁹ Text dieser Presbyterwahlordnung auszugsweise bei Sucker-Lell-Nitzschke, a. a. O. (18), S. 415.

⁴⁰ ABl. EKD 1959, S. 235.

⁴¹ ABl. EKD 1968, S. 57.

⁴² ABl. EKD 1953, S. 229.

⁴³ ABl. EKD 1964, S. 279 f.

zuchtbestimmungen von 1885 zu beachten seien⁴⁴. Erst nach Promulgation des *Motu proprio* „*Matrimonia mixta*“ wurde auch auf der evangelischen Seite die Chance zu einer Revision der Bestimmungen des Mischeherechts ergriffen.

II. Das Recht der konfessionsverschiedenen Ehen in den Landeskirchen seit 1970

Das *Motu proprio* „*Matrimonia mixta*“ wurde am 29. 4. 1970 veröffentlicht; sein Inhalt war jedoch bereits seit Übersendung des Texts an die Bischöfe Anfang 1970 in seinen Prinzipien bekannt⁴⁵. Die evangelischen Landeskirchen haben auf das neue katholische Mischehenrecht sehr rasch reagiert, da in einigen Kirchen Rechtsänderungen in Kirchengesetzen schon 1970 verabschiedet wurden. Nach Inkrafttreten des *Motu proprio* am 1. 10. 1970 veröffentlichte der Rat der EKD gemeinsam mit der Katholischen Bischofskonferenz ein Wort zur Mischehenfrage am 18. 1. 1971, in dem folgende Richtlinie für die künftige Behandlung der konfessionsverschiedenen Ehe im evangelischen Kirchenrecht enthalten war: „Alle Regelungen sind aufzuheben, die einen evangelischen Christen benachteiligen, der sich katholisch trauen läßt und einer katholischen Kindererziehung zustimmt⁴⁶. Da die EKD auf diesem Gebiet mangels einer bisherigen einheitlichen Regelung keine Rechtsetzungskompetenz besitzt⁴⁷, konnte der Rat den zitierten Satz nur als *Bitte* an die Gliedkirchen formulieren, durch Reform ihres Rechts der veränderten Situation Rechnung zu tragen. Im Sinne der Grundordnung der EKD handelte es sich dabei offenbar um eine *Anregung* nach Art. 8 GO. Eine Überprüfung der Entwicklung des Rechts der Landeskirchen seit 1970 und eine Umfrage bei den Landeskirchen ergab, daß dieser Anregung des Rats inzwischen im Bereich der EKD bei den heute 17 Landeskirchen fast überall im Sinne der damaligen Bitte entsprochen wurde. Im folgenden sei die Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen der Bundesrepublik kurz dargestellt:

1.) Evangelische Landeskirche in Baden

Diese Kirche hat bezüglich konfessionsverschiedener Ehen besonders stark ökumenische Gesichtspunkte zur Geltung gebracht. Schon am 16. 4. 1970 erging ein Beschluß der Landessynode, der den Oberkirchenrat ermächtigte, Erlaubnisse zu *ökumenischen* Trauungen zu erteilen⁴⁸. Das Problem der Trauung konfessionsverschiedener Ehen wurde in Baden 1974 durch eine Trauordnung (Formular C) geregelt, die zum erstenmal die Möglichkeit eines gleichberechtigten Zusammenwirkens der Geistlichen beider Konfessionen bei der Trauung gab⁴⁹ – hierüber muß später noch im

⁴⁴ ABl. EKD 1965, S. 377.

⁴⁵ Zu den Daten *Gerhartz*, a. a. O. (33), S. 34 f. Im neuen Codex treten an Stelle des *Motu proprio* can. 1124–1129 CIC.

⁴⁶ ABl. EKD 1971, S. 233 f.

⁴⁷ Zur Rechtssetzungsbefugnis der EKD vgl. E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt/M. 1961, S. 725–729.

⁴⁸ Vgl. ABl. EKD 1971, S. 6–7.

⁴⁹ Gemeinsame kirchliche Trauung. Formular C. Ordnung der Trauung für konfessionsverschiedene Ehepaare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Karlsruhe-Durlach 1974.

einzelnen berichtet werden. Evangelische und katholische Kirche in Baden verabschiedeten 1971 auch eine Erklärung über gemeinsame Seelsorge bei konfessionsverschiedenen Ehen, in der sich u. a. beide Kirchen auf gemeinsame Bemühungen verpflichteten, daß konfessionsverschiedene Ehepaare den Anschluß an das Leben ihrer Gemeinden und Kirchen wieder finden könnten; damit wurde von katholischer Seite praktisch can. 1062 C.I.C. für obsolet erklärt⁵⁰. Schließlich beseitigte die badische Kirche 1971 auch Einschränkungen des passiven Wahlrechts für katholisch getraute Evangelische. Nach der Grundordnung der badischen Kirche von 1958 (§ 16) hatten sie nicht Älteste werden können⁵¹; diese Norm wurde durch Gesetz vom 13. 1. 1971 aufgehoben⁵².

2.) Evangelisch-lutherische Kirche in Bayern

Bayern hatte noch 1966 in einer Ordnung des kirchlichen Lebens festgelegt, daß eine evangelische Trauung nur bei *Einigung* über evangelische Kindererziehung möglich sei; desgleichen wurde dem zur katholischen Kindererziehung verpflichteten Evangelischen das Recht zur Übernahme von Ehrenämtern in der Kirche entzogen⁵³; ein im selben Jahr ergangenes Kirchenzuchtgesetz sah vor, daß er für drei Jahre die Befähigung zum Patenamt und das aktive und passive Wahlrecht in der Kirche verlor⁵⁴. Sowohl die Lebensordnung als auch das Kirchenzuchtgesetz wurden bereits am 18. 3. 1970 dahingehend geändert, daß alle Kirchenzuchtmaßnahmen und die Möglichkeit der Trauversagung beseitigt wurden⁵⁵, so daß die bayerische Kirche bereits vor der Empfehlung des Rats der EKD alle Diskriminierungen evangelischer Mischehepartner aufgehoben hatte.

3.) In der evangelisch-lutherischen Landeskirche *Hannovers* war nach einem Gesetz von 1929 die Trauung zu versagen, wenn seitens des evangelischen Teils einer Mischehe das Versprechen abgegeben war, alle Kinder nicht evangelisch zu erziehen; die betroffenen Kirchenmitglieder verloren auch das kirchliche Wahlrecht⁵⁶. Diese Regelungen wurden durch ein neues Trauungsgesetz 1975 beseitigt⁵⁷, so daß auch die zahlenmäßig bedeutsame Kirche von Hannover der Empfehlung des Rats der EKD gefolgt war.

4.) Die evangelische Kirche von *Kurhessen-Waldeck* änderte ihr Trauungsgesetz von 1928, in dem Trauversagung bei der Zusage der Erziehung sämtlicher Kinder in einer nicht-evangelischen Religionsgemeinschaft angeordnet war⁵⁸, durch ein neues Trauungsgesetz von 1970, das diesen Versagungsgrund nicht mehr kannte⁵⁹. Ferner haben die Kirchenleitungen der beiden hessischen evangelischen Kirchen von *Kurhessen-Waldeck* und *Hessen-Nassau* 1977 Vereinbarungen mit den für ihr Gebiet zustän-

⁵⁰ Text im ABl. EKD 1971, S. 243.

⁵¹ Text bei Sucker-Lell-Nitzschke, a. a. O. (18), S. 419.

⁵² ABl. EKD 1971, S. 239.

⁵³ ABl. EKD 1966, S. 423 f.

⁵⁴ ABl. EKD 1966, S. 433 f.

⁵⁵ ABl. EKD 1970, S. 229 f.

⁵⁶ Text des Gesetzes bei Sucker-Lell-Nitzschke, a. a. O. (18), S. 430 f.

⁵⁷ ABl. EKD 1975, S. 225 f.

⁵⁸ Text bei Sucker-Lell-Nitzschke, a. a. O. (18), S. 418.

⁵⁹ ABl. EKD 1971, S. 108 f.

digen katholischen Diözesen über die Amtshandlungen der Taufe, Trauung und Beerdigung getroffen, die Nachteile bei Mischehen ausschließen und dem Geist des Worts der Bischofskonferenz und des Rats der EKD von 1971 entsprechen⁶⁰.

5.) Die *Lippische Landeskirche* kannte in ihrer Lebensordnung von 1954 Trauversagung beim Versprechen eines Eheschließenden – also einschließlich des *katholischen* Ehepartners – seine Kinder nicht evangelisch erziehen zu lassen⁶¹. Diese Bestimmung wurde durch ein Kirchengesetz 1973 beseitigt⁶²; dagegen blieb bezüglich der Taufe die problematische Bestimmung der Lebensordnung (Art. 18 Abs. 3) erhalten, daß eine evangelische Taufe nicht stattfinden solle, wenn der nichtevangelische Elternteil sich gegen eine Taufe und die evangelische Kindererziehung ausspricht (Art. 18). Diese Bestimmung erlaubt es offenbar nicht, daß die Ehegatten evangelische Taufe und katholische Erziehung der Kinder vereinbaren und wird dem gemeinchristlichen Charakter der Taufe nicht gerecht.

6.) Die evangelisch-reformierte Kirche in *Nordwestdeutschland* kannte Trauversagung bei der Zusage der Erziehung sämtlicher Kinder in einer nichtevangelischen Religionsgemeinschaft und als weitere Sanktion Verlust des Wahlrechts und der Wählbarkeit zu Kirchenämtern für solche Kirchenmitglieder aufgrund eines Gesetzes von 1892⁶³. Dieses Gesetz wurde durch ein neues Trauungsgesetz vom 28. 11. 1974 aufgehoben⁶⁴ – seitdem kennt diese kleine ostfriesische Landeskirche keine Trauversagung und Wahlrechtsentziehung bei Mischehen.

7.) In der evangelischen Kirche der *Pfalz* erging bereits am 13. 11. 1970 ein Gesetz der Landessynode, das alle Vorschriften für Kirchenzuchtmaßnahmen gegen Mitglieder der Landeskirche aus Anlaß des Eingehens einer Mischehe aufhob⁶⁵. Damit wurden die vorher sehr rigorosen Mischehen-sanktionen dieser Landeskirche, die bis zur Entziehung des Rechts auf Teilnahme an der öffentlichen Feier des Abendmahls gingen, vollständig beseitigt.

8.) Die evangelische Landeskirche *Württembergs* hatte in ihrer Trauungsordnung von 1957 eine Bestimmung (§ 4), daß die kirchliche Trauung bei der Zusage nichtevangelischer Kindererziehung nicht gewährt werden könne⁶⁶. Diese Bestimmung ist zwar formell bis heute nicht außer Kraft gesetzt, wird aber aufgrund eines Beschlusses des ständigen Ausschusses der Landessynode vom 30. 7. 1970 nicht mehr angewandt⁶⁷. Bezüglich der Taufe gilt in der württembergischen Kirche nach wie vor eine Taufordnung, wonach eine evangelische Taufe nur möglich sein soll, wenn der nichtevangelische Elternteil schriftlich erklärt, evangelische Erziehung

⁶⁰ Vgl. die als Broschüre gedruckten „Vereinbarungen der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen zu Amtshandlungen“.

⁶¹ Text bei *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O. (18), S. 439 f.

⁶² ABl. EKD 1973, S. 988.

⁶³ Text bei *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O. (18), S. 440 f.

⁶⁴ ABl. EKD 1975, S. 143.

⁶⁵ ABl. EKD 1971, S. 112 f.

⁶⁶ Text bei *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O. (18), S. 436.

⁶⁷ Vgl. die amtliche Textausgabe ABl. der Württembergischen Kirche 37, S. 326.

nicht hindern zu wollen⁶⁸. Wahlrechtseinschränkungen waren in der württembergischen Kirche bereits 1964 beseitigt worden.

9.) Die *nordelbische evangelisch-lutherische Kirche*, die als Zusammenschluß der evangelischen Kirchen von Hamburg, Schleswig-Holstein, Eutin und Lübeck am 1. 1. 1977 gebildet wurde, kennt in ihrem Kirchengesetz über die Besetzung der Kirchenvorstände und der Synoden vom 19. 11. 1977 keine Einschränkungen des Wahlrechts im Fall von Mischehen⁶⁹.

Somit ist für die meisten Landeskirchen festzustellen, daß der Rechtszustand insbesondere bezüglich der Statusrechte des evangelischen Ehegatten einer konfessionsverschiedenen Ehe der Anregung des Rats der EKD von 1971 angepaßt wurde. Auch die Trauversagung beim Versprechen nichtevangelischer Kindererziehung ist in den meisten Landeskirchen entfallen. Es gibt allerdings immer noch einige Landeskirchen, die die evangelische Trauung nicht gewähren, sofern einer der Eheschließenden das Versprechen abgegeben hat, seine Kinder in einem anderen als dem evangelischen Glauben zu erziehen, also auch wenn ein solches Versprechen nur von dem katholischen Ehepartner abgegeben wurde. Eine solche Bestimmung gilt im Text gleichlautend in den großen Landeskirchen von *Berlin-Brandenburg*⁷⁰ und *Westfalen*⁷¹, die in der Evangelischen Kirche der Union zusammengeschlossen sind und insofern vielfach gemeinsame, von den anderen Landeskirchen abweichende Rechtstraditionen haben; außerdem gilt der zitierte Rechtssatz auch im Gebiet der ehemaligen evangelisch-lutherischen Landeskirche *Schleswig-Holsteins*⁷², also dem größten Teilgebiet der neuen nordelbischen Kirche, und in der evangelisch-lutherischen Kirche *Braunschweigs*⁷³. Man findet eine entsprechende Bestimmung auch in Art. 54 Abs. 1c der Kirchenordnung der evangelischen Kirche im *Rheinland*⁷⁴. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß die Kirchenleitung der rheinischen Kirche am 5. 11. 1970 unter dem Eindruck von „*Matrimonia mixta*“ den Beschluß gefaßt hat, den entsprechenden Art. 54 Abs. 1c der Kirchenordnung über die Trauversagung beim Versprechen nicht-evangelischer Kindererziehung durch einen Ehepartner bis zu einer Neuregelung durch die Landessynode bzw. bis zu einer Gesamtregelung durch die EKD nicht mehr anzuwenden⁷⁵; unter diesen Umständen ist man überrascht, daß der Art. 54 Abs. 1c der Kirchenordnung auch in ihrer Neufassung vom 20. 1. 1979, die seit 1. 1. 1980 in Kraft ist, formell im Text erhalten blieb⁷⁶. Die Fortgeltung dieser Trauversagungsvorschrift

⁶⁸ § 6 der Taufordnung, ABl. 42, S. 1 f.

⁶⁹ ABl. EKD 1978, S. 47 ff.

⁷⁰ Es gilt Art. 60 der Ordnung des kirchlichen Lebens der EKD, vgl. *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O. (18), S. 411.

⁷¹ Art. 202 Abs. 2 c Kirchenordnung von 1953; Ordnung der Trauung Z. 6 c; vgl. *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O., S. 413 f.

⁷² Lebensordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Schleswig-Holstein VII/6 – abgedruckt bei *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O., S. 433.

⁷³ Kirchengesetz vom 17. 5. 1957 Z. 6 b, bei *Sucker-Lell-Nitzschke*, a. a. O., S. 435. Entsprechend auch Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD, Ausgabe Braunschweig, VII 6 b.

⁷⁴ Art. 54 Abs. 1 c Kirchenordnung von 1952, neugefaßt am 20. 1. 1979, vgl. ABl. EKD 1979, S. 265 f.

⁷⁵ Text des Beschlusses in ABl. EKD 1971, S. 41.

⁷⁶ Vgl. ABl. EKD 179, S. 272.

ten in einem erheblichen Teil der evangelischen Kirchen ist besonders bedenklich angesichts der heutigen Rechtslage des katholischen Mischeherechts, die es dem katholischen Partner seit „*Matrimonia mixta*“ ermöglicht, eine Dispens von der Formpflicht zu erlangen und damit auch nach katholischem Kirchenrecht gültig eine Ehe mit evangelischer Trauung zu schließen. Da er aber die Dispens vom Ehehindernis und der Formpflicht nach „*Matrimonia mixta*“ Ziff. 4, bzw. in can. 1125, Ziff. 1 neuer CIC, nur erlangen kann, wenn er ein Versprechen der *Bemühung* um katholische Kindererziehung abgibt, bedeutet die Aufrechterhaltung des alten Trauversagungsgrunds in einigen Landeskirchen, daß den Ehepartnern der Weg zu einer evangelischen Trauung versperrt wird, sofern der katholische Teil seiner Kirche treu bleiben möchte – ein Ausweg wäre nur eine enge Auslegung des Begriffs „Versprechen der Kindererziehung“ in den Normen evangelischen Kirchenrechts, wonach das Versprechen der *Bemühung* nicht darunter zu subsumieren wäre. Willigt der katholische Teil in eine evangelische Trauung ohne Dispens, so lebt er nach kanonischem Recht in ungültiger Ehe und ist von den Sakramenten ausgeschlossen (can. 855 CIC)⁷⁷. Stimmt der evangelische Teil der katholischen Trauung nicht zu, während der katholische Partner eine für ihn gültige Ehe abschließen möchte, so bleibt nur die Möglichkeit der Einigung über eine rein zivile Eheschließung, d. h. die Normen des evangelischen Kirchenrechts führen dazu, daß überhaupt keine kirchliche Trauung solcher Mischehen stattfinden kann. Es wäre daher dringend erforderlich, daß die genannten Landeskirchen diese ökumenisch nicht mehr vertretbaren Vorschriften beseitigen.

III. Mischehen von Pfarrern

Nachdem Kirchenzuchtmaßnahmen bei Mischehen im heutigen evangelischen Kirchenrecht generell abgeschafft wurden und auch das Problem der Versagung der Trauung nur noch in einigen Landeskirchen existiert, ist als aktuelle Frage des evangelischen Mischehenrechts insbesondere die Mischehe von Pfarrern übriggeblieben. Kann es die evangelische Kirche tolerieren, wenn ein Pfarrer eine Katholikin heiratet und eventuell sogar seine Kinder katholisch erziehen läßt? Wie ist zu verfahren, wenn bereits der Pfarranwärter in konfessionsverschiedener Ehe lebt und nunmehr eine kirchliche Anstellung begehrt? Das Problem ist heute in Deutschland nicht rein theoretisch, da insgesamt etwa 30 Pfarrer und Vikare in konfessionsverschiedener Ehe leben⁷⁸. Der traditionelle Grundsatz verlangte die evangelische Konfessionszugehörigkeit des Ehepartners eines Pfarrers ausnahmslos – so in der Bestimmung des Pfarrerdienstgesetzes der Evangelischen Kirche der Union von 1960: „Die Pfarrfrau muß der evangelischen Kirche angehören.“ (§ 35 Abs. 1 Satz 2)⁷⁹. Diese Muß-Vorschrift wurde allerdings 1972 dahingehend geändert, daß

⁷⁷ Vgl. U. Mosiek, Kirchliches Eherecht, Freiburg ³1978, S. 136. Im neuen CIC can. 915.

⁷⁸ Vgl. Frieling, a. a. O. (27), S. 597.

⁷⁹ ABl. EKD 1961, S. 55 f.

den Gliedkirchen der EKD (Berlin-Brandenburg, Rheinland und Westfalen) die Möglichkeit gegeben wurde, durch eigene Rechtssetzung Befreiungsmöglichkeiten zu schaffen⁸⁰. Solche Befreiungsmöglichkeiten wurden bisher in Berlin-Brandenburg und Westfalen nicht geschaffen⁸¹, so daß hier die Mischehe eines Pfarrers nach wie vor generell unerlaubt ist. In den meisten Landeskirchen wird die einheitliche Konfessionszugehörigkeit in der Ehe des Pfarrers zwar festgehalten, doch wurden Befreiungsmöglichkeiten durch Entscheidung der Kirchenleitung vorgesehen, nämlich in Württemberg⁸², Baden⁸³, Rheinland⁸⁴, Kurhessen-Waldeck⁸⁵, Bayern⁸⁶, Pfalz⁸⁷, Braunschweig⁸⁸.

Einige kleinere Landeskirchen haben bisher keine Normen zur Frage der konfessionsverschiedenen Ehe eines Pfarrers, hauptsächlich wohl deshalb, weil bei ihnen dieser Fall nicht auftrat oder informell geregelt werden konnte⁸⁹. Am liberalsten in dieser Frage ist die nordelbische Kirche, die in der Mischehe eines Pfarrers prinzipiell keinen Grund sieht, ihn vom kirchlichen Dienst auszuschließen⁹⁰.

Die restriktiven Bestimmungen der Pfarrergesetze betreffen nur Anstellung und Dienstverhältnis, nicht aber die Ordination. Eine Verweigerung der Ordination wegen anderer Konfession des Ehegatten des Ordinanden ist im positiven evangelischen Kirchenrecht nirgendwo vorgesehen und wäre nach evangelischem Ordinationsverständnis theologisch nicht zu begründen, wie in einem Gutachten des konfessionskundlichen Instituts in Bensheim von *Frieling* zutreffend hervorgehoben wird⁹¹. Geht man davon aus, daß die überlieferte Rolle der „Pfarrfrau“ beim heutigen Verständnis von der Gleichberechtigung der Geschlechter nicht mehr unverändert aufrechterhalten werden kann, so wird es fragwürdig, in der konfessionsverschiedenen Ehe regelmäßig ein Hindernis für den Pfarrdienst zu sehen. Die Kirchenkonferenz der EKD, die aus Vertretern der Kirchenleitungen der Gliedkirchen besteht, hat am 19. 3. 1981 einen Beschluß zur Ehe des Pfarrers und der Pfarrerinnen gefaßt⁹², der wesentliche

⁸⁰ ABl. EKD 172, S. 347 f.

⁸¹ Briefliche Auskunft des Konsistoriums der Kirche von Berlin-Brandenburg vom 4. 8. 1981; außerdem *Frieling*, a. a. O. (27), S. 598.

⁸² Pfarrergesetz vom 3. 6. 1977, § 19 Abs. 1 (ABl. EKD 1978, S. 64). Bei einer Heirat ohne Dispens kann nach § 57 Abs. 1 Z. 4 Versetzung in den Wartestand erfolgen.

⁸³ Pfarrerdienstgesetz vom 1. 6. 1978, § 36 (ABl. EKD 1978, S. 377). Das frühere Gesetz von 1962 kannte noch keine Befreiungsmöglichkeit.

⁸⁴ Vgl. *Frieling*, a. a. O. (32), S. 598.

⁸⁵ Pfarrerdienstgesetz vom 25. 3. 1973, § 38 (ABl. EKD 1973, S. 827 f.).

⁸⁶ Vgl. *Frieling*, S. 598. Beschluß des Landeskirchenrats 1975.

⁸⁷ Vgl. *Frieling*, S. 598: Beschluß des Landeskirchenrats 1975. Außerdem Pfarrerdienstgesetz vom 5. 6. 1970, § 35 Abs. 2 (ABl. EKD 1970, S. 564): Die Ehefrau soll einem evangelischen Bekenntnis angehören.

⁸⁸ Kirchengesetz vom 22. 10. 1977, das § 11 a in das Pfarrergesetz der VELKD einfügte (ABl. EKD 1978, S. 25). Bei Eheschließung ohne Befreiung Versetzung in den Wartestand. Unrichtig *Frieling*, S. 599, daß es in der braunschweigischen Kirche keine Bestimmungen gebe.

⁸⁹ Überblick bei *Frieling*, S. 599.

⁹⁰ Briefliche Auskunft des Nordelbischen Kirchenamts vom 10. 8. 1981; außerdem *Frieling*, S. 599.

⁹¹ Vgl. *Frieling*, S. 599 f.

⁹² Abgedruckt u. a. im Beiblatt Nr. 3 zum Bd. 49 des Amtsblatts der Württembergischen Kirche.

Gesichtspunkte enthält, die für das künftige Recht der Gliedkirchen maßgebend werden könnten. Ich möchte die wichtigsten Formulierungen des Beschlusses zusammenfassen:

- 1.) Die Kirchenkonferenz wünscht ein aufeinander abgestimmtes Handeln der Gliedkirchen in dieser Frage (Ziff. 6.0).
- 2.) Sie sieht „erhebliche Probleme“ bei einer Eheschließung mit einem Partner, der Glied einer nichtreformatorischen Kirche ist (Ziff. 6.3).
- 3.) Sie hält eine Tätigkeit des Pfarrers oder der Pfarrerin im Dienst der evangelischen Kirche für möglich, wenn
 - a) der Pfarrer darauf verzichtet, auf allen Stellen und Arbeitsfeldern der Kirche eingesetzt zu werden,
 - b) evangelische Trauung und Kindererziehung selbstverständlich praktiziert werden,
 - c) der nichtevangelische Partner den Dienst in der evangelischen Kirche ohne Einschränkung bejaht und fördert (Ziff. 6.4).

Das bedeutet, daß das evangelische Kirchenrecht zumindest auf dem Weg ist, auch die konfessionsverschiedene Ehe des evangelischen Pfarrers zu akzeptieren. Verbotsvorschriften gibt es im übrigen nur bei der konfessionsverschiedenen Ehe des Pfarrers, nicht für sonstige kirchliche Mitarbeiter, z. B. nicht bei Religionslehrern und Katecheten⁹³.

IV. Ökumenische Trauungsformulare

Bei dem Überblick über die neuere Entwicklung des Mischehenrechts sollte zum Schluß aber nicht vergessen werden, daß zu den positivsten neueren Veränderungen die Ausarbeitung ökumenischer Trauungsformulare gehört, die nicht mehr primär vom evangelischen oder katholischen Trauungsritus bestimmt sind. Nach Inkrafttreten von „Matrimonia mixta“ wurden 1971 zwei Trauungsformulare für konfessionsverschiedene Paare von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD verabschiedet, die Trauungen unter Beteiligung von Geistlichen beider Konfessionen vorsahen⁹⁴. Das erste Formular entsprach jedoch im wesentlichen der evangelischen Trauliturgie; neu war die Beteiligung des katholischen Pfarrers; das zweite Formular folgte dem katholischen Trauungsritus. Für eine Trauung nach dem evangelischen Formular war daher auch weiterhin Dispens des katholischen Partners von der Formpflicht erforderlich, da die Rolle des katholischen Pfarrers bei dieser Liturgie auf Schriftlesungen und Gebete beschränkt war. Über diese Formulare, die jeweils noch von der bisherigen Tradition einer Konfession geprägt sind, gehen neuartige Trau-

⁹³ Vgl. *Frieling*, a. a. O., S. 597.

⁹⁴ Gemeinsame kirchliche Trauung, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Regensburg/Kassel 1971. Auf diese Trauungsformulare wird auch in dem 1981 publizierten Text „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche, verwiesen. In diesen Empfehlungen heißt es (S. 18): „Wenn die Brautleute wünschen, daß Pfarrer beider Konfessionen bei der Trauung mitwirken, soll nach Möglichkeit diesem Wunsch entsprochen werden.“

formulare für *ökumenische* Trauungen hinaus. Es handelt sich um die 1973 veröffentlichten Formulare für ökumenische Trauungen in der deutschen Schweiz⁹⁵, die von einer evangelisch-katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-*seelsorge* ausgearbeitet waren; ferner um das von einer gemeinsamen Kommission der Erzdiözese Freiburg i. Br. und der badischen Landeskirche entworfene Formular C, das 1974 veröffentlicht wurde⁹⁶. Die Schweizer und badischen Formulare geben die Möglichkeit, daß erstens die Pfarrer beider Kirchen gleichberechtigt an der Trauung mitwirken, daß zweitens die Konsenserfragung durch den katholischen Geistlichen erfolgt, so daß keine Dispens von der Formpflicht für den katholischen Partner eingeholt werden muß, und daß schließlich drittens der evangelische Pfarrer durch Beteiligung an Wortverkündigung, Fürbitte und Segen die wesentlichen Elemente einer evangelischen Trauung in die Zeremonie einbringen kann. Für derartige Trauungen können auch all jene Rechtsvorschriften nicht mehr gelten, die jeweils an die herkömmlichen Begriffe evangelischer und katholischer Trauung anknüpfen. Für die Brautleute entsteht nicht das Problem, daß einer von ihnen hinsichtlich der Gestaltung der Trauungszeremonie sich einer ihm fremden Ritustradition anpassen muß; die ökumenische Trauung ist daher sinnvoll für den in seiner Konfession fest verwurzelten Christen⁹⁷. Die regionale Beschränkung der Möglichkeit ökumenischer Trauungen auf Baden und die deutsche Schweiz ist kirchenrechtlich nicht zu rechtfertigen. Die positive Möglichkeit der konfessionsverschiedenen Ehe, in der ehelichen Lebensgemeinschaft ökumenische Gemeinsamkeit zu praktizieren, kann von Anfang an von den Ehepartnern ergriffen werden, wenn sie durch eine ökumenische Trauung schon zu Beginn die Gewißheit erhalten, daß alle christlichen Glaubensgemeinschaften trotz unterschiedlicher dogmatischer Ausdeutung darin übereinstimmen, in der Ehe *το μυστήριον τοῦτο* *μεγαλ* (Epheser 5.32) zu sehen.

⁹⁵ Ökumenische Trauung, hrsg. von der Evangelisch-lutherischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der Deutschen Schweiz, Zürich 1973.

⁹⁶ Textausgabe des Formulars vgl. oben Anm. 49.

⁹⁷ Eine theologische Würdigung der unterschiedlichen Formulare bei H.-Ch. Schmidt-Lauber, Gemeinsame kirchliche Trauung. Versuch einer Bilanz nach einem Jahrzehnt, in: ZEvTh 39 (1979), S. 160–180.

