

Autonomie in den Ostkirchen

KANON XXI

Kovar

KANON

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

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

KANON XXI

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN
CHURCHES

Annuaire de la société du droit des églises orientales

AUTONOMY IN THE EASTERN CHURCHES

Edition Roman Kovar · Hennef 2010

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

© by Roman Kovar Verlag 53773 Hennef

Umschlaggestaltung: Wolfgang Wieshaider

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Gartenstr. 6, 53773 Hennef

Druckvorlage: Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Druck: GEMI, Prag, Tschechische Republik

1. Auflage 2010. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN-978-3-86577-131-5

KANON XXI

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

AUTONOMIE IN DEN OSTKIRCHEN

Edition Roman Kovar · Hennef 2010

Empty Page

Inhalt

<i>Eva Maria Synek, Wien</i> Der XIX. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen.....	IX
<i>Cardinale Walter Kasper, Roma</i> La relazione tra comunione ecclesiale e Chiese particolari: communio, diversità, sinodalità	1
<i>Richard Potz, Wien</i> Gedanken zur Begriffsgeschichte von Autonomie	12
<i>Constantinos G. Pitsakis, Komotini</i> Autocephalie et autonomie: A propos du développement historique de deux catégories principales dans la structure actuelle de l'Église orthodoxe	21
<i>Luis Okulik, Trieste</i> L'evoluzione terminologica nel diritto canonico orientale della Chiesa cattolica: da „ritus“ a „Ecclesia sui iuris“	43
<i>Daphne Penna, Groningen</i> Legal Autonomy of Latin Christians in the Byzantine Empire.....	70
<i>Thomas Mark Németh, Würzburg</i> Autonome orthodoxe Gemeinden in Cisleithanien.....	82
<i>Anna Ulyanova, Moscow</i> Legal Autonomy for the Slavic Churches within the Patriarchate of Constantinople in the Middle Ages	103
<i>Dilyan Nikoltchev, Sofia & Hristo P. Berov, Berlin-Potsdam</i> Formal, informal and fictional Autocephaly of the Bulgarian Orthodox Church	123
<i>Alexej Klutschewsky, Wien</i> Exarchate in der Russischen Kirche	136
<i>Charalambos K. Papastathis, Thessaloniki</i> Autonomous, Semi-autonomous Churches and Exarchates within the Patriarchate of Constantinople.....	154
<i>Vladislav Tsy-pin, Moskau</i> Autonome und selbstverwaltete Kirchen im Moskauer Patriarchat.....	161

<i>Monica-Elena Herghelegiu, Tübingen</i> The Statute of Organization of the (autonomous) Metropolitan Church of Bessarabia	169
<i>Archbishop Mesrob K. Krikorian, Vienna</i> Autonomy within the Armenian Apostolic Church	192
<i>Mychajlo Dymyd, Lviv</i> Dalla dipendenza all'autonomia: esperienza della Chiesa greco-cattolica ucraina nella seconda metà del XX secolo	200
<i>Alexej Klutschewsky, Wien</i> Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland und die Entstehung einer konservativen „alternativen Orthodoxie“ auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR nach der gesellschaftspolitischen Wende	213
<i>Grigorios D. Papathomas, Paris-Tallinn</i> Du <i>culturalisme ecclésiologique</i> du 2 ^e millénaire, vers une autre aberration ecclésio-canonique: l' <i>universalisme ecclésiastique</i>	236
<i>Radu Carp, Bucarest</i> The autonomy of religious denominations in Romania: canonical issues, constitutional and legal framework, and the application of principles in some recent cases	257
<i>Péter Szabó, Budapest</i> L'Abbazia "nullius diocesis" ed il monastero "stauropégiaco". Comparazione storico-giuridica	267
<i>† Kyrillos Katerelos, Athen</i> Heutige Formen monastischer Autonomie	287
<i>Pablo Gefaell, Rome</i> Juridical discipline of personal prelatures in Latin Canon Law	305

DER XIX. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva M. S y n e k, Wien

Dank des Engagements von Luis Okulik konnte trotz der durch die Wirtschaftskrise schwierigen Bedingungen im September 2009 der XIX. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen geplanter Weise in Kooperation mit der Fondazione Studium Generale *Marcianum* in Venedig stattfinden, jener Stadt, die wie kaum eine andere von ihrer Geschichte her für den Dialog von Wissenschaftlern österlicher und westlicher Provenienz prädestiniert erscheint. Neben Luis Okulik sei hier insbesondere auch Brian Ferme für seine Unterstützung gedankt.

Das bereits bei der Generalversammlung in Cluj vereinbarte Rahmenthema – *Formen der Autonomie in den Ostkirchen* – führte den verfassungsrechtlichen Schwerpunkt mehrerer Tagungen unserer Gesellschaft fort. So konnte die Diskussion sowohl an die Thematik unseres vorletzten italienischen Kongresses in Urbino (2005)¹, als auch unmittelbar an das Rahmenthema von Regensburg (1978) *Die Kirche und die Kirchen – Autonomie und Autokephalie*² anknüpfen. Besonders gefreut hat uns, dass Kardinal Walter Kasper als „keynote-speaker“ für die ekklesiologische Einleitung gewonnen werden konnte, aber auch die gute Mischung von altbekannten Gesichtern und wissenschaftlichem Nachwuchs sowohl unter den Teilnehmern als auch den Referenten und Referentinnen.

Ihre in diesem Band publizierten Beiträge ergänzen eine Reihe wichtiger, bislang auf unseren Kongressen noch nicht oder zu wenig thematisierte, begriffsgeschichtliche Aspekte, bieten rechtshistorische Regionalanalysen und geben einen guten Überblick zum aktuellen Verfassungsrecht vor allem der Patriarchate von Konstantinopel und Moskau. Ein eigener Themenblock ist Formen monastischer Autonomie gewidmet. Dieses Buch kann zwar leider weder die im Anschluss an die Referate geführten spannenden Diskussionen wiedergeben noch die gute Atmosphäre des Maria Assunta Hauses am Lido und schon gar nicht das unvergleichliche Flair von San Marco und Torcello einfangen: Erfreulicher Weise ist es aber mit einer Ausnahme – dem für die Drucklegung leider nicht rechtzeitig fertig gewordenen Beitrag von Paraskevas Konortas über die christlichen Millets im Osmanischen Reich – möglich, in diesem Kanonband alle Kongressreferate zu dokumentieren.

Ergänzend zum Referat von Vladislav Tsy-pin über autonome und selbstverwaltete Kirchen im Rahmen des Moskauer Patriarchats wurde uns von

¹ Vgl. Kanon 19 (2006).

² Vgl. Kanon 4 (1980) und 5 (1981).

X

Alexej Klutschwesky dankenswerter Weise ein Beitrag betreffend die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland und die nicht zuletzt in Hinblick auf die Strassburger Judikatur sehr aktuelle Frage der Entstehung einer „alternativen Orthodoxie“ auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR nach der gesellschaftspolitischen Wende zur Verfügung gestellt. Weiters hat Grigorios Papathomas darum gebeten, sein in Cluj gehaltenes ekklesiologisches Referat in diesem Band abzudrucken – ein Wunsch, dem wir gerne nachkommen.

Für das Lektorat der englischen Manuskripte danken wir sehr herzlich Becket Soule, für die Durchsicht der ausnahmsweise aufgenommenen italienischen Beiträge Leopoldine Kunz.

LA RELAZIONE TRA COMUNIONE ECCLESIALE E CHIESE PARTICOLARI: COMMUNIO, DIVERSITÀ, SINODALITÀ

Cardinale Walter Kasper, Roma

1. Il problema: unità e diversità

Il tema dell'unità e della diversità nella Chiesa è un tema interessante, direi affascinante. Sin da Parmenide, Platone e Aristotele unità e diversità sono una questione di fondo della filosofia¹. La Bibbia conferisce una dimensione qualitativamente nuova a questo tema, con l'affermazione dell'unico Dio, dell'unica umanità, dell'unico Signore e Redentore Gesù Cristo, dell'unica Chiesa e dell'unico battesimo "Un solo corpo, un solo spirito, ... un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti". (Ef 4, 4-6). Tuttavia unità non significa uniformità. Erik Peterson ha mostrato che proprio il dogma del primo Concilio ecumenico di Nicea (325), secondo il quale Gesù Cristo è consustanziale con il Padre (ὁμοουσιος), è la fine di una ideologia politica unitaria, poiché sostiene che il Dio unico è uno in tre Persone². A ciò possiamo aggiungere che l'unica umanità si compone di popoli diversi, con diverse lingue e culture, e l'unica Chiesa del Corpo di Cristo comprende molte membra e diversi carismi (cfr. 1 Cor 12).

Nel Nuovo Testamento, il termine Chiesa (ἐκκλησία) viene utilizzato sia al singolare (Mt 16, 18; 1 Cor 10, 32; 12, 2; Ef 1, 22; 5, 23; Col 1, 18, ecc.) che al plurale nel senso di Chiese locali (Atti 16, 5; Rom 16, 4.16; 1 Cor 11, 16. 15, 9; 2 Cor 8, 1.18.23 s; 11, 8.28; Gal 1, 2.22). Secondo il Nuovo Testamento, l'unica Chiesa è presente nelle diverse Chiese locali. Paolo parla di ἐκκλησία του θεου τη ουση εν Κορινθω (1 Cor 1, 2; cfr. 2 Cor 1, 1; Ignazio di Antiochia, Ad Eph., praescr.). La Chiesa particolare locale, dunque, non è semplicemente una parte della Chiesa, ma è *la* Chiesa presente in quel luogo. La Chiesa di Cristo, come ha affermato il Concilio Vaticano II, è veramente presente nelle legittime comunità locali di fedeli (LG 26). La Chiesa, una e indivisa, si compone delle molte Chiese particolari (LG 23).

Purtroppo, però, fin dagli inizi della storia della Chiesa, come dimostrano gli Atti degli Apostoli e le lettere paoline, ci sono state divisioni (αἰρεσεις), che hanno portato alla rottura della comunione ecclesiale tra le singole Chiese. Ecco che il tema dell'unità e della diversità diventa il nocciolo dell'ecumenismo. L'ecumenismo, infatti, aspira alla ricomposizione dell'unica Chiesa nella diversità delle molteplici Chiese. Come ha formulato l'allora Professore Joseph Ratzinger:

¹ Sul tema fondamentale, filosofico e teologico, dell'unità e della molteplicità: P. HADOT – K. FLASCH – E. HEINTEL, Art. Das Eine, Einheit, in: HWPh II (1972) 361-384.

² E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935.

“si diventa un’unica Chiesa, ma le tante Chiese rimangono”. Papa Giovanni Paolo II ha parlato di un’unità che “non è assorbimento neppure fusione” (cfr. Enciclica *Slavorum Apostoli*, 27).

Il tema dell’unità e della diversità è centrale soprattutto nel dialogo con le Chiese orientali, cioè con le Chiese ortodosse orientali e le Chiese ortodosse di tradizione bizantina antiochena e di tradizione slava, come pure, in modo diverso, nel dialogo con le Chiese cattoliche orientali. Tutte queste sono Chiese nel pieno senso della parola, anche se, come nel caso delle Chiese ortodosse e delle Chiese ortodosse orientali, la loro comunione con la Chiesa romano-cattolica non è piena; tuttavia essa lo è quasi, come ha osservato Papa Paolo VI e ribadito Papa Benedetto XVI. Noi le consideriamo come Chiese sorelle della Chiesa cattolica a livello regionale.

La diversità tra Chiesa d’oriente e Chiesa d’occidente non può essere riassunta in una breve formula. Nel caso delle Chiese ortodosse, è addirittura impossibile fissare la divisione ad una data precisa. Come sappiamo, lo scisma del 1054 è una data più simbolica che effettiva: essa s’iscrive all’interno di un lungo processo di allontanamento reciproco, che era già iniziato e che sarebbe continuato in seguito³. In quel momento, le discussioni vertevano su molte problematiche, ma non direttamente sul primato di Roma. Anche la questione del Filioque, a cui viene attribuito il peso determinante da alcuni orientali, non è menzionata nelle fonti dell’XI secolo. Piuttosto erano in gioco aspetti disciplinari, come la questione degli azzimi, ovvero del pane non lievitato nell’Eucaristia – tema che oggi non sarebbe sicuramente più fonte di divisione. È pur vero, comunque, che alla base di tali problematiche disciplinari vi era il rapporto tra unità e diversità nella Chiesa.

In realtà, il processo di allontanamento reciproco era iniziato molto tempo prima. Già a livello linguistico non ci si capiva più e, dal punto di vista culturale e politico, si viveva in mondi diversi. Anche gli sviluppi in campo ecclesiologico avevano preso direzioni differenti. Certamente, Roma continuava ad essere riconosciuta anche in oriente come prima sedes in grado di arbitrare dispute e svolgere un ruolo determinante nelle decisioni relative a questioni di fede. Ma un primato universale, nel modo in cui Roma lo aveva inteso già nei primi tempi, non era concepibile in oriente. Detto questo, nessuno viveva tale differenza come una causa di divisione all’interno della Chiesa. Nella loro coesistenza, oriente ed occidente avevano trovato un *modus vivendi* che – è vero – condusse spesso a tensioni e alla rottura della comunione ecclesiale, ma che permise di rimanere uniti in una comunione sacramentale, seppur discontinua, fino al XVIII secolo. Ancora nel medioevo il mondo cristiano si riconosceva come cristianità unica ed indivisa in oriente ed in occidente.

Unità e diversità sono realtà vissute sin dall’inizio. Il Concilio Vaticano II ha giustamente notato che l’eredità tramandata dagli apostoli è stata accettata in forme e modi diversi fin dai primordi stessi della Chiesa, ed è stata variamente

³ Y. CONGAR, *Neuf cents après. Notes sur le “schisme oriental”*, Chevetogne 1954; H. CHADWICK, *East and West. The Making of a Rift in the Church*, Oxford 2003.

sviluppata anche per diversità di mentalità e di condizioni di vita in oriente ed in occidente (UR 14).

Ma è solo all'inizio del XX secolo che queste differenze diventano una problematica fondamentale. Sulla scia del rinnovamento patristico all'interno della teologia ortodossa, animato da Georgij Florovskij e parallelo al *renouveau patristique* in occidente (Henri de Lubac, Jean Daniélou ecc.), Nikolaj Afanassiev formulò la tesi di due concetti diversi di Chiesa: quello orientale, che parte dalla Chiesa locale, e quello occidentale, che parte dalla Chiesa universale. Egli faceva risalire l'origine di tale distinzione a Cipriano di Cartagine⁴. Cipriano – come è noto – parla dell'unico ed indiviso episcopato. A questo, Afanassiev contrappose l'ecclesiologia eucaristica dell'oriente, che parte dall'Eucaristia celebrata nella Chiesa locale. La distinzione fatta da Afanassiev ed in seguito accolta da altri autori ortodossi sembra essere corretta a prima vista. La Chiesa latina d'occidente, già nel medioevo, era incentrata sul primato di Roma molto più della Chiesa d'oriente, con la sua struttura federale. Dopo il Concilio di Trento, come reazione agli attacchi della Riforma, l'unità con Roma divenne il punto di riferimento per definire, da parte del cattolicesimo, la propria identità come pure il rifiuto dell'identità delle altre Chiese e comunità ecclesiali. La domanda che ci dobbiamo porre adesso è la seguente: c'è spazio – ovvero fino a che punto c'è spazio – per questa struttura ecclesiale orientale all'interno dell'ecclesiologia cattolica?

II. I fondamenti dogmatici

La questione appena accennata mi porta a trattare il tema dell'unità e della diversità da un punto di vista dogmatico. Nel contesto odierno, fornirò solo pochi spunti, toccando brevemente aspetti che sono ormai ben noti agli specialisti⁵. Inizierò con alcune osservazioni sul Concilio Vaticano I. Questo Concilio era stato convocato per condannare le eresie moderne, ovvero le conseguenze del conciliarismo medievale, del gallicanesimo e dell'episcopalismo. All'epoca, predominanti erano le idee della restaurazione francese, come testimonia l'opera di Joseph de Maistre "Du Pape" (Lione, 1819), che ebbe molta influenza. De Maistre vedeva nel papato e nella sua infallibilità l'unico baluardo rimasto ancora in piedi contro il caos scoppiato con la rivoluzione francese.

Paragonata a quest'opera, la Costituzione dogmatica "Pastor aeternus de Ecclesia Christi" pare alquanto moderata. E ciò traspare anche dal Proemio. Qui, parlando di unità della Chiesa nella fede e nella carità, viene menzionata la frase che sarà in seguito ripresa nel contesto ecumenico, "ut omnes unum sint". Inoltre il testo si riferisce alle parole di Cipriano sull'episcopato "unus et indivisus" e descrive il primato di Pietro come "unitatis principium ac visibile fundamentum, che il Concilio vuole presentare "secundum antiquam ac constantem universalis

⁴ N. AFANASSIEV, *The Church which Presides in Love*, in: J. MEYENDORFF, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London 1963, 57-110.

⁵ W. KASPER, *Petrusdienst und Petrusamt*, in: *Die Kirche und ihre Ämter*, Freiburg i. Br. 2009, 614-632.

Ecclesiae fidem" (DS 3050-52). Con tale espressione, il Concilio ci fornisce un importante principio ermeneutico per interpretare il suo stesso intento. La sua dottrina sul primato si basa sulla fede della Chiesa universale consolidata nei secoli e come tale deve essere interpretata. Della "*universalis Ecclesiae fides*" fa parte anche la testimonianza dei Padri della Chiesa orientale⁶.

Se usiamo questo principio ermeneutico per leggere le inequivocabili affermazioni dogmatiche del Concilio sul primato giurisdizionale e sull'infallibilità del Papa, emergono difficoltà d'interpretazione del testo non facilmente risolvibili. Mi limiterò qui a due aspetti.

1) L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, a causa della sua interruzione anticipata, è rimasta in parte troncata. Se prendiamo in esame le discussioni sui capitoli inizialmente previsti ma poi non approvati, scopriamo che i temi più importanti del Concilio Vaticano II erano già presenti nel Concilio Vaticano I. Qui viene ribadita la potestà ordinaria e immediata dei vescovi; l'indipendenza relativa dell'episcopato non è dunque assorbita dal primato (DS 3061). I vescovi tedeschi sottolinearono chiaramente questo principio contro il dispaccio circolare dell'allora cancelliere tedesco von Bismarck (DS 3112-16), ricevendo l'espresso elogio di Papa Pio IX. Anche il Concilio Vaticano I manteneva quindi la "tensione" tra Chiesa universale e Chiesa particolare (DS 3117).

2) Se seguiamo l'interpretazione di Hermann Joseph Pottmeyer, possiamo fare un altro passo avanti. Pottmeyer notò che il Concilio Vaticano I è, in un certo senso, una legislazione d'emergenza nel caso in cui il Papa viene isolato dalla Chiesa e si trova nell'impossibilità di comunicare liberamente con i vescovi di tutto il mondo. Fu solo l'interpretazione e l'applicazione ultramontana postconciliare del Concilio a trasformare in caso normale ciò che era stato concepito come un caso d'emergenza. Questo significa che, secondo l'interpretazione di Pottmeyer, il CIC/1917 ha tratto dal Concilio solo una delle conseguenze possibili ma non l'unica conseguenza possibile⁷.

Passando ora dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II, dobbiamo osservare che quest'ultimo poteva senza dubbio avvalersi di una conoscenza molto più approfondita della tradizione orientale. Ciò gli ha permesso di iscrivere le problematiche ancora irrisolte in un nuovo, più ampio orizzonte. Mi limiterò qui a citare solo i temi più importanti. La questione fondamentale non è a mio parere la dottrina della collegialità, per quanto essa sia stata a lungo discussa nel Concilio e sia stata fonte di grandi controversie. Personalmente, ritengo molto più importante l'affermazione della natura sacramentale del ministero episcopale (LG 21). In

⁶ Sull'ermeneutica conciliare: W. KASPER, *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York/Mahwah (NJ) 1989, 12-23.

⁷ H. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (Tübinger Theol. Studien vol. 5), Mainz 1975.

questo, il Concilio ha operato una svolta copernicana rispetto all'interpretazione unilateralmente giurisdizionale del ministero episcopale diffusa nel medioevo dai tempi di Pietro Lombardo. Riconoscere al ministero episcopale una natura sacramentale significa che questo non può essere fatto derivare dal primato papale, né da esso può essere assorbito. Il Concilio dice espressamente che i vescovi non sono rappresentanti del Vescovo di Roma; essi hanno una potestà "propria, ordinaria e immediata" (LG 27).

Di conseguenza, il Concilio intende il ministero pastorale universale del Papa nel senso della Chiesa primitiva, come del resto aveva già fatto il Concilio Vaticano I (DS 3056s; 3059; 3070s.), ovvero non nel quadro di un'ecclesiologia universalistica, ma in base al ruolo specifico del Papa come Vescovo di Roma. Il Papa è "*universalis Ecclesiae pastor qua episcopus Romanus*"⁸. Il suo servizio di unità, fondamentale e costitutivo per la Chiesa dal punto di vista cattolico, non esclude ma abbraccia la legittima diversità nella Chiesa. Di fatti, è compito del primato garantire la diversità all'interno dell'unità e, laddove sia necessario, proteggerla e difenderla (LG 27).

È dunque coerente il fatto che il Concilio abbia sottolineato la dignità della Chiesa locale, ovvero della Chiesa particolare. Ho già ricordato l'affermazione determinante di "*Lumen gentium*" 26, secondo cui la Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali di fedeli. Molte altre citazioni potrebbero essere aggiunte (soprattutto CD 11). Ciò che va tenuto a mente è che il Concilio evita espressamente di dire che le Chiese locali sono una parte della Chiesa universale; esse non sono una parte, ma "parti" della Chiesa una ed unica (CD, 6 § 3). Perciò è fuorviante tradurre il termine *Ecclesia particularis* in tedesco con *Teilkirche* (Chiesa parziale); piuttosto si dovrebbe parlare di Chiesa particolare.

Poiché in ogni Chiesa particolare è presente non una parte della Chiesa, ma l'intera Chiesa, nessuna Chiesa particolare può isolarsi: essa è in comunione con tutte le altre Chiese particolari. In essa è presente la Chiesa intera, ma essa *non* è la Chiesa intera interamente. In tal senso, il Concilio rinnova la vecchia ecclesiologia di comunione. Questa comunione non è intesa primariamente come una comunione orizzontale, ma come una partecipazione verticale comune all'unica Parola di Dio ed agli stessi sacramenti, soprattutto all'Eucaristia. L'ecclesiologia di comunione è fondamentalmente un'ecclesiologia eucaristica, come viene sottolineato in molti punti di "*Lumen gentium*" (LG 3; 7; 9; 11)⁹. Dagli atti del Concilio pubblicati nel frattempo, sappiamo che tutto ciò non è avvenuto senza l'influenza dell'ecclesiologia eucaristica ortodossa. I redattori di "*Lumen gentium*" citano espressamente Nikolaj Afanassiev¹⁰.

Nel periodo post-conciliare, l'ecclesiologia di comunione, che è presente accanto ad altre nei testi conciliari, viene considerata sempre più come

⁸ Anche J. RATZINGER, *Primat und Episkopat*, in: *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 182; 184-187 a differenza della posizione unilateralmente universalistica di K. Rahner, in: K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (QD vol. 11), Freiburg i. Br. 1961.

⁹ W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi* (WKGs vol. 11), Freiburg i. Br. 2008, 31-34; 42-49; 405-425.

¹⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii œcumenici Vaticani II, Periodus I, pars IV*, 87.

l'affermazione principale del Concilio sulla Chiesa. Questo traspare chiaramente nel Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, poi nel Catechismo della Chiesa cattolica ed in maniera ancora più evidente nell'ultima enciclica di Papa Giovanni Paolo II, "Ecclesia de eucaristia" (2003). L'enciclica si riferisce ad un'espressione di Henri de Lubac: "La Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa."¹¹ La Chiesa non vive di se stessa, ma vive dell'Eucaristia. Questo concetto è stato ripreso dal Sinodo dei Vescovi del 2006 e dall'esortazione apostolica post-sinodale del Santo Padre "Sacramentum caritatis", sull'Eucaristia come fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa (2007). In ciò, si è incontrato il favore di uno dei principali rappresentanti dell'ecclesiologia di comunione ortodossa, il Metropolita John Zizioulas, che era presente al Sinodo come delegato fraterno¹².

Prima di entrare nel merito dell'ecumenismo, desidero porre in evidenza due altri importanti aspetti del Concilio Vaticano II. Basandosi sulla sua ecclesiologia di comunione, il Concilio non tratta soltanto del rapporto tra Chiese particolari e Chiesa universale, ma prende in considerazione anche associazioni di Chiese particolari a livello regionale, nazionale e continentale. La terminologia non è uniforme e consolidata, ma, solitamente, il Concilio parla di queste associazioni come di "ecclesiae locales". In tale contesto, si riferisce anche ai Patriarcati, come a raggruppamenti organicamente congiunti per divina Provvidenza, che, salva restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonio teologico e spirituale. Ad essi vengono paragonate, nella Chiesa latina, le conferenze episcopali (LG 23). Anche se i Patriarcati non sono "iure divino", un termine che le Chiese orientali comunque non conoscono, essi sono sorti per divina Provvidenza; pertanto sono più di una semplice realtà storica ed hanno natura ecclesiale.

La legislazione postconciliare ha tenuto conto della diversità delle Chiese patriarcali orientali nell'unità della Chiesa cattolica promulgando due codici di diritto canonico, uno per la Chiesa latina (CJC) ed uno per le Chiese orientali (CCEO) ed in quest'ultimo ha riconosciuto le Chiese orientali come Chiese *sui iuris*.

Un'altra conseguenza della natura sacramentale attribuita al ministero episcopale, della dignità vista in ogni Chiesa particolare e dell'ecclesiologia di comunione è ciò che in oriente viene chiamata struttura sinodale ed in occidente, a partire dal Concilio Vaticano II, collegialità del ministero episcopale. Non mi è possibile trattare in maniera esauriente il rapporto tra primato e collegialità, su cui si è tanto dibattuto durante il Concilio. Mi limiterò qui ad un solo aspetto, che riguarda piuttosto la conseguenza istituzionale della collegialità, ovvero la creazione del Sinodo dei Vescovi, voluto dal Concilio come organo rappresentante l'intero episcopato cattolico e coadiuvante il Papa (CD 5) ed istituito da Papa Paolo VI con Motu proprio (1965). Questo è stato sicuramente un passo

¹¹ H. DE LUBAC, Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968, 127-142.

¹² Cfr. L'Osservatore Romano, 13 ottobre 2005, 7.

importante dal punto di vista ecumenico, soprattutto per ciò che concerne le relazioni con le Chiese orientali. Non posso però dire, da una prospettiva ecumenica, se la sua struttura attuale potrà essere quella definitiva.

Ciò che è certo è che, con tutti questi elementi – ecclesiologia di comunione, sacramentalità del ministero episcopale, dignità ed indipendenza relativa delle Chiese particolari, sinodalità ovvero collegialità dell'episcopato –, il Concilio Vaticano II ci ha offerto molti spunti per un'ulteriore discussione ecumenica sul tema unità e diversità nella Chiesa.

III. Lo stato attuale della discussione ecumenica

Grazie all'input fornito dal Concilio Vaticano II è stato possibile avviare, negli anni settanta, il dialogo con le Chiese ortodosse orientali e, nel 1980, il dialogo teologico con le Chiese ortodosse. Il primo documento prodotto da quest'ultimo dialogo rivela già chiaramente l'influenza esercitata dall'ecclesiologia di comunione. Il suo titolo è: "Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero trinitario della Santa Trinità" (1982). Purtroppo, dopo la svolta politica del 1989/90, il dialogo si è arenato davanti alla cosiddetta questione dell'uniatismo. È stato possibile riavviarlo superandone la profonda crisi solo dopo i numerosi e pazienti colloqui tenutisi a Belgrado (2006) e a Ravenna (2007).

Il documento di Ravenna è ben noto. Esso porta il significativo titolo: "Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della struttura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità" (2007). Il testo parla di tre livelli di vita ecclesiale: la Chiesa locale, la Chiesa regionale (Patriarcato) e la Chiesa universale. Ad ognuno di questi livelli deve esistere un'interazione tra sinodalità (conciliarità) e autorità, e ciò comporta un Protos (primate). Con questo, la parte ortodossa riconosce esplicitamente un'ecclesiologia universale e la necessità di avere un primate che, anche secondo la convinzione ortodossa, non può essere altri che il Vescovo di Roma, che è prima sedes. La parte cattolica riconosce un livello intermedio e la necessità di avere strutture sinodali anche al livello universale.

Ravenna comporta dunque, per entrambe le parti, compiti non facili. Per gli ortodossi, è la questione del primato; per i cattolici, quella della sinodalità. In particolare, dovranno essere chiarite le funzioni, ovvero i diritti del primate a livello universale. Anche dal punto di vista ortodosso, sulla base del molto citato canone 34 delle Costituzioni Apostoliche, non si tratta semplicemente di un primato onorifico, in cui l'onore (τιμή) viene considerato come pura onorificenza. Come intenderlo allora?

Ci sono due possibili soluzioni. Un primo spunto per far progredire la riflessione ci viene fornito dalla famosa affermazione di Papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica "Ut unum sint" (1995), che è stata ripetuta letteralmente da Papa Benedetto XVI durante la sua visita al Fanar nel 2006. Giovanni Paolo II aveva lanciato un appello a ricercare insieme una forma di esercizio del primato

che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova e possa essere riconosciuta dagli uni e dagli altri (95). Il secondo spunto ci viene dalle parole dell'allora Professore Ratzinger durante il suo famoso intervento a Graz (1976, riedito nel 1982): "Per quanto riguarda la dottrina sul primato, Roma non deve aspettarsi dall'oriente più di quanto nel primo millennio sia stato formulato e vissuto"¹³. In seguito il Cardinal Ratzinger, a mio parere giustamente¹⁴, ha in un certo senso circoscritto la sua frase dandone un'interpretazione più precisa. Di fatti, è pur vero che non è possibile tornare al primo millennio, se non altro perché non esiste più l'ordinamento della Chiesa imperiale di quel tempo; tuttavia, il primo millennio può essere un modello per ciò che ricerchiamo nel terzo.

Proprio questo è il cammino che ha intrapreso adesso la Commissione internazionale di dialogo. Tra qualche settimana, essa si riunirà per discutere un testo intitolato: "Il ruolo del Vescovo di Roma nella Chiesa universale nel primo millennio". Va tenuto presente, comunque, che anche se il documento preparato dovesse essere approvato in una forma o in un'altra, ciò non risolverebbe il problema. L'ostacolo maggiore è riuscire a trovare una forma di consenso sul secondo millennio, ovvero sul Concilio Vaticano I e II. Forse può esserci d'aiuto in questo il Concilio di Firenze (1439-45). Esso ha infatti gettato le basi per la definizione del primato del Concilio Vaticano I e, allo stesso tempo, ha riconosciuto i diritti dei Patriarchi, trasmessi nella tradizione (DS 1307s)¹⁵. Tuttavia sarebbe quasi un miracolo se tale tentativo riuscisse già in un futuro imminente. Il lavoro più duro rimane ancora da fare.

Anche da parte cattolica, molto probabilmente la discussione non sarà semplice. Chi conosce i dibattiti durante il Concilio Vaticano II sulla relazione tra primato e collegialità, sa che il cammino sarà arduo. Dobbiamo essere consapevoli del fatto che la questione sinodale non rappresenta semplicemente un problema di strutture e di organizzazione; essa è ancorata profondamente al concetto di Chiesa come *communio*, ovvero alla partecipazione comune di tutti i vescovi all'unica missione della Chiesa¹⁶. Di conseguenza, nell'antichità e nel medioevo, le strutture sinodali avevano una grande tradizione, alla quale potremmo e dovremmo ispirarci oggi. Purtroppo, lo sforzo di impartire un rinnovato impulso alla vita sinodale sul piano universale viene a volte frainteso come un tentativo di limitare il ministero petrino. Questa interpretazione è fondamentalmente sbagliata, poiché il ministero petrino è un dono del Signore alla sua Chiesa. Esso funge da fondamento e centro visibile dell'unità, come pure della libertà e dell'indipendenza della Chiesa. Non si tratta quindi di indebolire il ministero petrino; al contrario, si tratta di rafforzarlo tramite la sinodalità.

¹³ J. RATZINGER, *Die allgemeine Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.

¹⁴ J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 76s; 81s.

¹⁵ Si veda la posizione di J. RATZINGER, *Art. Primat*, in: *LThK VIII* (1963) 761-763.

¹⁶ Cfr. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, 89-92.

IV. Le problematiche contemporanee

Ritorniamo ora dalla problematica ecumenica a quella intra-cattolica. Nel periodo post-conciliare scoppiò un fervido dibattito su quale dovesse essere la concreta applicazione del rapporto tra unità e diversità indicato dal Concilio. Ciò fu alla base della disputa che ebbi con l'allora Cardinale Ratzinger¹⁷. Tale disputa partiva da una preoccupazione pastorale; il suo scopo era quello di trovare, dal punto di vista pratico, un rinnovato equilibrio tra Chiesa universale e Chiesa locale. Essa finì però col toccare problematiche più profonde. E condusse ad un malinteso sulle mie intenzioni, come se volessi affermare la preminenza della Chiesa locale rispetto alla Chiesa universale e volessi ridurre la Chiesa universale ad un semplice raggruppamento di Chiese locali, avente natura contingente e storica. Personalmente non ho mai sostenuto un'idea simile, che è del tutto assurda dal punto di vista teologico. Di fatti, la Chiesa è un mistero sempre giovane, che si rinnova di continuo, totalmente diversa da qualsiasi ordinamento di stato e di società meramente umana; la Chiesa non può essere semplicemente "costruita" né dal basso né dall'alto. In questo senso, aderisco pienamente al pensiero di Henri de Lubac.¹⁸ Non ho mai affermato la priorità della Chiesa locale rispetto alla Chiesa universale: ho sostenuto piuttosto la simultaneità e la pericorese tra Chiesa universale e Chiesa locale, o meglio la simultaneità e la pericorese tra la Chiesa una ed unica e le tante Chiese particolari.

Vi è stato un ulteriore malinteso sul concetto di Chiesa universale. Questo termine compare in "Lumen gentium" solo in tre luoghi e con significati diversi (LG 2; 23; 25). Esso può indicare sia la Chiesa pre-esistente ed escatologica di tutti i tempi, sia la Chiesa universale che esiste empiricamente¹⁹. Il dibattito si è dunque complicato mischiando i registri. Per evitare tali malintesi, è opportuno parlare non tanto di relazione tra Chiesa universale e Chiesa locale, ma di relazione tra la Chiesa una ed unica e le tante Chiese particolari.

Poiché l'unica Chiesa di Cristo è presente nelle tante Chiese particolari, ogni Chiesa particolare è legata inseparabilmente alle altre nella comunione ecclesiale. Questo traspare chiaramente anche dal fatto che, sin dai tempi antichi, per ricevere l'ordinazione episcopale è necessaria la compartecipazione di almeno tre vescovi dei territori vicini²⁰. Ci sono molte Chiese eppure esse sono insieme la Chiesa una

¹⁷ KASPER, Die Kirche Jesu Christi, 92-96; 509-522. Una dettagliata presentazione della controversia in M. KEHL, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (FS W. Kasper), Freiburg i. Br. 2003, 81-101; sistematico: D. VALENTINI, Identità e storicità nella Chiesa, Roma 2007, 93-136.

¹⁸ H. DE LUBAC, Einzelkirche und Ortskirche, in: Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 52s: "Eine Gesamtkirche, die vorausläge, oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion".

¹⁹ Cfr. P. McPARTLAN, The Local Church and the Universal Church, in: International Journal for Study of the Christian Church 4.1 (2004) 21-33. Anche il termine "Chiesa locale" deve essere precisato. Il Concilio Vaticano II lo usa sia nel senso di Chiesa particolare (*Ecclesia particularis*), ovvero Chiesa appartenente ad una diocesi, sia nel senso di Chiesa di un paese o di un continente. Nel nostro contesto, con Chiesa locale intendiamo la Chiesa particolare, ovvero la diocesi.

²⁰ Concilio di Nicea (325) can. 4.

ed unica; di conseguenza le tante Chiese si garantiscono reciprocamente la pace, si concepiscono in termini di fratellanza/sorellanza, si offrono ospitalità. Nella Chiesa occidentale, è soprattutto Cipriano ad aver sottolineato l'unità e l'indivisibilità dell'episcopato (De ecclesiae unitate, 4; ep. 25, 24; 66, 8); nella Chiesa orientale, Basilio ha ripetutamente parlato nelle sue epistole della necessità dell'unità e della collaborazione tra le Chiese dell'occidente e dell'oriente (ep. 26s; 34; 36; 76; 80 ecc.).

Il Concilio Vaticano II ha potuto affermare, riassumendo: la Chiesa è *nelle e a partire dalle* Chiese particolari (LG 26). Potremmo anche dire, secondo la formula della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede "Communionis notio" (1992): le diverse Chiese sono *nella e a partire dalla* Chiesa universale²¹. Vi è un rapporto di scambio, di mutua interiorità tra unità e diversità. In ogni Chiesa particolare è presente l'intera Chiesa di Cristo, ma in ogni Chiesa particolare l'intera Chiesa di Cristo non è presente interamente. Papa Paolo VI ha descritto la Chiesa universale come un grande albero tra i cui rami si annidano gli uccelli del cielo (cf. Mt 13, 32) e come una rete che accoglie ogni sorta di pesci (cf. Mt 14, 47). Ogni Chiesa particolare s'impoverirebbe se si separasse volontariamente dalla Chiesa universale. "D'altra parte, la Chiesa «toto orbe diffusa» diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le Chiese particolari"²².

Se poniamo il problema da un punto di vista speculativo, dobbiamo tener presente che, in filosofia, l'unità è il criterio di riferimento per il numero e per la molteplicità (Aristotele, Met. 1088 a 6). Logicamente e ontologicamente, dunque, l'unità della Chiesa è previa alla molteplicità delle Chiese locali. Ma nel campo finito, l'unità non può essere concepita senza molteplicità, perché se fosse concepita senza la molteplicità sarebbe un assoluto. Così anche l'unica Chiesa di Cristo può esistere solo nelle e a partire dalle Chiese locali. Se si pensasse la Chiesa terrena senza la molteplicità delle Chiese locali, si arriverebbe ad un'assolutizzazione, addirittura ad un'idolatria della Chiesa. Per questo, la priorità storica della Chiesa una ed unica o di una Chiesa locale rispetto a tutte le altre Chiese locali è un concetto assurdo, indipendentemente dal fatto che, storicamente, non ne esistono le prove. Sia storicamente che concettualmente, la Chiesa una ed unica terrena deve essere intesa come unità nella molteplicità delle Chiese locali, ovvero come diversità delle Chiese locali nella Chiesa una ed unica.

Ciò significa che la Chiesa terrena deve sempre sforzarsi a mantenere il giusto equilibrio tra la sua necessaria unità e la sua legittima diversità. In tutto ciò che è essenziale deve tendere all'unità, ma in tutto il resto deve far posto all'indipendenza ed alla diversità. Non deve essere imposto nessun altro obbligo al di fuori delle cose necessarie (Atti 15, 28). Solo in tal modo potremo evitare, da una parte, che si giunga ad una fatale dissoluzione dell'unità della Chiesa in Chiese particolari e nazionali o in altri raggruppamenti etnici e sociali e, dall'altra,

²¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera Communionis notio (1992) N. 9.

²² Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi, N. 61s.

che si arrivi ad un insopportabile e sconcertante centralismo, destinato comunque a trasformarsi, prima o poi, nel suo contrario e a causare anch'esso lo smembramento dell'unità. Soltanto un equilibrio prudente e saggio tra unità e diversità potrà permettere di superare tensioni, diffidenze ed anche frustrazioni, come quelle che purtroppo sono presenti a volte nella Chiesa odierna.

Ricordiamo le famose parole di Johann Adam Möhler:

“Nella vita della Chiesa sono possibili due estremi; e tutti e due si chiamano egoismo. Essi si verificano rispettivamente quando *ciascuno* o quando *uno solo* pretendono di essere tutto. In quest'ultimo caso il vincolo dell'unità è talmente stretto, e l'amore così caldo, che non si può difendersi di essere soffocato; nel primo caso tutto è così sconnesso e freddo, che si gela. Uno di questi egoismi genera l'altro. Ma né uno, né ciascuno possono essere il tutto. Solo tutti costituiscono il tutto, e solo l'unione di tutti forma un tutto. Questa è l'idea della Chiesa cattolica”²³.

Il compito cruciale e l'importante servizio ecclesiale che dovranno assolvere i canonisti e questo Congresso di canonisti sarà quello di cercare soluzioni non solo “*de iure condito*” ma “*de iure condendo*”, che possano dare forma e forza, nella presente situazione ecclesiale ed ecumenica, al mistero della Chiesa.

²³ J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli, Roma 1969, 70.

GEDANKEN ZUR BEGRIFFSGESCHICHTE VON AUTONOMIE

Richard P o t z, Wien

1. Antike Ursprünge

Ich möchte in meinem kurzen einleitenden Beitrag versuchen, in der Art eines Essays die Geschichte der Verwendung des Begriffs Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung vom antiken Ursprung bis zur modernen Verwendung auf den verschiedenen Ebenen zu verfolgen.¹ Ausgespart habe ich dabei die Verwendung in Ekklesiologie und Kanonistik, die Gegenstand unserer Tagung ist. Mein Anliegen besteht darin, den Begriff Autonomie in seinen drei Aspekten, der Selbstbestimmtheit des Individuums, der Selbstbestimmtheit einer Gemeinschaft und der Selbstbestimmtheit eines Lebensbereiches gleichsam als einen europäischen Leitgedanken zu begreifen. Als solcher ist er – wie könnte es auch anders sein – vielfältig mit der christlichen Prägung Europas und seines Rechts verbunden.

Zunächst aber zum antiken Ursprung des Begriffs: Das griechische Wort Autonomie setzt sich aus *autos* (selbst, in eigener Person) und *nomos* zusammen. *Nomos* geht auf das Verb *nemo* mit der ursprünglichen Bedeutung „eine Weide zuteilen“, „auf einem bestimmten Bereich weiden lassen“, „die Herden weidend“, „mit den Herden herumziehend“ bzw. auf *nome* („Weide“, „Weidevieh“) zurück. Das ursprüngliche Bedeutungsfeld ist also die zentrale gesellschaftliche Aufgabe der Verteilung bzw. Bewirtschaftung von Weideplätzen in einer Hirtenkultur.²

Von dieser Grundbedeutung ist *nemo* ganz allgemein als verteilen und zuteilen, dann auswählen sowie verwalten und beherrschen zu übersetzen. *Nomos* ist zunächst das Zugeteilte, dann übertragen das Festgesetzte. Von diesem Ausgangspunkt wird *nomos* zu einem zentralen Terminus des Rechtswesens. Einerseits bezeichnet es Brauch, Sitte und Herkommen, gültige Einrichtungen (*Nomisma*, gültiges Maß, daher der Begriff für Münze) aber auch das Gesetz (*Nomothesia* = Gesetzgebung, *Nomothetes* = Gesetzgeber, *Nomophylax* = Gesetzeswächter).

Die gleiche Wurzel haben im Lateinischen *numerus* für Zahl und das deutsche Wort *nehmen*. Auch der praktisch in allen europäischen Sprachen vorkommende Begriff *Nomade* steht dem frühgriechischen Begriffsfeld sehr nahe.

Autonomia ist daher in ihrer Grundbedeutung: „Sich selbst etwas zuteilen“, „Selbstbestimmung“ und „Selbstgesetzgebung“ und bezieht sich in seiner Grundbedeutung auf praktisches Handeln in Politik, Recht und Moral. Es gibt im politischen Kontext der griechischen Antike noch eine Reihe anderer

¹ Vgl. zum Folgendem grundsätzlich und insbesondere R. POHLMANN, Stichwort „Autonomie“, in: J. RITTER u. a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, Basel 1971, 701-719.

² W. GEMOLL, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1954 (Neuaufgabe: 1988), 518 f.

Zusammensetzungen mit *-nomie*, die anders als Autonomie nicht in die europäischen Sprachen übernommen wurden. Dazu gehören *Isonomie* für Gleichberechtigung, *Kakonomie* und *Eunomie*³ für gute und schlechte Ordnung.⁴

Als politische und rechtliche Kategorie stand *autonomia* bei den Griechen für das immer wieder geforderte, kaum jedoch erreichte Ziel der Selbstbestimmung der Bürger griechischer Stadtstaaten in einem umfassenden Sinn. Bei Herodot bedeutet Autonomie daher zugleich äußere Freiheit von Fremdherrschaft und innere Freiheit von Tyrannenherrschaft.⁵ Dieser bemerkenswerte Zusammenhang von äußerer und innerer Freiheit geht bei anderen griechischen Schriftstellern verloren. Thukydides bezieht den Begriff Autonomie im Zusammenhang mit dem Nikias-Frieden zwischen Athenern und Lakedaimoniern auf die Stadt Delphi und beschränkt ihn auf die Garantie einer inneren Gesetzgebung, die er ausdrücklich von der ebenfalls garantierten eigenen Gerichtsbarkeit und der eigenen Finanzhoheit unterscheidet.⁶

Diese Umdeutung des Begriffs Autonomie ist vor dem Hintergrund der Umgestaltung der antiken Gesellschaft und ihrer dynamischen Politisierung zu sehen. Wichtig ist in diesem Kontext der Zusammenhang von Autonomie und Freiheit. In der zunehmend komplexer werdenden Welt der griechischen Stadtstaaten entstanden durch die Hegemonialansprüche dominierender *poleis* freiheitsbedrohende Szenarien. Autonomie bekommt zunehmend einen Antwortcharakter im Hinblick auf diese Bedrohung der Städte und wird dadurch zu einem Begriff, der ihre äußere Seite, die Relation zu anderen Städten, beschreibt. Nicht mehr die innere Freiheit in Selbstbestimmung steht im Mittelpunkt des Autonomie-Diskurses, sondern die Sicherung der durch Fremdherrschaft bedrohten *poleis*.⁷ Autonomie wurde in dieser Bedeutung zum zentralen Thema der griechischen politischen Philosophie.

Es wurden aber neben der inneren und äußeren Autonomie des politischen Gemeinwesens auch andere Aspekte erfasst, so vor allem der individuelle ethische Aspekt der freien Selbstbestimmung des Individuums. Diese Dimension von Autonomie wird erstmals bei Sophokles artikuliert, dessen Heldin Antigone sich mit ihrem Entschluss, ihren Bruder zu begraben, in Freiheit und Würde gegen das herrschende Recht stellt und damit für eine (eigene) Ordnung kämpft, welche der Tyrann verletzt hat. In diesem Sinne sind die berühmten Worte des Chores zu Antigone zu verstehen:

Nicht zehrende Krankheit raffte dich hin,
noch traf dich ein Schwert, das Rache gezückt.

³ Vgl. die *Eunomia*-Elegie Solons, deutsche Übersetzung von H. FRÄNKEL in: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, 253-255.

⁴ Vgl. zur Gegenüberstellung dieser Begriffe insbes. PSEUDO-XENOPHON, *Vom Staate der Athener*, I, 8.

⁵ HERODOT I, 96; VIII, 140.

⁶ THUKYDIDES 5, 18, 2.

⁷ Vgl. dazu POHLMANN, *Autonomie*, 701.

Nach eigener Wahl (*autonomos*) und lebend, wie sonst kein Sterblicher, wallst du zum Hades.⁸

In unserem Zusammenhang ist natürlich interessant, dass Antigone sich in ihrer autonomen Entscheidung als individuell handelndes Wesen auf ein ewig gültiges Wertesystem, wenn man so will: auf göttliches Recht, bezieht.

Nicht übersehen werden darf aber auch, dass in der Auseinandersetzung zwischen Kreon und seinem Sohn Haimon, dem Verlobten von Antigone, dieser eine Verbindung zwischen dem Handeln der Antigone und der Freiheit des Volkes von Theben von der Tyrannei Kreons herstellt. Es wird also auch die ursprüngliche Verknüpfung von Autonomie und politischer Freiheit hergestellt. Und dass Antigone auch die Rolle der Frau in der Gesellschaft thematisiert, macht diese Tragödie in allen ihren Aspekten zu einem zeitlosen europäischen Drama.

Schließlich ist in der Antike auch der dritte Aspekt von Autonomie bereits angesprochen. Im vierten nachchristlichen Jahrhundert verwendet der griechische sophistische Rhetoriker Himerios den Begriff Autonomie auch für die Eigengesetzlichkeit eines kulturellen Bereiches, nämlich der Poesie.⁹ Wenn hier die Eigengesetzlichkeit des Künstlerisch-Ästhetischen angesprochen wird, so ist man an die neuzeitliche Kultur- und Kunstfreiheit erinnert. Ein Gedanke, der hier allerdings nicht weiter verfolgt werden soll.

Hinsichtlich der Ausgestaltung der unterschiedlichen Aspekte von Autonomie macht der antike Diskurs damit bereits dreierlei deutlich:

1. Autonomie bezeichnet sowohl die innere und äußere Selbstbestimmung eines politischen Gemeinwesens, als auch die Achtung der Eigengesetzlichkeit von Lebensbereichen und die Fähigkeit des Einzelnen zur Selbstbestimmung.
2. Autonomie ist in Relation zu Heteronomie zu sehen. Sie bedeutet sowohl individualethisch als auch sozialetisch die Zurückweisung von Fremdbestimmung.
3. Autonomie ist wesentlich mit Freiheit verbunden. Sowohl individualethisch als auch im gesellschaftlichen Kontext bedarf es daher der Freiheit, um autonom sein zu können. In der Verknüpfung mit dem Freiheitsbegriff wird bereits in der Antike die Frage nach dem notwendigen Zusammenhang zwischen der individualethischen und der sozialetisch-politischen Dimension virulent. Wie aktuell dieses Thema ist, zeigt die gegenwärtige Diskussion um das Verhältnis zwischen

⁸ SOPHOKLES, *Antigone*, 813-816 (in der Übersetzung von J. J. Chr. DONNER).

⁹ HIMERIOS, *Orationes* I, 1 (Übersetzung: H. VÖLKER, Himerios. Reden und Fragmente, Wiesbaden 2003).

Individualrechten und Gruppenrechten auf, eine Frage, die vor allem im Kontext des universellen Anspruchs der Menschenrechte immer wieder gestellt wird, hier aber nicht weiter verfolgt werden kann.

Während A. also ein zentraler Begriff der politischen Theorie der griechischen Antike war, wird der Begriff Autonomie bei römischen Schriftstellern meist umschrieben: *potestas vivendi suis legibus, potestas utendi suis legibus*. Nur Cicero verknüpft diese Umschreibung mit dem Begriff Autonomie als Bezeichnung der bedingten Selbstbestimmung der Städte: Sie hätten ihre eigenen Gerichte, lebten nach ihren eigenen Gesetzen und seien im Wiederbesitz ihrer Autonomie sehr aufgelebt.¹⁰

Soweit also das antike Erbe! Im westlichen Mittelalter war dann der Begriff Autonomie nicht gebräuchlich, der Sache nach jedoch in der mittelalterlichen ständischen Gesellschaft auf der politischen Ebene so sehr präsent, dass in der Neuzeit Autonomie als ein überwundenes mittelalterliches Phänomen gelten konnte.¹¹ Rechtshistorisch gesehen, lieferten die Autonomie der ständisch-adeligen Privilegiengesellschaft und das Postulat der *libertas Ecclesiae* als kirchliche Autonomie gegenüber der weltlichen Macht den Ursprung europäischer Autonomie-Konzepte.¹² Zunächst waren die Auflösung der Sonderrechte von Gruppen und der Ausbau der Hoheit über die Kirche Hauptziele neuzeitlicher souveräner Staatlichkeit. Dieser Prozess erstreckte sich vom 13. bis zum 18. Jahrhundert und mündete in die souveräne Staatsgewalt der Neuzeit. Aus der Überwindung der mittelalterlichen politischen Konzeption Europas mit ihren „autonomen“ Strukturen wurde also, auf der Suche nach einer gerechten politischen Ordnung, die Souveränität des Staates geboren. In ihr sollte vor allem die Einheit der Staatsgewalt gegenüber den zentrifugalen Kräften der Feudalgesellschaft und der Gefährdung durch kirchliche Selbständigkeit zum Ausdruck gebracht werden.

II. Reformation

In der Reformationszeit gewinnt der Begriff Autonomie ausgehend von der konfessionellen Frage vor allem innerhalb der Rechtswissenschaft immer mehr an Bedeutung. Im konfessionellen Zeitalter wird er zunächst vor allem zur Interpretation des Augsburger Religionsfriedens von 1555 herangezogen.

Den protestantischen Freiheitsforderungen wird von katholischer Seite eine Infragestellung von Ordnung und Gesetz. Autonomie gerät in dieser Konzeption

¹⁰ CICERO, Ep. Ad Atticum VI, 2.

¹¹ POHLMANN, Autonomie, 703 f.

¹² Vgl. dazu Magna Charta Libertatum, I: „In primis concessisse Deo et hac presenti carta nostra confirmasse, pro nobis et heredibus nostris in perpetuum quod Anglicana ecclesia libera sit, et habeat jura sua integra, et libertates suas illasas [...]“

in Gegensatz zur rechtlichen Ordnung.¹³ Nach dem Westfälischen Frieden wird Autonomie im Sinne von Freistellung der Religion, Gewissensfreiheit als positive Errungenschaft verstanden.¹⁴ Autonom ist, „*qui est sui iuris, qui nullius imperio subest*“, der „sein eigen herr“ ist.¹⁵

Aus der durch die Konfessionalisierung bedingten auf die Religion bezogenen segmentären Autonomie entfaltet sich in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts zunächst ein naturrechtlich begründeter umfassender politischer Autonomie-Begriff. Heinrich v. Cocceji identifiziert Autonomie mit äußerer politischer Freiheit, wenn er sie mit der „*libertas patriae suae*“ gleichsetzt.¹⁶ Aber diesem Konzept gehörte nicht die Zukunft. Mit der neuzeitlichen Verrechtlichung der Staatsgewalt wird Autonomie als die Beschränkung von Staatsgewalt verstanden, sie umschreibt die Möglichkeit von Selbstbestimmung im Rahmen einer rechtlich gegebenen Ordnung.

Es entsteht damit eine neuzeitliche Grundsatzfrage, durch welche die Kernfrage wiederholt wird, die bereits im Mittelpunkt des politischen Diskurses der griechischen Antike stand, ob nämlich Autonomie aus dem von der Freiheit des einzelnen bestimmten Recht deduziert oder ob Autonomie als funktionale Eingliederung von der Rechtsordnung determiniert wird.¹⁷ Johann Christian Mayer stellt heraus, dass man Autonomie nicht mit der Freiheit selbst verwechseln darf. Freiheit sei ein viel allgemeinerer Begriff, er drückt die Eigenmacht fürs ganze Tun und Lassen aus, er besteht in der Unabhängig von der Gewalt des Anderen. Autonomie hingegen ist, auch schon ihrem Namen nach, ein bloß auf eine gesetzgebende Gewalt eingeschränktes Recht, das durch die Verbindung mit der Freiheit modifiziert wird.¹⁸

III. Autonomie im philosophischen Diskurs der Moderne

Die Kritik am überkommenen politischen System erwuchs unter dem Aspekt der menschlichen Freiheit, wonach jeder Mensch Herr über sein eigenes Schicksal sein müsse. Diese Autonomie ist laut Rousseau die wahre Bezeichnung der Freiheit. Die Zivilisation der Menschen, sprich die wachsende Arbeitsteilung und Eigentumsbildung führte zur Entstehung von Rang- und Besitzunterschieden und damit zu einer auf Besitzverhältnisse gegründeten Herrschaft. Dieser gesellschaftliche Zerfall machte den Menschen unfrei. Der Verlust an Autonomie führte alle Menschen in den Zustand der Entfremdung. Es bedarf daher einer

¹³ BURGCARDUS (Andreas Erstenberger), *De Autonomia*, das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben, München 1586, 2.

¹⁴ J. H. ZEDLER, *Universalexikon der Wissenschaft und Künste* 2, Halle-Leipzig 1732, 204.

¹⁵ BASILII FABRI *Thesaurus Eruditionis Scholasticae*, Leipzig 1726, 278, zitiert nach POHLMANN, *Autonomie*, 703.

¹⁶ HEINRICH V. COCCEJI, *Prodromus Justitiae Gentium*, Frankfurt/Oder 1719, 56. Vgl auch den Titel seines zeitgleich erschienenen Werkes „*Autonomia justitiae gentium*“.

¹⁷ Vgl. POHLMANN, *Autonomie*, 703.

¹⁸ Johann Christian MAJER, *Autonomie vornemlich des Fürsten- und übrigen unmittelbaren Adelsstandes im Römisch deutschen Reiche*, Tübingen 1782.

Identität zwischen Herrschenden und Beherrschten, welche, laut Rousseau, eine prinzipielle Voraussetzung für die Sicherung der Freiheit, sprich Autonomie jedes einzelnen Bürgers sei.

Der damit verbundene Gedanke eines von keiner ideologischen Partikularität getrüben Vernunftstaates – so Fichte – lässt für autonome Gruppen und deren öffentliches Auftreten wenig Platz. In dieser Tradition stehen der französische Laizismus und das von ihm bestimmte System der Trennung von Staat und Kirche, die auf dem republikanischen Ideal der Identität von Öffentlichkeit und Staatlichkeit beruhen, bis heute.

In einer anderen neuzeitlichen Tradition wird Autonomie als Beschränkung der ausufernden Staatsgewalt verstanden. Freiheit sei ein viel allgemeinerer Begriff, er drückt die Eigenmacht für das ganze Tun und Lassen aus, er besteht in der Unabhängigkeit von der Gewalt des Anderen. Autonomie hingegen ist, auch schon ihrem Namen nach, ein bloß auf eine abgeleitete gesetzgebende Gewalt eingeschränktes Recht. Denn als die neuzeitliche Staatsgewalt die Gesetzgebung monopolisierte, wurde der Begriff Autonomie der Befugnis der einzelnen Gemeinden, Verbände und Körperschaften vorbehalten, sich in einem durch die Staatsgewalt bestimmten, beschränkten Rahmen selbst Recht zu setzen. Auf diese Weise begann die Grenze zwischen einer echten, einer „Bottom-up-Autonomie“, und einer „unechten“, lediglich als Dezentralisierung verstandenen „Top-down-Autonomie“ zu verschwimmen.

Im philosophischen Diskurs dominiert bis heute Kants Theorie, wonach zwischen Autonomie und praktischer Vernunft, Moral und dem handelnden Subjekt ein konstitutiver Zusammenhang besteht. Damit gewann der Begriff Autonomie eine zentrale und umfassende Bedeutung für die Philosophie. „A. meint jetzt nicht mehr nur ein beschränktes Recht auf institutionelle Selbstbestimmung, sondern der Begriff der A. steht jetzt für die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen zu bestimmen.“¹⁹ Diese Selbstgesetzgebung der theoretischen Vernunft wird als A. gekennzeichnet und gipfelt im Satz: „Alle Philosophie ... ist Autonomie.“²⁰ Die Willensautonomie des Menschen, ist „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst [...] Gesetz ist.“²¹ Diese Autonomie als Selbstgesetzgebung der theoretischen Vernunft ist die Voraussetzung für die Autonomie als Selbstbestimmung der praktischen Vernunft. Es geht um die Selbstbindung an „[...] Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens [die] beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe [sind].“²²

Vor diesem Hintergrund verwendet Kant den Begriff Autonomie aber auch im ursprünglichen antiken Sinn für den institutionellen Bereich. Auf der Ebene des Staates ist es die Selbstständigkeit der drei Gewalten (Legislative, Exekutive und Judikative), wodurch sich dieser „selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und

¹⁹ POHLMANN, Autonomie, 707.

²⁰ I. KANT, *Opus postumum*, AA, Bd. 21, 106.

²¹ DERS., *Kritik der Urteilskraft*, AA, Bd. IV, 440.

²² DERS., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. IV, 450.

erhält.“ Das Zusammenspiel der drei Staatsgewalten schafft also die Räume für autonomes Gestalten in dem auf einem Gesetz der Freiheit beruhenden Staat.

Aber auch Autonomie als Anerkennung der Eigengesetzlichkeit eines Bereiches, nämlich der Wissenschaft, findet sich bei Kant. Im „Streit der Fakultäten“, wird die Autonomie der einzelnen Fächer bzw der Universitäten letztlich damit begründet, dass über Gelehrte als solche nur Gelehrte urteilen können.²³

In beiden Fällen institutioneller Autonomie wird deutlich, dass für Kant der Zusammenhang zwischen der individuellen und sozialen Dimension von Autonomie wesentlich ist.

„Es muss bei dem Gebrauch des institutionellen A.-Begriffs mitbedacht werden, daß für Kant immer vernünftige, d.h. autonome Personen Träger von Institutionen sind, so daß die A. der Universität auf der wissenschaftlichen Denkungsart ihrer Gelehrten, die A. des Staates letzten Endes auf dem gemeinsamen vernünftigen Willen aller Staatsbürger beruht.“²⁴

Im bürgerlichen Rechtsstaat wurden schließlich Freiheit, Herrschaft und Eigentum als Grundrechte des Menschen und Urquellen der Autonomie angesehen. Diese realisieren sich auf dreifache Weise: Erstens in der Autonomie des Einzelnen im außergesellschaftlichen Naturzustand, zweitens durch die öffentliche Autonomie der Völker, Staaten und deren Regenten kraft des Staatseigentums und kraft der Oberherrschaft über ihre Untertanen sowie drittens in der Privatautonomie der Untertanen kraft ihres Privateigentums. Die Autonomie des Bürgers als *homo oeconomicus* begann allerdings die Autonomie des Bürgers als *homo politicus* zurückzudrängen. Bezeichnender Weise wird im Laufe des 19. Jahrhunderts mit dem weiteren Ausbau der Staatsmacht die vertragsrechtliche Privatautonomie schließlich nicht mehr als eine Art originäre Macht, Rechtssätze aufzustellen verstanden, sondern als vom allgemeinen Recht eingeräumte privatrechtliche Gestaltungsbefugnis. Auch die sozialetisch begründete Autonomie von politischen Gemeinden und von gesellschaftlichen Verbänden und Genossenschaften, wie sie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden, wurde immer schärfer juristisch als durch die Staatsgewalt eingeräumte, abgeleitete und beschränkte „Top-down-Autonomie“ definiert.

Als rechtsstaatliches Gegengewicht zu dieser Entwicklung wurde die Autonomie dieser Verbände und intermediären Instanzen durch grundrechtliche Absicherungen verstärkt, durch die Vereins- und Versammlungsfreiheit, durch Meinungs- und Pressefreiheit, sowie schließlich und vor allem auch durch die Religionsfreiheit. Der staatsrechtliche Diskurs in einigen europäischen Staaten im 19. Jahrhundert spiegelt diese Entwicklung wider, als es die Frage zu beantworten galt, ob Grundrechte vom Staat auf Grund seiner Souveränität eingeräumte Rechte

²³ DERS., Streit der Fakultäten, AA, Bd. 7, 17.

²⁴ POHLMANN, Autonomie, 709.

wären oder die Anerkennung eines präpositiven, dem Staat vorgegebenen Menschenrechts.

Hier ist ein Verweis auf den österreichischen Vater des Gesetzespositivismus, Hans Kelsen, instruktiv. Er führte im Zusammenhang mit der Frage nach den verschiedenen Methoden der Rechtserzeugung zwei Typen von Rechtspflichten statuierenden Rechtsnormen an:

„Solche, an deren Erzeugung der zu verpflichtende Mensch beteiligt ist, und solche, die ohne seine Beteiligung zustande kommen. Das dieser Unterscheidung zugrundeliegende Prinzip ist das der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung. Die vom Standpunkt des normunterworfenen Menschen entscheidende Frage ist: ob die Verpflichtung mit seinem Willen oder ohne, eventuell sogar gegen seinen Willen erfolgt. Es ist jener Unterschied, den man gewöhnlich als den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie bezeichnet und den die Rechtslehre im Wesentlichen auf dem Gebiete des Staatsrechts festzustellen pflegt.“²⁵

Konsequenter Weise konzentrierte sich Kelsen daher hinsichtlich der autonomen Strukturen im öffentlichen Recht auf die Vielschichtigkeit der Selbstverwaltungskörper, in dem sich „unklar zwei Gedanken (vermengen), die systematisch wenig miteinander zu tun haben: der Gedanke der Demokratie und derjenige der Dezentralisation.“²⁶ Nur wenn an der Erzeugung der lokalen Norm nur die ihr Unterworfenen, also ein Teil des „Volkes“, nicht das Gesamtvolk beteiligt wird, ist nicht nur ein höheres Maß an Dezentralisation, sondern zugleich ein höherer Grad von Demokratie erreicht.²⁷ Solcherart sind auch für den gesetzpositivistischen Ansatz Kelsens die Verknüpfung der demokratischen Selbstverwaltung und der Garantie von Freiheitsrechten unabdingbare Voraussetzungen des Rechtsstaates. Also auch bei Kelsen findet sich das Konzept einer „Bottom-up-Autonomie“.

Es darf daher nicht verwundern, dass das neuzeitliche Konzept von Autonomie im 20. Jahrhundert vor allem von Seiten der nationalsozialistischen Rechts- und Staatslehre massive Zurückweisung erfuhr. Man kritisierte, dass der Begriff Autonomie auf das Verhältnis der verschiedenartigsten Lebensbereiche der Nation zueinander ausgedehnt worden war und damit deren Einheit gefährdet hatte. Als Beispiele werden genannt: die Autonomie der Hochschule, der Wissenschaft, der Kunst, der Kultur, der Pädagogik usw. Damit wäre eine falsche Entwicklung der Selbstverwaltung und des Freiheitsgedankens verursacht, eine Unzahl in sich völlig abgeschlossener Lebensbereiche geschaffen und eine immer größere Entfremdung und Isolierung herbeigeführt worden.²⁸ Als besonders krasses Negativbeispiel wurde von den Nationalsozialisten die Autonomie der Hochschulen gesehen.

²⁵ H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Wien ²1960, 283.

²⁶ DERS., *Allgemeine Staatslehre*, Wien 1925, 180 f.

²⁷ Ebenda, 181.

²⁸ Art. Autonomie in: Meyers *Konversationslexikon* Bd. 1, Leipzig 1936, 819.

Es war daher nur folgerichtig, dass mit der Überwindung des Unrechtsstaates ab der Mitte des 20. Jahrhunderts Autonomie-Garantien mit den Menschenrechtsgarantien verbunden wurden. Die Autonomie neuzeitlich ausdifferenzierter Lebensbereiche wird nun in ihrer fundamentalen Bedeutung für das Funktionieren des demokratischen Rechtsstaates gesehen und ihre grundrechtliche Absicherung geradezu als Grundlage des Gemeinwesens verstanden. Dies gilt im Besonderen auch für das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften. So betont der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in einer ständig wiederkehrenden Formel, dass die selbständige Existenz von religiösen Gemeinschaften für den Pluralismus in einer demokratischen Gesellschaft unverzichtbar sei (*Kokkinakis vs. Griechenland*²⁹, *Metropolitankirche von Bessarabien u. a. vs. Moldavien*³⁰, *Hasan und Chaush vs. Bulgarien*³¹). Der Pluralismus im demokratischen Rechtsstaat beruhe nicht nur auf dem Vorhandensein unterschiedlicher politischer Parteien, sondern ebenso auf der echten Anerkennung bzw. dem Respekt für die Vielfalt und die Dynamik kultureller Traditionen, ethnischer und kultureller Identitäten, religiöser Überzeugungen, aber auch künstlerischer und literarischer und sozio-ökonomischer Ideen und Konzepte.³² Die Autonomie all dieser Bereiche ist im Sinne der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte ein konstitutives Element des demokratischen Rechtsstaates.

Autonomie gehört zu jenen großen und prägenden, ja geradezu identitätsstiftenden Begriffen der europäischen Geistesgeschichte, die ihre Wurzel im antiken Griechenland haben und in ihrer spätneuzeitlichen Ausgestaltung in allen ihren Aspekten zu den unverzichtbaren Grundlagen unseres politischen Systems gehören.

Wie praktisch alle diese europäischen Grundbegriffe ist auch der Begriff „Autonomie“ in seinen geschichtlichen Ausformungen durch Theologie und Ekklesiologie begleitet worden. Die theologische Reflexion hat diese Ausformungen mitgeprägt, ist aber auch durch sie geprägt worden. Das gilt für die individuelle ethische Dimension der Autonomie, da das Christentum wie keine andere Religion den einzelnen Gläubigen in den Mittelpunkt gestellt hat; es gilt für die ortskirchliche Autonomie im Rahmen der kirchlichen Verfasstheit in der Welt, welche dem Grundsatz der Einheit in Vielfalt verpflichtet ist, und nicht zuletzt für die Autonomie, welche die geistliche Sphäre gegenüber der weltlichen Sphäre beansprucht.

²⁹ Appl. 14307/88, 25. 5. 1993.

³⁰ Appl. 45701/99, 13. 12. 2001.

³¹ Appl. 30985/96, 26. 10. 2000.

³² Vgl. etwa Moskauer Zweig der Heilsarmee vs. Russische Föderation vom 5. 10. 2006, Appl. 72881/01 und Scientology Kirche Moskau vs. Russische Föderation vom 5. 4. 2007, Appl. 18147/02.

AUTOCEPHALIE ET AUTONOMIE: A PROPOS DU DEVELOPPEMENT HISTORIQUE DE DEUX CATEGORIES PRINCIPALES DANS LA STRUCTURE ACTUELLE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE *

Constantinos G. P i t s a k i s, Komotini

I.

«Aux temps reculés tous les évêques des métropoles des provinces étaient autocéphales et étaient élus par leur propres synodes», écrivait, au XII^e siècle, le canoniste “officiel” du patriarcat et de la cour de Byzance Théodore Balsamon dans son commentaire sur le 2^e canon du premier concile de Constantinople, second concile œcuménique:

«σημείωσαι οὖν ἀπὸ τοῦ παρόντος κανόνος ὅτι τὸ παλαιὸν πάντες οἱ τῶν ἐπαρχιῶν μητροπολίται αὐτοκέφαλοι ἦσαν καὶ ὑπὸ τῶν οἰκείων συνόδων ἐχειροτονοῦντ ».

Mais tout cela a changé, «μετετυπώθη δὲ τὰ περὶ τούτου», continue-t-il et fait ce changement remonter au 28^e canon du concile de Chalcédoine, quatrième concile œcuménique, ce canon constitutif, pratiquement, du patriarcat de Constantinople, canon par lequel les métropolitains du Pont, de l'Asie et de la Thrace ont été soumis à juridiction du siège de Constantinople, et sont depuis lors élus par Constantinople. Dans son commentaire sur le canon 8 d'Ephèse, troisième concile œcuménique, Balsamon renvoie de nouveau à ces canons et à ses propres commentaires («Lire le 2^e canon du second concile et le 28^e du quatrième [...] et ce qui est écrit sur ces canons [...] pour apprendre comment les Églises de l'Empire romain d'Orient [à savoir: de ce qui en restait à son époque, la *Rhōmania*], sauf quelques-unes, ont été soumises au siège de Constantinople»:

«Ἀνάγνωθι τὸν β' κανόνα τῆς β' συνόδου, τὸν κη' τῆς δ' συνόδου [...] καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ μάθεις πῶς ὑπετέθησαν αἱ ὑπὸ τὴν Ῥωμανίαν ἐκκλησίαι, ἄνευ τινῶν, τῷ θρόνῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως)»¹.

* Cet exposé, de caractère très général, ne porte que sur les deux catégories “formelles” d'autocéphalie et d'autonomie (qui ont d'ailleurs fait l'objet d'autres rencontres de la Société), en guise de simple introduction, pour ce qui est de l'Église orthodoxe, à la thématique particulière de cette rencontre, laquelle, en revanche, s'intéresse plutôt aux différentes formes d'autonomie de gouvernement au sein des Églises constituées, indépendamment de leur qualification formelle; notre rapport ne portera donc pas sur de formes d'autonomie de ce genre, comme, par exemple, les autonomies monastiques ou les exarchats (pour le patriarcat œcuménique: Mont Athos, Patmos, stavropégies, exarchats d'autrefois qui échappaient à la juridiction épiscopale, sauf celle du patriarche œcuménique; cas analogues au sein d'autres Églises patriarcales et autocéphales), qui font l'objet d'autres exposés spéciaux. – Vu le caractère général et introductif de cet exposé, j'y retiens largement sa forme de présentation orale; j'évite aussi de le surcharger de la bibliographie abondante et de qualité

Zonaras et Aristène, ses prédécesseurs, toujours à ce 12^e siècle très “canonique”², avaient déjà fait remarquer que le cas des autres Églises soumises à Constantinople à leur époque, celles de la Macédoine, de la Thessalie, de l’Hellade et du Péloponnèse, de l’Illyricum et de l’Épire est différent, car ces Églises faisaient autrefois partie de la juridiction de Rome³. Balsamon seul, toujours constantinopolitain («Κωνσταντινουπόλιτις ὢν ἀκραιφνέστατος καὶ τοῦ ἀγιωτάτου θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέρος γεγονώς τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ καιριώτατον, θέλω καὶ εὐχομαι ἔχειν [...] ἀσκανδαλίστως πάντα τὰ παρὰ τῶν θείων κανόνων ἐπιφιλοτιμηθέντα αὐτῷ προνόμια», «moi, un véritable Constantinopolitain autochtone, ayant fait partie, par la grâce de Dieu, du siège de Constantinople, dans un poste d’importance capitale», écrit l’ancien *chartophylax* du patriarcat, maintenant patriarche d’Antioche en exil à Constantinople⁴ et, en principe anti-latin, empêché de prendre possession son siècle antiochéen occupé par les Latins), n’accepte pas ces bonnes distinctions historiques de ses anciens («ἀλλὰ σὺ τοῖς λεγομένοις μὴ προσχῆς») et a recours à des constructions fantaisistes qui feraient, par exemple, de la Thrace toute la péninsule balkanique [...] Dans ce sens-là il déplore même le fait que la Sicile qui devrait appartenir à l’empereur byzantin, «comme il se passait il y a seulement un espace de temps mesurable et non trop long», dit-il, donc à cette *Rhōmania* qui se trouve sous le juridiction ecclésiastique canonique du siège de Constantinople, n’y appartient plus, détachée de celui-ci par des mains de tyrans; et il exprime son vœu que cette fille captive rentre aussi un jour au sein de sa mère libre, par les efforts de l’empereur byzantin:

Ἐ μέντοι Σικελία πρὸ χρόνων μετρητῶν ὑποκειμένη τῷ θρόνῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τυραννικῶν χειρῶν ἐκ ταύτοις ἀπεσπάσθη· καὶ εὐχομαι ἵνα καὶ αὕτη ἐπανέλθῃ εἰς τὰ πρότερα δίκαια, τῇ ἀντιλήψει τοῦ

très inégale sur l’autocéphalie et l’autonomie au sujet de l’Église orthodoxe ou des Églises particulières. Pour un guide bibliographique voir G. D. PAPATHOMAS, Essai de bibliographie pour l’étude des questions de l’autocéphalie, de l’autonomie et de la diaspora (Bibliothèque Nomocanonique 7), Katerini 2000. Mes renvois bibliographiques concernent surtout l’indication de sources ou de littérature sur des questions spéciales. Voir aussi les articles dans Kanon 5 (1981), dont S. N. TROIANOS, Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, 157-164.

¹ RHALLÈS – POTLÈS, II, 171; 206. Le commentaire de Balsamon sur le canon 28 de Chalcedoine: *ibid.*, 284-285. – Pour un commentaire sur les canons des quatre premiers conciles je renvoie, une fois pour toutes, à P. L’HUIILLIER, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY 1996.

² «Le grand siècle de la science du droit canonique»: N. VAN DER WAL – G. H. A. LOKIN, *Historiae iuris graeco-romani delineatio: les sources du droit byzantine de 300 à 1453*, Groningue 1985, ch. IX, pp. 98-106; cf. C. G. PITSAKIS, Μήπως le grand siècle de la science du droit canonique στὸ Βυζάντιο εἶναι στήν πραγματικότητα ὁ 11ος αἰώνας;, dans: Ἡ Αὐτοκρατορία σὲ κρίση(;) Τὸ Βυζάντιο τὸν 11ο αἰῶνα, Ἀθήνα 2003, 231-266.

³ Zonaras, Aristène: RHALLÈS – POTLÈS, II, 282-284; 286.

⁴ Balsamon: *ibid.*, 285-286 (*hetéra hermèneia*).

θεοκυβερνήτου ἡμῶν αὐτοκράτορος, ὥσεί τις αἰχμαλωτισθεῖσα θυγάτηρ πρὸς ἐλευθέραν μητέρα»⁵.

Cela dit, de ce point de vue constantinopolitain, le système des juridictions supra-métropolitaines, qui ont évolué en juridictions patriarcales, est bien établi dans le droit des premiers conciles œcuméniques:

Nicée I (canons 6, 7): L'évêque de Rome, pour ce qui est de l'Occident, et l'évêque d'Alexandrie pour ce qui est de l'Égypte, de la Libye et de Pentapolis, y exercent, respectivement, la juridiction, selon la vieille tradition; la hiérarchie des Églises sera établie par une application analogue en ce qui concerne Antioche (pour l'«Orient» de l'administration romaine) et les autres provinces, toujours suivant la structure administrative romaine. «Selon la tradition ancienne», l'évêque d'*Aelia Capitolina* aura la préséance après eux, tous les droits de sa métropole Césarée de Palestine étant sauvegardés: une préséance donc à titre encore simplement honorifique pour l'évêque de Jérusalem, qui ne porte pas préjudice aux droits juridictionnels de l'évêque de la métropole, qui suivent toujours la structure de l'administration romaine. Un indice très caractéristique: dans ce document très ecclésiastique, document fondateur de toute une ecclésiologie, le nom de la ville dans l'administration romaine, *Aelia Capitolina* vient se substituer au nom, très signifiant dans toute la tradition et la littérature bibliques et ecclésiastiques, de Jérusalem.

Les canons 2 et 3 de *Constantinople I* clarifient les choses, et aussi paraît-il, la construction syntactique un peu bizarre de Nicée I: la juridiction supra-métropolitaine est exercée personnellement par l'évêque d'Alexandrie pour l'Égypte, comme par l'évêque de Rome pour l'Occident, à défaut d'une tradition et d'un système synodaux chez eux; mais pour ce qui est des autres provinces, cette juridiction est exercée par les synodes des évêques présidés par leur *prôtoi*; l'exemple donné est encore celui de l'évêque d'Antioche:

«τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν Ἀνατολὴν μόνον διοικεῖν φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχείων ἐκκλησίᾳ.»

Cella vaut aussi pour ce qui est de la province d'Asie (sous l'évêque d'Ephèse), celle du Pont (sous l'évêque de Césarée en Cappadoce), celle de Thrace (sous l'évêque d'Héraclée). L'évêque de Jérusalem détient son privilège d'honneur, sans juridiction métropolitaine, ni, à plus forte raison, supra-métropolitaine. Le canon 3 introduit maintenant une préséance particulière pour l'évêque de Constantinople, qui est désormais le deuxième dans la hiérarchie après

⁵ Ibid., 172 (sur le canon 2 de Constantinople I).

l'évêque de Rome, mais cette préséance n'est pas simplement honorifique, comme celle de Jérusalem: l'évêque de la nouvelle capitale exerce une juridiction quasi métropolitaine, mais qui s'étend seulement sur son propre diocèse, sans territoire-province; donc une véritable juridiction qui n'est plus soumise à son métropolitain (d'Héraclée en Thrace), à l'encontre de la place toujours purement honorifique de l'évêque de Jérusalem, qui reste placé sous son métropolitain de Césarée en Palestine. Cf. canon 12 de Chalcédoine: «σωζομένων τῇ κατ' ἀλήθειαν μητροπόλει τῶν οἰκείων δικαίων», une préoccupation constante du législateur canonique⁶.

Le canon 28 de *Chalcédoine* a accordé enfin à Constantinople le territoire qui lui manquait, en supprimant les juridictions des provinces du Pont, de l'Asie (Mineure) et de Thrace et en les soumettant à l'archevêque de Constantinople. Sa place, la deuxième après Rome est confirmée, à plus forte raison. Les critères administratifs romains, ayant toujours prévalu en Orient pour la préséance d'honneur, contre d'autres critères d'ordre historique ou théologique, comme l'apostolicité – nous avons vu le cas très significatif de Jérusalem – y sont énoncés clairement: la préséance accordée à Rome par les Pères est due à sa qualité de capitale de l'Empire, «διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην»; or, la ville de la Nouvelle Rome, honorée de la présence de l'Empereur et du Sénat et égale dans la hiérarchie administrative à la vieille Rome et jouissant des mêmes privilèges civils et civiques, doit être honorée en conséquence, tenant la seconde place après elle:

«Καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες [...] ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα. Καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ὅν' θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμον τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλείαν καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν.»

Le concile *Quinisexte* (canon 36) ne fait que codifier, en dernier lieu, et d'une manière qui engage encore aujourd'hui les Églises orthodoxes, la préséance définitive, toujours en vigueur, des sièges supra-métropolitains, maintenant patriarchaux: Rome, Constantinople («τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης θρόνου [...] δευτέρον μετ' ἐκείνον ὑπάρχοντα»), Alexandrie, Antioche, Jérusalem – ce dernier désormais à plein titre et à pleine juridiction supra-métropolitaine et non plus à titre honorifique.

Or Balsamon, qui a, en bon historien, commenté l'évolution vers la création de la juridiction supra-métropolitaine/patriarcale et l'établissement des patriarchats,

⁶ Cf. le commentaire de Balsamon sur le canon 38 du Quinisexte: RHALLÈS – POTLÈS, II, 392-394.

dans son traité ad hoc sur les privilèges patriarcaux, qu'il rédige en sa qualité de patriarche d'Antioche et où il parle un peu *pro domo*, n'évite pas de faire de l'institution patriarcale une institution d'ecclésiologie propre, voire de faire de la célèbre *pentarchie* des patriarches non seulement une nécessité canonique, mais pratiquement une institution de droit divin, nécessaire pour l'existence de l'Église, donc pour le salut. Il a même recours à un de ces jeux de mots souvent de mauvais goût, qui charmaient vraiment les Byzantins, un véritable paradoxe de leur culture raffinée: les cinq patriarches seraient les chefs-têtes de l'Église, en grec KARAI, ce qui donne les initiales des cinq patriarchats, ne serait-ce que dans un ordre assez bouleversé: Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche, Jérusalem⁷.

Mais ce même Balsamon, toujours dans son commentaire sur le canon 2 de Constantinople I, reconnaît que les cinq patriarchats ne couvrent pas le monde chrétien dans sa totalité: il ne faut pas admirer, dit-il, s'il existe aussi *d'autres Églises autocéphales* (Εἰ δὲ καὶ ἑτέρας ἐκκλησίας αὐτοκεφάλους εὐρίσκεις, μὴ θαυμάσης)⁸. Il y a, en effet, les Églises autocéphales de Chypre, de la Bulgarie/Achrida, considérée, à tort ou à raison, comme faisant suite à l'autocéphalie de Justiniana Prima créée par Justinien, de l'Ibérie/Géorgie, dont l'autocéphalie lui aurait été accordée par le patriarche et le synode d'Antioche. Pour ce qui est de l'Église unie, avant les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, il aurait pu ajouter le siège de Séleucie/Ctésiphon, en Perse, à l'origine de l'Église dite nestorienne, et, certainement, l'Église de l'Arménie; et, dans la perspective "romaine" des anciennes conciles, nous connaissons très peu de choses sur les anciennes juridictions, par exemple, en Ethiopie ou aux Indes (une dépendance d'Alexandrie et d'Antioche, respectivement?).

Pour ce qui est de Chypre, il existe même deux canons qui en reconnaissent l'autocéphalie: le canon 8 d'Ephèse et le canon 39 du Quinisexte. Or, à vrai dire, le canon d'Ephèse ne fait que confirmer l'état des choses décrit par Balsamon au sujet de l'ancienne notion d'autocéphalie: «aux temps reculés tous les évêques des métropoles des provinces étaient autocéphales, élus par les propres synodes». La teneur du canon semble l'indiquer clairement: «la même chose est d'ailleurs à appliquer en ce qui concerne tous les diocèses [au sens romain du terme: *diocesis* administrative] et toutes les provinces».

Le concile d'Ephèse ne fait donc que confirmer cette réalité générale au sujet de Chypre, contre une revendication de l'évêque d'Antioche, analogue, paraît-il, à l'évolution consacrée par le canon 28 de Chalcédoine pour ce qui est de la juridiction de Constantinople. Seulement, l'existence maintenant d'une décision canonique conciliaire ad hoc à propos de l'Église de Chypre a, semble-t-il, exclu finalement cette dernière de l'évolution de la juridiction supra-métropolitaine décrite par Balsamon (qui la faisait précisément remonter à ce modèle établi par le

⁷ RHALLÈS – POTLÈS, IV, (542-555) 543-544.

⁸ RHALLÈS – POTLÈS, II, 171-172; cf. *ibid.*, IV, 545.

canon 28 de Chalcédoine à propos de Constantinople). Donc, une véritable autocéphalie pour Chypre, au nouveau sens du terme, à savoir au niveau quasi patriarcal. Cette nouvelle acception est confirmée assez vivement par le canon 39 du Quinisexte qui règle une situation provisoire: l'exil de l'archevêque de Chypre, réfugié au 7^e siècle avec ses évêques et son peuple à la région de l'Hellespont, les Dardanelles actuels; or, pour lui assurer un territoire juridictionnel, le concile accorde à l'archevêque de Chypre (sous-entendu: pendant la durée de son exil) non seulement le droit d'être élu par son propre synode en exil et de faire élire son propres évêques, mais aussi d'exercer l'administration de la région de son exil à la place du patriarche de Constantinople, en y exerçant lui-même les droits patriarcaux, à son propre titre (τὰ δίκαια ἔχειν τῆς Κωνσταντινουπόλεως)⁹, y compris l'élection du métropolite local de Cyzique, qui lui serait désormais soumis. Donc, une autocéphalie complète de Chypre (et des autres Églises autocéphales: Achrida et Ibérie), en dehors de la pentarchie, à l'instar des patriarchats.

Quelques remarques:

1. Dans toute la production canonique orientale antique la question de la juridiction et de l'autocéphalie est liée, fondamentalement et par excellence, au droit de l'élection (et de l'ordination) des évêques: dans le langage canonique de l'époque χειροτονεῖν signifie, à la fois, toutes les deux (ce qui crée parfois certains problèmes d'interprétation). Inversement, ce droit constitue, jusqu'à nos jours, le critère définitif et décisif de l'autocéphalie effective.
2. De Constantinople I (canon 2) à Chalcédoine (canon 28) le sujet de la juridiction en dehors des juridictions canoniques constituées, *en pays barbare* («ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι»), est abordé d'une manière équivoque, qui est à l'origine d'interprétations divergentes, lesquelles sont, en réalité ou comme prétexte, à l'origine aussi de plusieurs de nos problèmes actuels. Le canon de Constantinople I recommande l'application de la coutume établie dans chaque cas concret («οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν τῶν Πατέρων»): une dépendance peut-être de l'Église constituée qui avait eu l'initiative de la mission? une dépendance de l'Église la plus voisine? – «par nécessité», dit Balsamon, bien que tout cela soit en principe anticanonique¹⁰. Le

⁹ *Varia lectio*: τῆς Κωνσταντινέων πόλεως, de la ville de *Constantia*, siège primatial de Chypre. Mais, malgré la teneur divergente, cette leçon ne change pas la substance de la norme. L'archevêque de Chypre exerce dans son lieu d'installation provisoire les droits patriarcaux de la juridiction de Constantinople, ou bien il y exerce ses propres droits de *prôtos*, comme si ce lieu appartenait à la juridiction de Chypre. Son lieu d'installation, appelé *Justiniana Nova* du nom de l'empereur d'alors Justinien II, à l'instar de la *Justiniana Prima*, est maintenu dans la titulature officielle de l'archevêque de Chypre.

¹⁰ RHALLÈS – POTLÈS, II, 174; cf. Zonaras: *ibid.*, 170-171.

canon de Chalcédoine, en conférant à Constantinople le juridiction sur les provinces du Pont, de l'Asie et de la Thrace, spécifie que le siège du Constantinople aura aussi le droit d'élection des évêques en pays barbare, dépendant jusque là de ces provinces (sans doute, suivant cette norme «établie», confirmée par le canon de Constantinople); Balsamon cite l'exemple de l'Alanie caucasienne, censée avoir dépendu de la province du Pont, et de la Russie, censée avoir dépendu de la province de Thrace – ce sont ses «barbares» à lui¹¹. On ne sait pas grand-chose par ce qui est d'autres diocèses créés par la Constantinople byzantine pour gérer des peuples sans doute regardés par elle comme des «barbares» (au sens non-péjoratif du langage des canons), dans des pays exotiques, comme cet évêque demi-légendaire Grégence dans le royaume des Homérites, dans l'Yémen d'aujourd'hui, à l'époque de Justinien¹², le métropolite de Gotthie, les évêques d'Arabie ou des Arabes, ou cet évêque Hiérothée de Turquie, à savoir de la Hongrie, selon l'ancienne terminologie byzantine, élu et consacré à Constantinople¹³. On sait que le canon 28 est interprété d'une manière différente par les Églises orthodoxes d'aujourd'hui, l'interprétation «constantinopolitaine», suivie par les Églises grecques et grecophones, en ayant introduit une large application, comprenant aussi la diaspora orthodoxe, en l'absence d'un canon plus précis ou d'une législation canonique plus récente¹⁴.

3. On doit faire la distinction absolue entre cette notion d'autocéphalie et le terme homonyme «autocéphale» employé très souvent dans la littérature canonique byzantine et post-byzantine pour qualifier simplement un *archevêque*, donc un prélat qui ne soit pas métropolite, à savoir qui n'ait pas d'évêques suffragants, mais qui ne soit pas lui-même soumis à la juridiction d'un métropolite – «autocéphale» donc dans ce seul sens concret, qui n'a rien avoir avec la notion d'autocéphalie qui nous intéresse ici. L'archevêque «autocéphale» occupe donc dans la hiérarchie

¹¹ Ibid., 285; toujours ce même exemple de diocèses «en pays barbare» (Russie, Alanie) au sujet du canon 30 de Quinisexte: cf. ibid., 370.

¹² PG 86.1, col. 568-620. N. PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert (Berliner byzant. Arbeiten 36), Berlin-Amsterdam 1969, 197s; Ch. PAPASTATHIS, Περὶ τῶν νόμων τῶν Ὀμηριτῶν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, dans: Graeco-Arabica 4 (1991) 115-126; A. N. PAPATHANASIOU, Οἱ νόμοι τῶν Ὀμηριτῶν: ἱεραποστολική προσέγγιση καὶ ἱστορικὴ-νομικὴ συμβολή (Forschungen zur byzant. Rechtsgeschichte. Athener Reihe 7), Athènes-Komotini 1994, avec la bibliographie antérieure.

¹³ Skylitzès, 239 (H. THURN) = Kedrenos, II, 328 (éd. DE BONN); l'acte de sa canonisation, le 11 avril 2000, à la veille de la visite du patriarche Bartholomaios en Hongrie, dans: Folia Canonica 3 (2000) 187-188. Cf. PITSAKIS [infra n. 30], 887 et n. 47 avec la bibliographie antérieure.

¹⁴ Voir, par un grand théoricien de l'interprétation «constantinopolitaine»: Maxime de Sardes, οἰκουμενικὸν πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ, Thessalonique 1972, passim, surtout pp. 211-243, 330-333. D'un autre point de vue: P. L'HUILLIER [supra n. 1], 267-296. – Sur le canon 28 de Chalcédoine, en général, comme document de «fondation» du patriarcat œcuménique: P. MENEISSOGLOU, Ὁ «τόμος» ἰδρύσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Φανάρι 400 χρόνια, Athènes 2001, 21-51.

une place intermédiaire entre le métropolite et l'évêque (suffragant d'un métropolite), et il est soumis directement à son patriarche. Dans des périodes de déclin canonique, même la chancellerie du patriarcat œcuménique n'a pas su faire la différence. Dans un acte du mois du juillet 1694 sous le patriarche Callinique II, concernant la promotion de l'évêché de Rodosto (Rhaidestos), suffragant jusque là du métropolite d'Héraclée, en archevêché "autocéphale" ou "autonome" (on ne faisait pas alors la distinction, surtout dans cette acception particulière du terme), on renvoie, en citant Balsamon, à l'"autonomie" des Églises de Chypre ou de la Géorgie/Ibérie en tant que précédents historiques – ce qui est pourtant tout autre chose¹⁵.

4. Le canon de Chalcédoine clarifie: le droit d'élection (et d'ordination) des métropolitains des provinces du Pont, de l'Asie et de la Thrace appartient désormais au siège de Constantinople; les métropolitains n'y sont donc plus élus par leur propre synode d'évêques; mais les évêques de ces provinces, ils seront toujours élus par leur métropolite et leur synode d'évêques, comme dans le passé: «δηλαδή ἐκάστου μητροπολίτου τῶν προειρημένων διοικήσεων μετὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων χειροτονοῦντος τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους, καθὼς τοῖς θείοις κανόσι διηγόρεται.»

Or, par une longue évolution qui a commencé à ce moment même, le patriarcat constantinopolitain (suivi par les autres patriarchats orientaux, à l'exception du patriarcat d'Alexandrie où le système monarchique avait toujours prévalu contre le système synodal)¹⁶ a pratiquement revendiqué le droit d'élection de tous les évêques de sa juridiction; les dernières manifestations de ce démêlé se retrouvent au XI^e siècle byzantin dans une littérature canonique, qui, passée ordinairement sous silence après le triomphe du système patriarcal, n'a pas laissé de traces dans les collections canoniques usuelles. Elle comporte un traité anonyme «Sur le droit de vote et les élections et la nomination et les privilèges des métropolitains, des archevêques et des évêques», réfuté par un grand partisan des revendications patriarcales, le métropolite Nicétas d'Amasée «Sur la controverse sur les élections qui a eu lieu dans le patriarcat», mais repris par son homonyme, le grand défenseur des droits des métropolitains, Nicétas d'Ancyre «Que le patriarche de Constantinople n'a pas le droit de procéder à l'élection d'évêques suffragants des métropolitains, même si à ces évêques est conférée la qualité de métropolite à titre honorifique, car cela va contre les dispositions des Saints Pères». Cette littérature, mise en évidence par le Père Jean Darrouzès¹⁷, et tout le

¹⁵ Ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀρχαιοτήτες καὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Θράκης [...], dans: Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Παράρτημα τοῦ ΙΖ' τόμου, Constantinople 1886, 84-86; nouvelle édition et commentaires préparés par A. TSELIKAS, Πράξεις τοῦ πατριάρχου Καλλινίκου Β' (1688-1702) καὶ ἡ πατριαρχικὴ γραμματεία τῆς ἐποχῆς, N. 31-55.

¹⁶ Cf., par exemple, le canon 30 de Chalcédoine.

¹⁷ J. DARROUZÈS, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine (Archives de l'Orient Chrétien 10), Paris 1966, 21-53 (introduction), 116-207 (édition des textes); Nicétas d'Ancyre sur la nécessité

sujet de la controverse sont passés, nous venons de le dire, sous silence chez les canonistes "officiels" du XII^e siècle, lorsque, d'une manière ou d'une autre, l'affaire avait déjà pris son chemin vers la victoire définitive des thèses patriarcales au détriment du système métropolitain. Le système métropolitain canonique a, certainement, survécu, effectivement ou nominalement, dans certaines régions pour l'administration des affaires ecclésiastiques locales, sous des métropolites influents et disposant d'un nombre important d'évêques suffragants, jusque même au début du XX^e siècle, où il a pratiquement disparu – sauf dans ces cas d'"autonomie" plus ou moins formelle que nous allons voir; les synodes des provinces métropolitaines procédaient aussi parfois à des élections d'évêques – mais, en règle générale, cela était fait, plus ou moins, sous la forme plutôt d'une délégation de pouvoir, tacite ou explicite, exceptionnelle ou permanente, de la part du patriarcat constantinopolitain (souvent par l'émission d'une *ekdosis* ad hoc); ou bien l'élection était soumise à une approbation ou confirmation par Constantinople; en général l'élection des évêques par les synodes métropolitains n'était donc plus regardée comme la manifestation (et avec la conscience) d'un droit canonique propre.

II.

Les réalités politiques après ce XII^e siècle "très canonique" ont conduit à des nouvelles autocéphalies. En premier lieu, le patriarcat bulgare, quelque peu éphémère, de Trnvo, reconnu par Constantinople, mais regardé souvent par les sources byzantines et post-byzantines comme une Église autocéphale, sous un titre patriarcal qui n'aurait qu'un caractère purement honorifique, ce qui le rendrait, à leur avis, un patriarcat "non comme les autres" et son patriarche un patriarche quasi titulaire; son existence, même sur le plan juridique, a pris fin par la conquête ottomane. Puis, l'archevêché serbe de Peć, d'une autocéphalie très certaine, accordée par le patriarcat de Constantinople en 1219 ou 1220. Les deux autocéphalies furent accordées lors de l'"exil" du patriarcat de Constantinople (siégeant alors à Nicée, après la prise de Constantinople par les Croisés de la IV^e croisade en 1204), malgré les protestations de l'archevêque grec de l'Église autocéphale d'Achrida, Démétrios Chomatianos, le grand canoniste du XIII^e siècle, à la juridiction de qui appartenait jusque là le territoire serbe – et aussi, pensait-il, avec beaucoup moins de conviction, le territoire bulgare de Trnvo, en vertu de l'ancien titre de son propre siège de «toute la Bulgarie»¹⁸. Les aspirations postérieures de Peć au titre patriarcal (titre lié, paraît-il, à la nécessité de la présence d'un "patriarche" pour opérer le couronnement impérial de l'empereur

canonique que le système synodal fonctionne aussi dans le "diocèse" de Constantinople; *ibid.*, 44-51. Cf. Zonaras: RHALLÈS – POTLÈS, II, 237-238; 259-261 (sur le canon 9 et 17 de Chalcédoine; et dans sa Chronique 16-25 (éd. de Bonn, III, 505).

¹⁸ Chomatianos lettres N. 86 (adressée à saint Sava) et 114 (adressée au patriarche Germain II); éd. J.-B. PITRA, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, IV, Paris-Rome 1891, col. 381-390 et (487-498) 495-496. Nouvelle édition: G. PRINZING, *Demetrii Chomatani Ponemata Diaphora* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38), Berlin-New York 2002.

serbe Stefan Dušan, le 16 avril 1346) n'ont pas été reconnues par Constantinople, bien que le titre patriarcal ait été employé couramment en Serbie; cela n'a pas provoqué de véritables frictions à Constantinople, qui a toujours feint d'ignorer la chose¹⁹. En revanche, Chomatianos lui-même a créé des frictions importantes, lorsqu'il a procédé, en agissant en patriarche, ou en tant que l'équivalent d'un patriarche, à Thessalonique, en dehors même de sa juridiction autocéphale, au couronnement d'un empereur des Romains, son propre maître, le prince d'Epire Théodore, rival de l'empereur siégeant à Nicée (1227). Mais Chomatianos lui-même n'a jamais employé le titre de patriarche; ses successeurs lointains de la période post-byzantine l'ont souvent fait²⁰: Constantinople a toujours feint, dans ce cas aussi, d'ignorer ce fait et a toujours maintenu ses rapports canoniques avec Achrida, comme avec Peć; en plus, les archevêques post-byzantins d'Achrida (ayant toujours retenu le titre de «Justiniana Prima et de toute la Bulgarie») se sont aussi appropriés d'un prétendu droit de signer par l'encre verte, à l'instar de l'Église de Chypre, première dans la hiérarchie des Églises autocéphales non-patriarcales, qui s'était appropriée, à l'époque post-byzantine, de certains privilèges "impériaux" d'origine obscure pour son archevêque, dont d'un droit fantaisiste de signer en cinabre.

A l'époque de Chomatianos, cette époque très turbulente de l'histoire byzantine tardive, une autonomie de facto s'est établie dans cette même région de la principauté d'Epire, l'un des Etats grecs créés après la première prise de Constantinople en 1204, rival de l'Empire siégeant à Nicée. Si une partie de la principauté d'Epire se trouvait, régulièrement, sous la juridiction ecclésiastique canonique d'Achrida, ce qui ne posait pas de problème d'ordre ecclésial, une autre grande partie de la principauté (au sud) avait son appartenance canonique du patriarcat constantinopolitain, siégeant à Nicée et loyal envers l'empereur qui y siégeait, le rival donc du prince d'Epire, puis empereur lui-même, comme nous venons de voir, grâce aux bons services de Chomatianos, tous les deux revendiquant la légitimité de la succession à l'Empire byzantin, donc à l'Empire romain dans sa continuité. L'administration canonique de cette région par Constantinople/Nicée étant devenue impossible, une autonomie de facto a été créée, et un synode ad hoc a fonctionné sous la présidence du métropolite de Naupactos/Lépante Jean Apokaukos, un grand canoniste aussi, qui a invoqué l'état de nécessité et procédé à des élections de métropolitains et d'évêques. Constantinople a regardé cette situation comme un schisme et n'a pas reconnu les ordinations épiscopales qui en ont résulté. Le triomphe politique de Nicée contre

¹⁹ M. LASCARIS, Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnue par l'Église de Constantinople en 1375?, dans: *Mélanges Charles Diehl*, I, Paris 1930, 171-175; V. LAURENT, L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375, dans: *Balkanica* 7 (1944) 303-310; Les *Regestes*, VI (J. DARROUZÈS), 132 (N. *2842); voir, en dernier lieu, C. G. PITSAKIS, *Canonica byzantino-serbica minora*, I, dans: *Byzantium and Serbia in the 14th Century*, Athènes 1996, (267-281) 275 et n. 25 avec la bibliographie serbe récente.

²⁰ H. GELZER, *Der Patriarchat von Achrida: Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902.

Epire a mis fin à ce schisme et à cette "autonomie" éphémère de fait²¹. Une certaine autonomie de facto de l'Église dans le troisième Etat grec né de la conquête latine, l'Empire de Trébizonde, ne fut qu'assez restreinte, et le métropolite de Trébizonde a toujours été placé sous la juridiction du patriarcat de Constantinople, ce qui le rendait aussi un peu suspect à l'autorité impériale locale; le couronnement de l'empereur de Trébizonde n'était, paraît-il, en réalité qu'un acte de caractère "laïque".

Les "autonomies", plutôt de fait, qui ont fonctionné à la période byzantine tardive et à la première période post-byzantine en Russie, surtout après le choc du concile de Ferrare-Florence et de la participation au concile d'Isidore de Kiev, son métropolite grec, le futur cardinal, ainsi que dans les métropoles "roumaines" de Hongrovalachie ou Moldovalachie (autres formes employées: Russovalachie, Maurovalachie etc.), reposaient plutôt sur des distinctions et des différences ethniques et linguistiques, des divergences surtout de mentalité et de culture et des réalités d'ordre politique ou idéologique que sur une véritable notion canonique formelle d'"autonomie". Et, évidemment, bien que cette "autonomie" de fait ait largement fonctionné en Russie, et aussi dans les pays roumains, l'idée même d'une prétendue vieille "autocéphalie" sur le sol des principautés roumaines²² relève du mythe. Pour ce qui est de Constantinople, elle a presque toujours, même en fermant souvent les yeux sur les faits, ignoré ces "autonomies" et a toujours regardé officiellement les diocèses de ces régions comme de simples diocèses de sa juridiction, comme tous les autres – tout au plus elle aurait regardé leurs primats comme agissant en tant qu'"exarques" patriarcaux (*exarchikôî dikaiôî*), comme ce sera le cas plus tard, formellement, pour les métropolitains de Philadelphie siégeant à Venise.

Le point culminant de la première période post-byzantine fut la fondation de patriarcat de Moscou, premier patriarcat oriental créé à l'époque moderne, Église d'Etat et Église "nationale", étape critique pour l'évolution de l'ecclésiologie de l'Orient chrétien; un élément d'importance capitale: pour la fondation du patriarcat (1589), comme auparavant pour la reconnaissance (1560) de la proclamation de l'Empire en Russie, l'autorité impériale de Moscou s'adresse au

²¹ A. D. KARPOZILOS, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros*, Thessalonique 1973; A. STAVRIDOU-ZAPHRAGA, *Νίκαια καὶ Ἡπειρος τὸν 13^ο αἰῶνα: ἰδεολογικὴ ἀντιπαράθεση*, Thessalonique 1990; G. PRINZING, *Die Antigraphie des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ochrid und die Korrespondenz zum nikänisch-epirotischen Konflikt*, in: *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3 (1984) 21-64; K. KATERELOS, *Ἡ κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου ἐπὶ τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου κατὰ τὴν περίοδο 1204-1235*, Thessalonique 1995.

²² Voir par exemple la n. 181 de l'article, d'un parti pris très fort, par G. GRIGORIȚA, *Autonomie et Synodalité dans l'Église orthodoxe: les inscriptions des saints canons et les réalités ecclésiales actuelles*, dans: *Studii Teologice*, seria a III-a, 5 (2009) 141-214.

patriarcat de Constantinople²³. Si la tradition russe insiste plutôt sur la charte de fondation du patriarcat de Moscou et l'élection du premier patriarche Job, actes conclus à Moscou par le patriarche de Constantinople Jérémie II, dans les conditions pittoresques qu'on sait, la tradition patriarcale grecque a toujours insisté sur l'importance prépondérante des actes synodaux de Constantinople de 1590 et de 1593, avec la participation des autres patriarches orientaux. Le dernier acte a définitivement accordé à Moscou la cinquième place, après Jérusalem, dans la hiérarchie des patriarcats orientaux, contre ses prétentions, pour lesquelles le caractère de la ville comme capitale "impériale" ayant "droit" à un patriarcat se confondait à la théorie de la "Troisième Rome". A signaler aussi que l'abolition du patriarcat et l'installation de l'Église synodale ont été annoncées par Pierre le Grand au patriarcat œcuménique et aux patriarcats orientaux (1721); ce que les patriarcats ont interprété comme un requête d'approbation, qui ils ont accordée en 1723²⁴.

III.

Ce sont surtout les dominations ottomane et latine/vénitienne dans l'Orient orthodoxe qui ont créé, d'une manière ou d'une autre, de jure ou de facto, des formes d'autonomie, de tout genre, dans les juridictions orientales.

Il y a d'abord le cas de la domination latine (1192-1489) puis vénitienne (1489-1571) à Chypre²⁵: son Église, n'ayant pas de point de référence canonique en dehors de l'île, à cause précisément de son autocéphalie très ancienne et très ferme, est obligée de s'incorporer complètement à une normalité catholique, de devenir donc, tout au moins sur le plan formel, une Église unie à Rome et de rester en dehors de la communion des Églises orthodoxes, tout en gardant son rite oriental et une vaste autonomie et même une juridiction en matière civile sur son peuple, en vertu de la célèbre *Bulla Cypria* ou *Constitutio Cypria* du pape Alexandre IV (1290). Après la prise de l'île par les Ottomans (1571), son Église revient à la communion orthodoxe traditionnelle et s'intègre pleinement dans le système ottoman des Églises orthodoxes, sous la haute surveillance du patriarcat œcuménique, comme les autres patriarcats orientaux; en effet, ses patriarcats qui

²³ B. L. FONKIĆ, Grečeskie gramoty sovetskich chranilišč, in: Problemy paleografii i kodikologii v SSSR, Moscou 1974, 242-260; C. G. PITSAKIS, A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie, dans: L'idea di Roma a Mosca (Da Roma alla Terza Roma, IX, Seminario Internazionale di Studi Storici), Rome 1989, 85-138. Correspondance publiée par W. REGEL, Analecta byzantino-russica, Saint-Petersbourg 1891 (introduction: pp. li-xcviii).

²⁴ Les textes, en grec, dans RHALLÈS – POTLÈS, V, 160-163.

²⁵ C. G. PITSAKIS, La tradition du droit canonique de l'Église d'Orient dans l'ordre juridique chypriote, dans: Επετηρίς του Κέντρου Έρευνας της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου 38 (2004) 151-180. Plusieurs articles par B. ENGLEZAKIS dans sa collection posthume d'études «Studies on the History of the Church of Cyprus», Aldershot, Hampshire 1995 (= Διά την Εκκλησίαν της Κύπρου, Athènes 1996).

se sont retrouvés après de longs siècles, avec Constantinople sous un seul Empire, deviennent plus ou moins des satellites du patriarcat œcuménique, ne fût-ce que du point de vue de l'ordre juridique établi. A l'autre extrémité se trouve le cas de la Crète vénitienne: on n'y a jamais permis l'élection ou la présence d'un évêque orthodoxe (au moment où un évêque oriental dépendant du patriarcat de Constantinople était installé à Venise même, à deux pas de San Marco et du palais ducal), et les ordinations sacerdotales pour l'île avaient lieu dans d'autres régions du domaine vénitien. Mais la dépendance de l'île du patriarcat de Constantinople n'a pas permis qu'elle devînt une autre Chypre: au contraire, regardée, à défaut d'autre présence épiscopale dans l'île, comme placée provisoirement sous la juridiction immédiate du patriarche de Constantinople, la Crète est restée, malgré des éléments de symbiose, dans la culture, le culte, la dévotion populaire et l'art, la plus orthodoxe des possessions vénitiennes, avec une forte influence exercée sur la vie religieuse de l'île par le patriarcat d'Alexandrie et surtout par le monastère de Sinaï. La prise de la Crète par les Ottomans met la fin à cet état "provisoire" des choses et fait l'île s'intégrer complètement au modèle ordinaire d'administration des diocèses du patriarcat constantinopolitain.

Entre ces deux cas extrêmes se placent les diocèses du patriarcat de Constantinople dans le Péloponnèse vénitien et surtout dans les îles ioniennes. Mais il n'y a pas de modèle commun d'administration ecclésiastique. A Corfou on n'a pas permis l'installation d'évêque oriental, mais les diocèses de Céphalonie et de Zante, de Cythère/Cerigo, de Leucade/Sainte Maure fonctionnaient plus ou moins régulièrement, comme fonctionnait aussi à Venise le diocèse de Philadelphie, transféré à la capitale de la Sérénissime, sous un métropolitain-exarque patriarcal: dans tous ces cas les statuts locaux accordaient une autonomie importante aux évêques et en assuraient une élection locale, laquelle (dans le cas de l'archevêque de Zante et surtout dans le cas de l'élection du *grand protopapas* de Corfou) prend parfois la forme d'une procédure féodale. Le patriarcat de Constantinople, très attentif toujours à maintenir des relations parfaites avec la Sérénissime, accepte en silence le résultat ces procédures locales, tout en les ignorant officiellement; pour lui c'est l'élection canonique faite formellement à Constantinople ou ailleurs sur son ordre (*ekdosis*) qui compte, bien que cette élection ne fait que confirmer pratiquement le résultat de l'élection locale; pour les autorités locales et pour Venise elle-même, c'est l'élection faite d'après les statuts locaux qui vaut. Le *grand protopapas* de Corfou, avec son statut de grand seigneur et son autorité quasi épiscopale voire plus-qu'épiscopale, et presque monarchique, n'est officiellement, pour Constantinople, qu'un prêtre, tout au plus une sorte de vicaire général de ce diocèse toujours vacant. Il en va de même pour ce qui est de l'appartenance confessionnelle de ces Églises: pour les autorités locales, elles seraient officiellement des Églises orientales fonctionnant en vertu du modèle de Ferrare-Florence et sous les statuts de la république, ayant seulement leur dépendance canonique formelle de leur propre patriarchie; mais les autorités civiles "oublient" délibérément que ce patriarche n'est pas le patriarche

en communion avec Rome prévu par le modèle de Florence; le patriarcat de Constantinople feint d'ignorer tout cela et regarde ces diocèses comme tous ses autres diocèses, dont il détient le contrôle effectif, en "oubliant" aussi que cette sorte de contrôle n'est pas possible en domaine vénitien. Tout a fonctionné, pendant des siècles, comme j'avais écrit ailleurs, dans une réalité fictive, voire dans un état de *restriction mentale* réciproque. Un effort du patriarcat de Constantinople en 1644, sous le patriarche Parthenios I^{er}, reconnu aussi par les autorités vénitiennes en 1653, d'unifier ses diocèses sous domination vénitienne dans une structure quasi autonome, sous le métropolite de Philadelphie (en l'occurrence Athanase Valerianos 1635-1656), à qui des privilèges particuliers sont accordés, en tant qu'exarque patriarcal, n'a pas eu de suite importante²⁶.

IV.

A la période moderne, la première des grandes évolutions dues à la conquête ottomane fut la fondation, en marge de la normalité canonique, de la juridiction de Karlowitz, par la suite du refuge massif des Serbes au territoire de l'Empire des Habsbourgs, en 1690, sous leur archevêque/patriarche de Peć, Arsenij III Crnojević (1672-1706); en 1699 le traité de Karlowitz est signé. Pour le patriarcat de Constantinople cette division de la juridiction serbe n'a jamais eu lieu, au niveau juridique. Arsenij, lui-même, exerce toujours ses fonctions en tant qu'archevêque de Peć légitime, qui se trouve provisoirement en exil avec son peuple, comme autrefois l'archevêque de Chypre à l'Hellespont. Mais pour Constantinople il n'y a maintenant qu'un archevêque légitime de Peć, le nouvel archevêque Callinique. De son propre compte, mais sans doute aussi en porte-parole du patriarcat de Constantinople, le savant patriarche de Jérusalem Dosithée (1669-1707), écrit en février 1706 de Constantinople à Arsenij, qu'il appelle «ancien archevêque de Peć», pour lui clarifier sa propre position canonique: Arsenij fait toujours partie de l'Église de Peć, puisqu'en droit l'unité du siège de Peć n'a jamais pris fin; la partie du peuple serbe en territoire autrichien appartient toujours canoniquement à Peć et elle ne possède pas d'autre *prôtos* que l'archevêque de Peć; aussi doit-on éviter les élections locales d'évêques, sinon y procéder seulement avec la concession (*ekdosis*) et l'approbation de Peć; on doit même envoyer de temps en temps une offrande symbolique à Peć, en gage de cette unité ininterrompue. Arsenij est mort au cours de cette même année 1706 et

²⁶ C. G. PITSAKIS, 'Η Ανατολική Ἐκκλησία τῆς βενετοκρατούμενης Ἑπτανήσου: σέ ἀναζήτησι μιᾶς ἀνέφικτης κανονικότητος, dans: Ζ' Πανιώνιο Συνέδριο, I, Athènes 2004, 481-512. – L'isolement pratique des îles ioniennes du patriarcat de Constantinople s'accroît à la période du protectorat britannique, où même la correspondance courante avec le patriarcat, en matière ecclésiastique, devrait être conduite par la voie gouvernementale et diplomatique: IDEM, 'Η Ἐκκλησία τῶν Ἑπτανήσων: ἀπὸ μιᾶς δύσκολης Προστασίας σέ μιᾶς ἀκόμη πρὸς δύσκολη Ἑνωσι, dans: 'Η Ἑνωσι τῆς Ἑπτανήσου μετὰ τὴν Ἑλλάδα 1864-2004, I, Athènes 2005, 403-427; P. CAPODISTRIAS, Ἐλλείψεις ἁγίου μύρου στὰ Ἰόνια νησιά κατὰ τὸν 19ο αἰῶνα, dans: Φύλλα τιμῆς γιὰ τὸν μητροπολίτη Ζακύνθου Χρυσόστομο Β' Συνετό, Zante 2009, 381-394. L'Église des îles ioniennes, dans la juridiction plus ou moins nominale de Constantinople, était présidée par l'un de ses évêques, appelé "exarque", pratiquement par alternance.

personne, paraît-il, dans la juridiction de Karlowitz ne s'occupa de ces subtilités canoniques. Vers 1710 le nouveau patriarche de Jérusalem Chrysanthe décrit aussi, comme son prédécesseur (et son oncle) Dosithée, la nouvelle situation en termes canoniques: tous les diocèses serbes appartiennent à l'archevêque de Peć; seulement, après le traité de Karlowitz certains d'entre eux se trouvent sous l'Empire autrichien, les autres étant restés sous l'Empire ottoman; pour les diocèses sous l'Empire des Habsbourgs, le métropolite de Karlowitz tient la place de l'archevêque de Peć, en agissant en son *locum tenens*, même si cela est fait sans la volonté expresse de son propre archevêque, mais d'une manière arbitraire et contraire à la canonicité, par la force du pouvoir civil²⁷.

Après 1766/1767 les deux juridictions canoniques autocéphales dans la péninsule balkanique sous l'Empire ottoman, l'archevêché de Peć et l'archevêché d'Achrida, sont supprimées et absorbées par le patriarcat œcuménique, désormais seule juridiction canonique dans la péninsule. Depuis lors la canonicité, et à plus forte raison l'autocéphalie, de la juridiction de Karlowitz reste en suspens, à défaut de juridiction canonique dont elle dépendrait de jure: le patriarcat œcuménique ignore donc officiellement, dès lors, son existence.

L'abolition de l'archevêché de Peć a eu une autre conséquence canonique aussi: c'est de ce siège que dépendait régulièrement, depuis sa création, le diocèse de Cetigne/Monténégro, une région qui n'a jamais accepté sa soumission à l'Empire ottoman et qui n'y fut en réalité jamais soumise; les *vladike*, pratiquement héréditaires, de Cetigne étaient aussi, tout au moins depuis 1697 et jusqu'à la sécularisation du pouvoir civil au Monténégro en 1851, les princes régnants de la petite principauté. Les structures ottomanes n'étaient donc pas applicables à cette principauté, qui a délibérément été laissée en dehors de la procédure et des décisions qui aboutirent à l'abolition de la juridiction de Peć; le patriarcat œcuménique n'aurait certainement pas voulu assumer la responsabilité de cette région «rebelle» voire vraiment indépendante, en état de guerre continuelle contre les Ottomans, et a préféré ignorer son existence canonique. Le Monténégro s'est donc trouvé dans un état d'"autocéphalie", créée de facto, que personne ne lui avait accordée, due seulement au fait que la juridiction canonique dont il dépendait n'existait simplement plus; une "autocéphalie" de fait, que le Monténégro n'a jamais voulue ou demandée: le Monténégro n'a pas recherché son autocéphalie, il l'a, tout au contraire, simplement "subie". Les princes-évêques de Cetigne portaient toujours le titre d'«exarque du saint siège de Peć» (*egzarh najsvetijeg Pećkog trona*), en soulignant leur dépendance canonique de Peć, même après l'abolition de ce siège, existant seulement en sommeil ou en puissance. Ils recevaient depuis lors leur ordination à Karlowitz ou à Saint-

²⁷ C. DELIKANĒS, Πατριαρχικά Έγγραφα, III, Constantinople 1905, 905-910 N. 1579 (Dosithée); *ibid.*, 910-912 n. 1580 (= A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Τεροσολυμικὴ Βιβλιοθήκη, IV, Saint-Petersbourg 1899, 401-402 (Chrysanthe).

Pétersbourg. Au XIX^e siècle l'Église russe était la seule qui reconnaissait le Monténégro comme Église autocéphale, comme d'ailleurs elle reconnaissait une "autocéphalie" de l'Église du Mont-Sinaï.

Or, ce sont les deux cas où une autocéphalie canonique eût été impossible, même si ces deux Églises satisfaisaient à toutes les autres conditions requises. En effet, le critère par excellence de l'autocéphalie, dans toute la tradition canonique, et le minimum requis, est qu'elle possède la possibilité, possibilité canonique et possibilité pratique (à savoir: possibilité pratique institutionnelle, sauf les cas extraordinaires de nécessité) de procéder par elle-même à l'élection (et l'ordination) de ses évêques: or, cette possibilité n'existe pas en soi, institutionnellement, dans des Églises ne disposant que d'un évêque²⁸.

Pour ce qui est de l'archevêque du mont Sinaï, son autonomie a oscillé, pendant toute la période dite post-byzantine et jusqu'au XIX^e siècle, entre une "autocéphalie", une "autonomie" et, à l'autre extrême, un simple statut d'archevêché du patriarcat de Jérusalem, comme tous les autres. En effet, si la condition autonome du monastère de Sinaï, ainsi que les droits de l'archevêque en tant que son supérieur, n'ont vraiment pas été discutés, sa qualité d'archevêque autonome, à savoir l'autonomie ecclésiastique de la petite région placée sous sa juridiction, en tant qu'évêque résidentiel, a été souvent un sujet de démêlé et de controverse, une question de longue durée, la célèbre *question sinaïte*²⁹: revendications de privilèges de toute sorte, condamnations ou réhabilitations d'archevêques etc., où se mêlaient des intérêts personnels et économiques et la rivalité entre les patriarchats d'Alexandrie (où se trouvait une partie importante des biens du monastère, dont sa dépendance par excellence, le métroque du Caire, résidence habituelle de l'archevêque de Sinaï et "Etat dans l'Etat" dans le territoire canonique alexandrin) et de Jérusalem (duquel Sinaï a son dépendance canonique et où son archevêque reçoit régulièrement sa consécration). Heureusement aujourd'hui tout cela n'est qu'un souvenir lointain. L'archevêque de Sinaï, pour ce qui est de son monastère, ne serait que le supérieur d'un monastère autonome, qui aurait, théoriquement, pu ne pas avoir le caractère épiscopal; il n'est donc pas, pour son monastère, «l'évêque du lieu», et c'est pourquoi que le *synthronon* de l'église de Sainte-Catherine, à savoir le siège de l'évêque dans le sanctuaire réservé au seul évêque du lieu, est scellé à jamais. L'archevêque de Sinaï est un évêque résidentiel pour ce qui est de la petite communauté dans la région qui entoure le monastère.

²⁸ C. G. PITSAKIS, Σχετικά με την «αὐτοκεφαλία» τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Μαυροβουνίου, dans: Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας 13 (2008) 189-234.

²⁹ P. NEOCLÉS, Τὸ κανονικὸν δίκαιον τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων ἐπὶ τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Σινᾶ ἐπιμαρτυρούμενον ὑπὸ ἐπισήμων ἐκκλησιαστικῶν ἐγγράφων, Constantinople 1868; S. KONTOGIANNES, Τὸ συναϊτικὸν ζήτημα (1ς-10^α αἰ.), Athènes 1987; J. ANASTASIOU, Συναϊτικά τοῦ 1ς καὶ 1ς αἰῶνος: διενέξεις διὰ τὴν δικαιοδοσίαν ἐπὶ τῆς μονῆς, dans: Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 15 (1970) 29-142.

V.

Le XIX^e siècle, siècle des nationalismes, a fait naître dans le monde orthodoxe le phénomène d'une sorte d'autocéphalie "systématique", à savoir la fondation d'Églises nationales autocéphales, qui font plus ou moins partie des structures étatiques des États respectifs – et deviennent parfois des instruments de leurs objectifs nationaux voire nationalistes. On a abouti à confondre complètement les principes ecclésiologiques: l'existence d'un État souverain moderne avec une population orthodoxe entraînerait un prétendu "droit" à une Église nationale autocéphale. Des canons comme le canon apostolique 34: «Que les évêques de chaque pays doivent reconnaître leur propre *prôtos* et le regarder comme leur chef» (où le mot *ethnos*, pays, région, conscription administrative, est interprété par *nation*, selon son acception grecque moderne) et la fin du canon 17 de Chalcedoine, à propos des villes "nouvelles" de fondation impériale («Que l'ordre (*taxis*) des éparchies ecclésiastiques suive l'ordre civil et civique» (*tois politikois kai dêmosiois typois*, reprise dans le canon 38 du Quinisexte), ainsi que d'une règle attribuée au patriarche Photius et plusieurs fois employée, souvent en dehors de son contexte, suivant laquelle l'administration ecclésiastique devrait suivre l'administration civile, ont souvent été interprétés arbitrairement pour introduire une nouvelle "canonicité", tout à fait étrangère au système canonique de l'Église orientale. L'existence historique de certaines Églises autocéphales nationales-locales, une exception dans la structure ecclésiastique supra-nationale, est devenu la règle; qui plus est, cette "règle" est aujourd'hui regardée comme la caractéristique par excellence de la structure ecclésiale et de l'ecclésiologie de l'Église orthodoxe – en réalité, un état d'anticanonicité établie, maintenant inévitable et pratiquement irréversible, comme j'avais fait remarquer à notre Congrès de Budapest³⁰.

Dans ce monde moderne des XIX^e et XX^e siècles, c'est le cas de la Grèce révoltée qui marque l'essor des nationalismes étatiques dans la réalité ecclésiastique des Balkans, qui ne formaient jusque là qu'une entité ecclésiastique, celle de la juridiction du patriarcat constantinopolitain. L'insurrection grecque et l'état de guerre ont créé, inévitablement, une rupture dans les relations avec Constantinople, donc une autonomie de facto, les diocèses qui se sont trouvés dans la région révoltée étant gouvernés par les prélats, résidentiels ou non, qui s'y étaient trouvés ou qui s'y étaient réfugiés. Beaucoup plus tard, ce fut le cas aussi des diocèses du patriarcat de Constantinople qui se sont isolés de celui-ci lors des guerres balkaniques et la Première Guerre Mondiale, puis annexés à l'État grec:

³⁰ La territorialité entre l'Orient et l'Occident vue par un historien du droit de tradition orthodoxe: la canonicité impossible et ses problèmes insolubles ou une espérance de l'Union à l'état latent?, dans: P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), *Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law*, Budapest 2002, 862-901.

gérés de facto comme autonomes, ils ont provisoirement été gouvernés par un *conseil ecclésiastique* (on avait délibérément évité le terme, de caractère ecclésiologique, de *synode*) et sont à l'origine de la solution donnée finalement par l'acte patriarcal et synodal du 4 septembre 1928: ils restent toujours spirituellement dans la juridiction du patriarcat de Constantinople, mais leur administration est confiée à l'Église de Grèce (régime dit des *Néai Chôrai*)³¹. La déclaration arbitraire de l'autocéphalie de l'Église de Grèce, d'après un modèle qui renvoyait à peu près au modèle russe de la période synodale (seul modèle dans le monde orthodoxe d'alors de ce genre d'Église nationale-étatique non-patriarcale), a créé un schisme éphémère – et a inévitablement conduit finalement à la proclamation de l'autocéphalie de l'Église de Grèce par le patriarcat œcuménique (1850), première dans la série des autocéphalies nationales balkaniques. Toujours d'après le modèle de l'Église synodale russe, l'Église de Grèce ne dispose pas de *prôtos* personnel: son *prôtos* collectif est le saint-synode lui-même, autrefois le synode permanent, aujourd'hui le synode plénier de l'épiscopat, tous les deux sous la présidence de l'archevêque d'Athènes. Un détail à signaler de caractère proprement ecclésiologique: ni pendant la période de l'autonomie de facto au cours de la guerre d'Indépendance ni pendant la période du "schisme" après la déclaration arbitraire de son autocéphalie, l'Église de Grèce, consciente de son propre état d'anticanonité, qu'elle espérait provisoire, n'a pas procédé à de nominations ou ordinations épiscopales, pour ne pas créer une hiérarchie séparée, signe extérieur décisif d'un schisme effectif. L'Église balkanique qui a suivi la procédure canonique la plus régulière dans son chemin vers l'autocéphalie fut la Serbie: son autonomie avait déjà été reconnue par le patriarcat œcuménique en 1831, et son autocéphalie (avec un caractère patriarcal) en 1879: c'était la première autocéphalie accordée à l'un des nouveaux États souverains qui résultèrent du traité de Berlin de l'année précédente. En 1885 l'autocéphalie sera accordée à l'Église roumaine, reconnue aussi finalement comme patriarcat.

Dans ces cas balkaniques, comme ce fut aussi plus tard le cas de l'autocéphalie, puis du patriarcat, bulgare, la revendication de la qualité *patriarcale* des Églises semble être liée à l'autocéphalie elle-même: c'était peut-être le souvenir des anciens "patriarcats" de Péć ou de Trnovo, ou plutôt le vieux modèle de la Russie, où la proclamation du patriarcat était, en réalité, la seule chose réclamée – puisque l'autocéphalie de fait, sous les apparences canoniques d'une autonomie, existait déjà après Ferrare-Florence, et surtout après la conquête ottomane et la chute de Constantinople. D'autre part, dans le monde grec et grecophone, où fonctionnait déjà le modèle d'une Église autocéphale, d'une

³¹ M. VALAKOU-THEODOROUDES, Πολιτικές και συνταγματικές πτυχές του καθεστώτος των Νέων Χωρών (Bibliothèque Nomocanonique 10), Katérini 2003, avec la bibliographie antérieure; la littérature récente sur cette question, à l'occasion des frictions entre l'Église de Grèce, sous feu l'archevêque d'Athènes Christodule, et le patriarcat œcuménique est abondante et naturellement de qualité très inégale.

autocéphalie très ancienne et très solidement établie, mais non-patriarcale, celui de Chypre, cette question ne fut jamais posée (à l'exception, de temps en temps, de certaines voix qui relèvent du pittoresque), les liens ethniques et linguistiques avec Constantinople aidant, sans aucun doute. C'est aussi le cas de l'autocéphalie de l'Église d'Albanie d'avant la guerre, reconstituée au cours des dernières décennies.

Dans ce même cadre des "autocéphalies" de caractère étatique se produit le phénomène des églises éphémères dites "autocéphales" établies sur le territoire de l'Empire des Habsbourgs, et à ses confins, à la suite de l'"autocéphalie" de Karlowitz, qui s'est approprié très facilement aussi d'un titre arbitraire de "patriarcat": la métropole de Transylvanie ou d'Hermannstadt sous le canoniste André Şaguna, la métropole de Bucovine et Dalmatie, et aussi l'autonomie de Bosnie-et-Herzégovine sous le patriarcat œcuménique. Le patriarcat de Constantinople ne reconnaîtra pas voire ignorera ces juridictions "autocéphales", qui dérivent de la juridiction de Karlowitz, elle-même en suspens du point de vue canonique. Leur existence sera insérée dans les listes épiscopales de la collection canonique de Rhallès-Potlès (d'après les listes reconnues par l'Église de Russie; d'ailleurs Potlès lui-même, un citoyen autrichien né à Vienne, fait partie de ce groupe important de canonistes orthodoxes de l'Empire des Habsbourgs) et, naturellement dans le *Droit ecclésiastique* de Nikodim Milaš, lui-même un évêque de Zara en Dalmatie; c'est grâce à l'autorité de ces livres que ces Églises ont reçu une couleur de canonicité, même dans le monde grec et grécophone. Constantinople les "ignorait" toujours officiellement, comme elle ignorait aussi les juridictions de Karlowitz et du Monténégro. C'est sous le patriarche Joachim III que l'Église de Constantinople, en exerçant une politique plus réaliste, a établi un rapport de correspondance avec toutes ces Églises, aux premières décennies du XX^e siècle³². Après la Première Guerre Mondiale et la création, en 1918, du royaume des Serbes, Croates et Slovènes, la future Yougoslavie, rien ne sera plus le même sur la carte des Balkans, et ces juridictions éphémères appartiennent désormais aux patriarchats de Serbie ou de Roumanie.

Le cas de l'Église bulgare est un peu différent, car dans les complexités ethniques d'alors dans la région de la Macédoine et de la Thrace et la lutte des nationalismes pour l'héritage de l'Empire ottoman, la Bulgarie s'est trouvée dans un état de schisme déclaré par le patriarcat de Constantinople et un concile ad hoc: elle était accusée d'*ethnophylétisme*, en l'occurrence d'avoir voulu, par la création d'un exarchat bulgare, exercer une juridiction basée sur des critères ethniques et non territoriaux, à savoir une juridiction sur les populations qui seraient regardés comme des populations bulgares dans les territoires canoniques constitués dans tout l'espace balkanique et dans le siège même du patriarcat de Constantinople. Le schisme n'a pris fin qu'après la Deuxième Guerre Mondiale, par la reconnaissance

³² Cf. PITSAKIS [supra n. 28], 222s.

de la part du patriarcat œcuménique de l'autocéphalie, puis du caractère patriarcal de cette Église, toujours sur une base territoriale.

Or, ce caractère étatique-national, développé dans les Églises orthodoxes, un produit de leur rapport très étroit avec l'Etat, souvenir misérable de l'ancienne *symphonie* byzantine dans des conditions toutes différentes³³, a aussi conduit à ce phénomène moderne des Églises dites "autonomes", dans l'acception technique de ce terme, à vrai dire des Églises dans des Etats souverains qui auraient même pu aspirer à une autocéphalie, selon le modèle moderne, mais lesquelles, en raison de leur population restreinte ou de leur condition de religion minoritaire dans leur pays ou des conditions de leur développement ecclésiastique, ne pourraient pas fonctionner, tout au moins elles ne le pourraient pas encore, comme Églises autocéphales. C'est le cas de ces "autonomies" accordées par le patriarcat œcuménique avant la guerre, à des églises des pays baltes ou à l'Église orthodoxe de la Tchécoslovaquie, l'autonomie de l'Église de Finlande, l'autonomie reconfirmée de l'Église d'Estonie, un sujet de contestation et des frictions entre Constantinople et Moscou, comme tout le monde le sait. L'autonomie de la Tchécoslovaquie n'avait pas été reconnue par Moscou, qui lui accorda, après la guerre, une autocéphalie, que Constantinople n'a pas, à son tour, reconnue, jusqu'à ce qu'elle-même a accordé l'autocéphalie à Tchécoslovaquie; en revanche l'autocéphalie accordée à l'Église orthodoxe de la Pologne par le patriarcat de Constantinople, avant la guerre, n'avait pas été reconnue par Moscou, qui a accordé à Pologne "sa" propre autocéphalie. L'autocéphalie "accordée" (avec le caractère patriarcal) à l'Église de Géorgie par Constantinople semble simplement superflue, lorsqu'on tient compte de la très ancienne autocéphalie effective de l'Ibérie et de son catholicos, même si celle-ci avait été supprimée sous l'Empire russe. Le caractère politique et national de ces problèmes est très évident: l'"autonomie" formelle est devenue un problème de politique ecclésiastique, mais aussi un problème de politique étatique et nationale: la Crète autonome, sous le patriarcat œcuménique, n'est regardée officiellement que comme Église "semi-autonome", précisément parce que de questions d'ordre national ou étatique ne se posent pas; le Sinaï, d'une autonomie très ancienne et très bien établie, n'a jamais été appelé à participer, en tant qu'Église orthodoxe autonome, à ces débats où la question de participation, d'une manière ou d'une autre, des Églises autonomes se pose continuellement précisément parce que ce caractère national y fait défaut.

Dans ce cadre national ou étatique entrent aussi les différents cas des Églises autogouvernées (mais non pas "officiellement" autonomes) du patriarcat russe, sans doute aussi l'autonomie particulière de l'Église russe de l'Étranger, qui a

³³ «La nostalgie de la symphonie de l'Église et de l'Empire rend difficile aujourd'hui à l'épiscopat orthodoxe de repenser sa relation avec l'Etat dans un contexte de post-chrétienté»: O. CLÉMENT, L'Église orthodoxe [coll. "Que sais-je?"], Paris 1985, 11-12.

enfin joint son Église-mère, et surtout le problème très critique des juridictions, juridiction canonique sous Moscou et juridictions arbitraires, dans l'Ukraine d'aujourd'hui; y entrent aussi d'autres problèmes actuels, comme ceux des juridictions russe et roumaine, plus ou moins arbitraires, dans la république de Moldavie, des juridictions dans l'ancienne république yougoslave de Macédoine (l'Église "autocéphale" schismatique et le(s) diocèse(s) canonique(s) sous le patriarcat serbe), ou de la revendication, de caractère, j'espère, plutôt journalistique ou pittoresque, d'une "autocéphalie" de l'Église actuelle de Monténégro.

L'autonomie formelle, je crois, en tant que terme ou catégorie technique, n'a qu'un caractère négatif: il s'agirait plutôt d'une "petite autocéphalie", une autocéphalie difficile ou impossible à établir – une catégorie en tout cas à abandonner, à mon avis, au profit de différentes formes d'autonomie non formelle mais effective, au sein des Églises-mères. C'est toujours la notion de ce qu'est une Église autocéphale qui manque, et c'est aussi la différence d'approche entre les Églises orthodoxes sur le droit d'accorder l'autocéphalie. Est-ce l'Église-mère qui procède à l'émancipation de sa Fille? Ou est-ce l'Église en concile, qui, comme dans les anciens conciles, établit ou reconnaît les juridictions patriarcales ou autocéphales? Une seule Église (qu'elle soit l'Église-mère) pourrait-elle créer, théoriquement à l'infini, les Églises autocéphales à plein droit qui pourraient être ses satellites, en imposant de "pairs" aux autres Églises autocéphales, à leur insu? Le synode du patriarcat œcuménique aurait-il le droit d'agir, comme l'a pratiquement fait au cours des longs siècles, en *locum tenens* de l'institution du concile œcuménique, autorité suprême dans l'Église orthodoxe, vacante depuis plus d'un millénaire? Pour ce qui est des autocéphalies modernes, toutes concernant des Églises jusque là dans la juridiction de Constantinople (ou regardées comme telles), quelle a, en réalité, été la conscience du patriarcat œcuménique lorsqu'il accordait ces autocéphalies? Celle d'une Église-mère qui émancipe ses Églises-filles ou bien une véritable conscience d'un synode qui agissait en *locum tenens* du concile œcuménique vacant – comme ce fut, sans aucun doute, le cas lors de la proclamation du patriarcat russe (ou encore, peut-être, lors de la reconnaissance récente superflue du patriarcat de Géorgie)? Le patriarcat constantinopolitain dans les *tomoi* de proclamation des patriarcats modernes évite en général de conférer exactement le titre *patriarcat*, mais il préfère employer le terme de "qualité patriarcale" (*patriarchikè axia kai periôpè*); il a toujours aussi insisté sur le caractère "provisoire" de sa décision, jusqu'à ce qu'un concile œcuménique en décide définitivement.

Il s'agit au fond de la même question et de la même différence d'approche qui est à l'origine du problème actuel des Églises de la diaspora orthodoxe. Je

n'entre dans ce problème, qui se trouve en dehors du cadre de ce rapport³⁴. Cependant, toutes les Églises et les communautés orthodoxes de la diaspora, celles qui ont été créées par l'immigration économique dans les pays de l'Europe occidentale, en Amérique et en Océanie, ou par la suite de la révolution russe et de l'installation du régime soviétique, ou celles qui ont été fondées par des missions orthodoxes, celles qui se sont déclarées indépendantes ou qui restent liées à leurs Églises-mères respectives et intégrées dans leurs structures, celles qui appartiennent au patriarcat œcuménique ou se sont placées sous sa juridiction (qu'elles reconnaissent vraiment sa juridiction en dehors des territoires canoniques constitués ou simplement pour y trouver un refuge de légitimation canonique), qu'elles aient été érigées à des "autonomies" voire des "autocéphalies" par les Églises-mères ou qu'elles se soient trouvées dans un état d'anticanonicité voire de schisme, faute de juridiction d'appartenance ou pour avoir institué leur propre juridiction arbitraire – se trouvent, qu'elles le disent ou non, dans une situation d'autonomie de fait, imposée par leurs statuts d'organisation et de fonctionnement ou par les législations et les structures des pays et les mentalités des sociétés où elles vivent.

³⁴ Les problèmes de la diaspora orientale feront l'objet du prochain Congrès de notre Société (Athènes 2011).

L'EVOLUZIONE TERMINOLOGICA NEL DIRITTO CANONICO ORIENTALE DELLA CHIESA CATTOLICA: DA „RITUS“ A „ECCLESIA SUI IURIS“

Luis O k u l i k, Trieste

I. Introduzione

Il concetto di *Ecclesia sui iuris* costituisce certamente un approdo nell'evoluzione della terminologia giuridica della Chiesa cattolica, che ha portato maggiore chiarezza dottrinale allo statuto proprio delle Chiese orientali cattoliche. Il Concilio Vaticano II, la cui dottrina si colloca alla base della vigente normativa canonica, non usò nei suoi documenti il termine tecnico *sui iuris*; invece, nel riferirsi alle Chiese orientali cattoliche, usò l'espressione di „Chiese particolari o riti“¹. Il termine *ritus* era stato introdotto tardivamente nei dibattiti conciliari perché fu considerato molto ambiguo all'inizio, ma successivamente si valorizzò la sua adeguatezza per il fatto che per lungo tempo era stato usato anche nel magistero ufficiale. In questo modo si continuò ad usare i termini „Chiesa“ e „rito“ quasi come sinonimi, e soltanto con la promulgazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) si riuscì a distinguere con chiarezza il loro significato terminologico, come accadde anche con l'uso del termine „tradizione“². Il rito viene attualmente definito in termini di patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, il quale esprime un modo specifico di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*. Occorre precisare che l'uso del termine „rito“ come sinonimo di Chiesa è totalmente estraneo all'ecclesiologia orientale; invece, il pensiero ecclesiale latino adoperò questo termine per riferirsi alla pluralità di Chiese orientali cattoliche, cioè alle Chiese denominate „uniata“, in senso peggiorativo, le quali, staccandosi dall'ortodossia, chiesero di ristabilire la piena comunione con la Chiesa cattolica. L'approfondimento del pensiero ecclesiologico operato dal Concilio Vaticano II permise un chiarimento nel significato e nell'uso di questa terminologia, le cui conseguenze vorrei approfondire in seguito.

D'altra parte, occorre tener presente che la dottrina conciliare sull'odierno assetto delle Chiese orientali cattoliche deve essere sottoposta a un rigoroso confronto con il percorso storico dei decenni che ci separano dalla sua promulgazione³. Questo confronto diventa un requisito ermeneutico, necessario per mantenere la continuità nella tradizione orientale.

¹ Cfr. Concilio Vaticano II, *Orientalium Ecclesiarum*, 2-4. [Le citazioni dei documenti del Concilio Vaticano II sono tratte da *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1971, nona edizione riveduta e aggiornata. Le sigle usate sono le seguenti: OE (*Orientalium Ecclesiarum*), LG (*Lumen gentium*), CD (*Christus Dominus*), PO (*Presbyterorum ordinis*), UR (*Unitatis redintegratio*), AA (*Apostolicam actuositatem*), SC (*Sacrosanctum Concilium*)].

² Cfr. CCEO, cann. 27-28.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Le ermeneutiche del Vaticano II. Discorso alla Curia romana*, in: *Regno-doc* 1 (2006) 7-8.

II. Evoluzione terminologica

Il termine „ritus“ è stato a lungo usato nella Chiesa cattolica come sinonimo di „Chiesa“, al tempo che ambedue i termini sono stati affiancati dal termine „tradizione“. L'equivocità di questi termini nella loro valenza giuridica rispecchiava l'assetto ecclesiologico cattolico dell'epoca. In questa maniera, „ritus“ stava ad indicare le Chiese orientali che erano in comunione con la sede di Roma. Pertanto, questo termine faceva riferimento ad almeno tre significati diversi: un rito liturgico, un insieme di liturgia, teologia, spiritualità, disciplina canonica e consuetudini, e una comunità di fedeli cristiani che, congiunti da una propria gerarchia e conservando il proprio rito liturgico e la propria disciplina canonica, era in comunione con la sede di Roma⁴.

In questo senso fu usato il termine „ritus“ nel motu proprio *Cleri sanctitati*, del 1957, e nei documenti del Concilio Vaticano II, portando ad una certa ambiguità nell'uso della terminologia che designava le Chiese orientali cattoliche. Tuttavia, per il fatto di rivelare già un approccio ecclesiologico in evoluzione, l'equivalenza dei termini „ritus“ ed „Ecclesia particularis“ – come si riscontra per esempio in *Orientalium Ecclesiarum* nn. 2-4 – risultava inadeguata e portò a uno sforzo di chiarificazione nel contesto della revisione del diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche.

Il decreto *Orientalium Ecclesiarum* afferma che

„la Chiesa santa e cattolica, che è il corpo mistico di Cristo, si compone di fedeli, che sono organicamente uniti nello Spirito Santo dalla stessa fede, dagli stessi sacramenti e dallo stesso governo e che unendosi in vari gruppi, congiunti dalla gerarchia, costituiscono le Chiese particolari o riti“⁵.

È da notare, pertanto, che il termine „Chiese particolari“ sta qui ad indicare un raggruppamento di fedeli congiunto dalla gerarchia. In seguito, aggiunge che

„il Santo Concilio [...] dichiara quindi solennemente che le Chiese d'Oriente come anche d'Occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, sono più corrispondenti ai costumi dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle loro anime“⁶.

Queste Chiese, cioè, hanno il diritto di reggersi secondo un diritto che è loro proprio; è qui che si può trovare, in germe, il contenuto di quello che attualmente designiamo come Chiese *sui iuris*.

⁴ Cfr. G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Roma 2002, Title 2: Churches *sui iuris* and rites (cc. 27-41), 111.

⁵ OE 2.

⁶ OE 5.

Invece, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, il concetto di Chiesa particolare viene usato nel senso definito dal decreto *Christus Dominus*, per cui una diocesi è una porzione del popolo di Dio, affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, costituendo così una Chiesa particolare per l'adesione al suo pastore e da lui unita per mezzo del vangelo e della eucaristia nello Spirito Santo; in questa Chiesa particolare è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, che è una, santa, cattolica e apostolica⁷.

Per quanto riguarda le Chiese orientali, la *Lumen gentium* ha una impostazione diversa da quella di *Orientalium Ecclesiarum*, quando afferma che

„per divina provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salvo restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre che sono come loro figlie, con le quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di Chiese locali, fra loro concordi, dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa. In modo simile le conferenze episcopali possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo perché lo spirito collegiale passi a concrete applicazioni“⁸.

Secondo la *Lumen gentium*, il principio di unità nella Chiesa particolare o diocesi è il vescovo in comunione con il romano pontefice⁹. Pertanto, la Chiesa diocesana è una Chiesa particolare nella quale esiste e opera la Chiesa universale. Invece, gli altri *coetus* o raggruppamenti di diocesi non sono Chiese particolari ma Chiese locali, che rappresentano una espressione privilegiata della collegialità. Con questa visione alcuni autori arrivano ad equiparare le Chiese patriarcali orientali alle conferenze episcopali latine. La differenza, però, è chiara: il presidente della conferenza episcopale e l'assemblea plenaria della conferenza non costituiscono un livello intermedio nella gerarchia della Chiesa tra il vescovo diocesano e il romano pontefice, mentre il patriarca e il sinodo della Chiesa patriarcale costituiscono a tutti gli effetti un livello intermedio.

Allora, secondo la visione di *Orientalium Ecclesiarum*, la Chiesa universale è formata da fedeli raggruppati in „Chiese particolari“ in comunione tra loro. Il principio di unità in queste „Chiese particolari“ non è un vescovo ma una struttura

⁷ Cfr. LG 23; CD 11.

⁸ LG 23.

⁹ Cfr. *ibid.*

gerarchica (il patriarca con i vescovi della Chiesa patriarcale). Questo *coetus* di fedeli congregato attorno alla propria gerarchia di solito trova le sue origini nelle stesse circostanze storico-sociologiche che spiegano la nascita delle „nazioni“.

Il *Codex Iuris Canonici* (CIC) 1983, nei canoni 368-369, adopera il termine *Chiesa particolare* nel senso della *Lumen gentium* e di *Christus Dominus*, cioè, nel senso di *diocesi* e figure equiparate, mentre usa il termine „Chiesa rituale *sui iuris*“, o semplicemente *rito*, in riferimento alle Chiese orientali¹⁰.

Il CCEO, dal canto suo, nel can. 27 ha adoperato il termine „Chiesa *sui iuris*“ per designare quello che il decreto *Orientalium Ecclesiarum* chiamava „Chiese particolari o riti“. Infatti, il concetto di „Chiese *sui iuris*“ designa „un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come *sui iuris*“ (CCEO, can. 27). Pertanto, e per seguire un criterio di uniformità terminologica con il diritto latino, il CCEO ha riservato il nome di „Chiesa particolare“ per indicare l'*eparchia*, che è l'equivalente della *diocesi* latina¹¹.

Il rito, invece,

„è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*“¹².

Secondo questa definizione, quindi, ogni Chiesa *sui iuris* possiede un rito proprio, costituito non soltanto dagli aspetti liturgici e disciplinari, ma anche dall'eredità culturale e storica di un popolo che gli conferisce una identità propria.

III. Alcuni fondamenti ecclesiologici della dottrina del Concilio Vaticano II

1. Il rapporto fra Chiesa particolare e Chiesa universale

La pluralità delle Chiese particolari che si costituiscono attorno ai vescovi, non è di per sé necessaria per realizzare la comunione con Dio in quanto tale, che

¹⁰ Il termine «Chiese *sui iuris*» viene usato nel CIC nei canoni 111 e 112; invece, il termine «rito», come equivalente a Chiesa *sui iuris*, viene usato nei canoni 214, 383 § 2, 450 § 1, 476, 518, 1015, 1021, 1109, 1127 § 1.

¹¹ Cfr. CCEO can. 177 § 1.

¹² CCEO can. 28 § 1.

rimane il valore primario della salvezza, ma è necessaria per realizzare la comunione tra i vescovi, e perciò tra le Chiese particolari¹³.

Di conseguenza, non si può ritenere che esista una Chiesa universale e una Chiesa particolare, come se esse si materializzassero in entità concrete distinte. Esiste, invece, l'unica Chiesa di Cristo, che si realizza secondo due dimensioni: quella particolare e quella universale. Come la Chiesa universale esiste solo in quanto esiste la Chiesa particolare (in cui si realizza „in quibus“ e da qui si costituisce „ex quibus“), così, anche il collegio dei vescovi esiste solo in forza del fatto che esistono i singoli vescovi. La salvezza, infatti, può realizzarsi solo nella Chiesa particolare, poiché è solo nella Chiesa particolare dove i sacramenti e la parola sono celebrati¹⁴.

Come frutto dell'approfondimento di queste premesse ecclesologiche, il Concilio Vaticano II afferma con chiarezza il valore della Chiesa particolare, ribadendo che essa è il luogo di realizzazione della Chiesa universale. La dottrina conciliare dimostra anche che l'ecclesiologia prende necessariamente lo spunto dalla comunità eucaristica. In questa maniera si supera l'antica concezione per cui una Chiesa particolare veniva intesa come una mera circoscrizione amministrativa in funzione di quella universale, da dove ne conseguiva che un vescovo era una sorta di funzionario papale legato ad una realtà locale, che doveva prestare il giuramento di obbedienza ed era tenuto alla visita *ad limina*¹⁵. La dottrina conciliare non afferma la priorità né della Chiesa universale né della Chiesa particolare; piuttosto riafferma la complementarietà della duplice struttura ecclesiale, in forza della quale si può asserire che l'unità della Chiesa non trova la sua origine nell'uniformità ma piuttosto nella pluralità¹⁶.

A questo proposito, quindi, si può affermare che uno dei meriti delle due codificazioni (CIC e CCEO) è proprio quello di aver stabilito un nuovo equilibrio costituzionale tra la dimensione universale e quella particolare della Chiesa di Cristo¹⁷.

2. L'uguale dignità delle Chiese

Il Concilio Vaticano II insegna che nessuna Chiesa è superiore alle altre dal punto di vista ecclesiologico o giuridico, perciò nessun rito può essere ritenuto superiore agli altri¹⁸. Con questa affermazione il Concilio intendeva superare la dottrina della superiorità del rito latino sui riti orientali, che era presente nel magistero ecclesiale almeno dal pontificato di Benedetto XIV. Quest'ultimo, nella sua costituzione apostolica *Etsi pastoralis* del 26 maggio 1742 affermava che

¹³ Cfr. E. CORECCO, *Ius et communio*. Scritti di Diritto Canonico. Vol. II (a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO), Casale Monferrato (AL) 1997, 133.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 132-134.

¹⁵ Cfr. Y. CONGAR, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VII-XVI siècles)*, in: *La collégialité épiscopale* (Unam Sanctam 52), Paris 1965, 113-127.

¹⁶ Cfr. LG 13; LG 11, 2; OE 13.

¹⁷ Cfr. CORECCO, *Ius et communio*. Vol. II, 688; J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2001, 85-92.

¹⁸ Cfr. SC 4.

„Ritus enim Latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae [...] supra Graecum ritum praevalet“¹⁹. Alcuni anni dopo, con la lettera enciclica *Allatae sunt* del 26 giugno 1755, Benedetto XIV applicò la stessa dottrina a tutti i riti orientali, affermando che „cum Latinus Ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferri debet“²⁰. In seguito, anche altri papi sostennero magisterialmente questa dottrina, finché Leone XIII introdusse una diversa considerazione ecclesiologica nella sua lettera apostolica *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, del 30 novembre 1894. Successivamente, e sulla scia di questo rinnovamento, il papa Pio X permise ai fedeli cristiani di ricevere la comunione in qualsiasi rito cattolico, abrogando così la proibizione di ricevere l'Eucaristia da un ministro appartenente ad un rito diverso da quello proprio. Questa ultima disposizione celava l'aspro dibattito sull'uso del pane azzimo o fermentato nella consacrazione eucaristica originato nel contesto delle differenze che furono fortemente evidenziate dopo la separazione formale fra la Chiesa latina e le Chiese orientali²¹.

La dottrina del Concilio Vaticano II insegna che

„queste Chiese particolari, sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti – cioè per liturgia, per disciplina ecclesiastica e patrimonio spirituale – tuttavia sono allo stesso modo affidate al governo pastorale del romano pontefice, il quale per volontà divina succede al beato Pietro nel primato sulla Chiesa universale. Esse quindi godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (cfr. Mc 16,15), sotto la direzione del romano pontefice“²².

Da questa enunciazione del principio ecclesiologico di uguaglianza di dignità delle Chiese ne consegue la rispettiva uguaglianza di diritti e di obblighi da parte di esse²³, il che non implica che questa caratteristica intacchi o possa ledere la differenza nei gradi di autonomia di cui godono.

In ambito teologico e canonistico, quando si afferma l'uguale dignità dei fedeli cristiani si fa riferimento alla loro incorporazione a Cristo per mezzo del sacramento del battesimo²⁴. Si può quindi desumere che l'uguale dignità delle Chiese affondi le proprie radici nello stesso dato sacramentale, anche se i testi conciliari hanno soltanto indicato una ragione di stretto stampo gerarcologico

¹⁹ BENEDETTO XIV, *Cost. ap. Etsi pastoralis*, II, xiii.

²⁰ Cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 1, Bologna 1994, 642.

²¹ Cfr. L. OKULIK, *Pio X e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino*, in: A. CATTANEO (a cura), *L'eredità giuridica di San Pio X*, Venezia 2006, 313-322.

²² OE 3.

²³ Cfr. OE 5.

²⁴ Cfr. LG 31; AA 2.

nell'affermare che tutte le Chiese sono affidate allo stesso modo al governo pastorale del romano pontefice²⁵, senza dar particolare rilievo al fatto che tutte le Chiese hanno la loro origine ontologica nella stessa tradizione apostolica, anche se essa viene espressa in modi diversi, a seconda delle varietà che sono proprie delle culture nelle quali le diverse Chiese si sono sviluppate.

IV. Il contributo della revisione del diritto canonico orientale

Il primo passo nello sforzo di chiarificazione del significato del termine „ritus“ è stato compiuto dalla Commissione conciliare che preparò lo schema *De Ecclesiis Orientalibus*, nel 1963, avendo introdotto l'espressione „Ecclesiae particulares“ per designare le Chiese orientali²⁶. In questo modo, il significato del termine „ritus“ fu circoscritto al suo riferimento alla liturgia, alla disciplina ecclesiastica e al patrimonio spirituale, come difatto è rimasto definito in OE 4, nonostante la polivalenza del termine venga ancora usata in altre parti del documento, richiedendo perciò che si colga il senso esatto dal contesto²⁷.

Successivamente, nel 1973, fu la Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale a proporre che la nozione di rito fosse riesaminata e riservata soltanto ai riti nel senso liturgico, segnalando che non si rendeva più necessario usare il termine „riti“ per designare le Chiese particolari, dal momento che non esisteva più il pericolo di confusione fra la Chiesa universale, che è unica, e le Chiese particolari, che sono molte²⁸. Si menzionava anche una motivazione di carattere ecumenico, per il fatto che gli orientali non cattolici usano l'espressione „Chiese particolari“ anziché „riti“ per designare le loro Chiese²⁹.

Tuttavia, questa proposta richiedeva che si cercasse una nuova terminologia per designare le varie Chiese particolari, tenendo conto del fatto che la costituzione *Lumen gentium* e il decreto *Christus Dominus* usavano il termine „Chiese particolari“ per designare le diocesi³⁰.

Un passo successivo e cruciale fu compiuto dal *Coetus mixtus de lege Ecclesiae fundamentalis*, integrato da membri delle commissioni per la revisione sia del diritto latino sia del diritto orientale³¹. Nello schema della *Lex Ecclesiae fundamentalis* (LEF) si adoperava l'espressione „Ecclesiae particulares“ per designare le diocesi, per cui era opinione comune che il termine „ritus“ dovesse essere riesaminato. Risultava peraltro difficile applicare alle Chiese orientali l'espressione „Ecclesiae peculiare“, come faceva il can. 2 del progetto della

²⁵ Cfr. OE 3.

²⁶ I. ŽUŽEK, Le „*Ecclesiae sui iuris*“ nella revisione del diritto canonico, in: R. LATOURELLE (a cura), Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987). Vol. II, Roma-Assisi 1987, 869.

²⁷ Ibid., 871.

²⁸ Cfr. Nuntia, novembre 1973 (fascicolo fotostatico), 20-33.

²⁹ Cfr. ibid., 30.

³⁰ Cfr. Nuntia 3, 7.

³¹ Cfr. Communicationes 1974, n. 1, 59-60; Nuntia I, 19.

LEF³². Questo can. 2 delineava molto chiaramente l'autonomia che è propria delle Chiese *sui iuris*, affermando che:

„Variae Ecclesiae particulares in plures coniunguntur coetus organice constitutos, quorum quidem praecipui sunt Ecclesiae peculiare secundum ritum, disciplinam atque propriam, infra supremam Ecclesiae auctoritatem, hierarchicam ordinationem praesertim inter se distinctae, videlicet Ecclesia latina et variae Ecclesiae orientales aliaeque quae suprema Ecclesiae auctoritate, constituuntur; quae omnes, salva quidem fidei unitate et unica divina constitutione Ecclesiae universae, propria gaudent disciplina, proprio liturgico usu atque proprio theologico spiritualique patrimonio“³³.

La decisione di scindere la nozione di „ritus“ da quella di „Ecclesia particularis“ fu presa dalla Commissione per la revisione del diritto canonico orientale, la quale accordò anche che questi termini non fossero più usati come equivalenti. Perciò, la nozione di „ritus“ doveva conservare il senso di *Orientalium Ecclesiarum* 3, indicando pertanto un patrimonio liturgico, disciplinare, teologico e spirituale; invece, la nozione di „Ecclesia particularis“ doveva essere usata nel senso di *Lumen gentium* e di *Christus Dominus*, indicando, quindi, un raggruppamento di fedeli congiunto a norma di diritto dalla gerarchia, „quem uti sui iuris agnoscit Romanus Pontifex vel Oecumenica Synodus“³⁴. Tuttavia, la Commissione chiamava ancora le Chiese orientali „Ecclesiae particulares“, al tempo che cercava un'altra espressione per designare le eparchie o diocesi.

A questo proposito George Nedungatt approfondì la questione in un saggio pubblicato nel numero 2 di *Nuntia*, nel quale prendeva spunto dall'antica e diffusa tradizione scolastica latina per distinguere gli ambiti di uso di un termine. Segnalava così tre ambiti: *suppositio universalis*, *suppositio particularis* e *suppositio singularis*. Questo schema poteva così racchiudere la struttura organizzativa delle Chiese orientali, indicando con chiarezza i diversi ambiti ecclesiali.

Questa proposta, però, non fu accolta, perché il progetto di LEF, che era già in una fase avanzata di redazione, usava il termine „Ecclesia particularis“ nel senso di *Lumen gentium* e di *Christus Dominus*, cioè, per indicare una Chiesa particolare e non un raggruppamento di esse, come sarebbe il caso delle Chiese orientali³⁵.

Non riuscendo a raggiungere un accordo nella scelta dei termini da usare, si decise di rinunciare ad applicare l'espressione „Ecclesiae particulares“ alle Chiese orientali e di cercare un termine adeguato che non fosse già usato nei testi

³² Cfr. *Communicationes* 1976, n. 1, 80-81.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Nuntia* 3, 45, can. 1.

³⁵ Cfr. *Communicationes* 1976, n. 2, 82, 105-109.

conciliari, evitando così nuove difficoltà semantiche. Riprendendo il primo canone dello schema „De ritibus“ elaborato dalla Commissione per la revisione del diritto canonico orientale, si decise di cognare il termine „Ecclesiae rituales sui iuris“³⁶. Questa espressione fu quindi accolta dalla Commissione per la revisione del diritto canonico latino (cann. 111 e 112, CIC) ed incorporata al progetto della LEF, la quale nel can. 2 affermava che

„variae Ecclesiae particulares in plures coniunguntur coetus organice constitutos, quorum quidem praecipui sunt Ecclesiae rituales sui iuris ..., videlicet Ecclesia latina et variae Ecclesiae orientales aliaeque quae, suprema Ecclesiae auctoritate probante, constituuntur“³⁷.

Tuttavia, la Commissione per la revisione del diritto canonico orientale mantenne le sue riserve riguardo l'uso del termine „rituales“, per le ragioni che avevano portato all'approfondimento dell'intera questione.

L'iter faticosamente seguito per l'approvazione dello schema mette in evidenza la perplessità dei padri conciliari di fronte alla discrepanza terminologica che si riscontrava nei diversi documenti che definivano le Chiese particolari. Da qui che una delle proposte mirasse a cognare un termine come „*coetus Ecclesiarum particularium*“ per designare le Chiese orientali³⁸.

V. La delimitazione giuridica dell'autonomia delle Chiese orientali cattoliche

Nella normativa del Codice orientale, le Chiese orientali cattoliche, chiamate anche *sui iuris*, non sono ovviamente equiparate ai patriarchati e alle Chiese autocefale ortodosse, per le quali, nell'unità della fede ortodossa, esse possono amministrarsi in modo assolutamente autonomo.

Questo è così in forza dell'impostazione ecclesiologica di tipo conciliare, un modello ecclesiologico, pertanto, diverso da quello cattolico. Secondo l'ecclesiologia ortodossa, la suprema autorità della Chiesa risiede unicamente nel Concilio ecumenico, mentre il Patriarca di Costantinopoli è un „*primus inter pares*“³⁹.

Per il diritto canonico orientale della Chiesa cattolica, l'autonomia delle Chiese orientali è relativa. Il CCEO riconosce l'autorità superiore dei patriarchi con i loro sinodi nelle proprie Chiese, ma sempre salvaguardando la suprema autorità della Chiesa.

In forza di questo principio il romano pontefice ha il diritto di intervenire „*in casibus singulis*“⁴⁰. È pertanto nell'ambito di questa autonomia relativa che le

³⁶ Cfr. *Communicationes* 1977, n. 2, 299.

³⁷ *Communicationes* 1980, n. 1, 31.

³⁸ ZUŽEK, Le „*Ecclesiae sui iuris*“ nella revisione del diritto canonico, 870.

³⁹ Cfr. G. GRIGORITA, Il concetto di *Ecclesia sui iuris*. Un'indagine storica, giuridica e canonica, Roma 2007, 22-34; 67-71.

⁴⁰ Cfr. OE 9.

Chiese *sui iuris* vengono espressamente o tacitamente riconosciute come tali dalla suprema autorità della Chiesa, e quindi, governate a norma del diritto approvato dalla stessa suprema autorità della Chiesa⁴¹.

Pertanto, la qualifica di *sui iuris* fa riferimento allo statuto giuridico delle Chiese, riconoscendo così la loro capacità – e il loro diritto – di governarsi in forza del loro diritto proprio⁴², il quale può essere elaborato dalle stesse Chiese oppure concesso dall'autorità superiore o ricevuto liberamente da un'altra Chiesa *sui iuris*. Nella concezione cattolica, quindi, l'espressione *sui iuris* non mira a sottolineare soltanto la legittima autonomia di cui godono le Chiese orientali cattoliche ma anche la loro specifica identità. È in questo senso che la dottrina del Concilio Vaticano II mette in evidenza che questa caratteristica della giusta autonomia non risulta da una concessione conciliare o dello stesso Codice, essendo piuttosto un elemento specifico della Chiesa di Cristo, la quale è contemporaneamente universale e particolare, senza una priorità di un aspetto sull'altro. L'autonomia delle Chiese *sui iuris*, inoltre, ammette una gradualità di forme, a seconda del loro sviluppo interno.

Nell'attuale modalità di esercizio della potestà legislativa, amministrativa e giudiziaria nelle Chiese *sui iuris* emergono alcuni nodi che possono consentire una valutazione dell'effettivo grado di autonomia di cui godono le Chiese orientali cattoliche.

Una prima questione che vorrei segnalare è quella riguardante la potestà dei patriarchi e dei loro sinodi, sia nel proprio territorio sia fuori di esso. Un aspetto dell'autonomia delle Chiese orientali, effettivamente disciplinato dal diritto canonico orientale cattolico, riguarda l'elezione dei patriarchi e il funzionamento dei sinodi delle Chiese patriarchali. I cann. 63-77 del CCEO disciplinano l'elezione dei patriarchi delle Chiese orientali cattoliche affermando che il patriarca viene canonicamente eletto nel sinodo della stessa Chiesa patriarchale; allo stesso modo, gli arcivescovi maggiori vengono eletti nel sinodo della propria Chiesa arcivescovile maggiore. Quindi, il patriarca non è designato dal romano pontefice, ma eletto secondo la procedura canonica che il diritto stesso ha stabilito. Non si richiede, perciò, nessun tipo di atto di conferma o di approvazione da parte del romano pontefice, perché questa elezione canonica sia valida; viene soltanto richiesta la comunione ecclesiastica con il romano pontefice: comunione richiesta e concessa. Il nuovo patriarca, secondo il can. 76 § 2, richiede al romano pontefice la comunione con una lettera scritta di suo pugno, e quindi si stabilisce che il patriarca, canonicamente eletto, esercita validamente il suo ufficio solamente dall'intronizzazione, con la quale egli ottiene l'ufficio a pieno diritto⁴³, potendo così esercitare la sua potestà a norma di diritto⁴⁴. Non si tratta, perciò, di una conferma dell'elezione del patriarca da parte del romano pontefice, ma di una

⁴¹ Cfr. CCEO cann. 27 e 56.

⁴² Cfr. OE 5.

⁴³ Cfr. CCEO can. 77.

⁴⁴ Cfr. CCEO can. 78.

richiesta di comunione ecclesiastica seguendo l'antica tradizione dello scambio di lettere di comunione tra i patriarchi e il romano pontefice⁴⁵.

Il can. 78 § 2 stabilisce che la potestà del patriarca sui fedeli della propria Chiesa patriarcale fuori dai confini del proprio territorio può essere validamente esercitata se ciò è stabilito dal diritto comune oppure dal diritto particolare approvato dal romano pontefice. Lo stesso CCEO prevede alcune forme di estensione di questa potestà patriarcale quando sancisce, per esempio, la possibilità che il territorio delle Chiese patriarcali venga esteso dalla Santa Sede anche oltre le „*regiones orientales*“⁴⁶ o quando fa riferimento alla facoltà del patriarca di ordinare e intronizzare anche i metropoliti e i vescovi che sono costituiti fuori dai confini del territorio della Chiesa patriarcale⁴⁷; anche quando si fa riferimento allo „*ius vigilantiae*“ del patriarca sui propri fedeli in tutto il mondo⁴⁸, alla facoltà del patriarca di celebrare il matrimonio dei fedeli della sua Chiesa in tutto il mondo⁴⁹, e persino all'obbligo dei vescovi costituiti fuori dai confini del territorio patriarcale di intervenire nei sinodi della propria Chiesa *sui iuris*⁵⁰.

Un altro punto da considerare si riferisce all'autonomia dei sinodi delle Chiese patriarcali entro i confini del proprio territorio. Il can. 111 del CCEO stabilisce che gli atti relativi alle leggi e alle decisioni del sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale devono essere spediti „*quam primum*“ (al più presto) al romano pontefice. Benché nella normativa canonica non si determini il significato o il senso di questo provvedimento, cioè, se si riferisce ad una semplice informazione, a revisione oppure ad una approvazione, si può intendere che la tempestività nella comunicazione voglia garantire il diritto inalienabile del romano pontefice di intervenire „*in casi singoli*“⁵¹. Peraltro, i principi generali che informano l'elaborazione delle norme canoniche suppongono che le leggi che eventualmente potrà emanare il sinodo dei vescovi, e che saranno successivamente promulgate dal patriarca, non possano essere contrarie alle leggi della Chiesa universale o al diritto comune delle Chiese orientali, così come sono state promulgate dalla suprema autorità della Chiesa⁵².

Un'altra questione che riguarda l'ambito dell'autonomia delle Chiese *sui iuris* si riferisce all'elezione dei vescovi, dentro e fuori dal territorio della propria Chiesa. Per l'elezione canonica dei vescovi nel sinodo di una Chiesa *sui iuris*, si richiede, come previsto dal can. 182, il previo assenso del romano pontefice sull'elenco dei candidati composto dal sinodo. Invece, per l'elezione canonica dei

⁴⁵ Cfr. D. SALACHAS, «*Ius oecumenicum*» e sua attuazione nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, in: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 2004, 155-156.

⁴⁶ Cfr. CCEO can. 146 § 2.

⁴⁷ Cfr. CCEO can. 86 § 2.

⁴⁸ Cfr. CCEO can. 148 § 1.

⁴⁹ Cfr. CCEO can. 829 § 3.

⁵⁰ Cfr. CCEO can. 102.

⁵¹ Cfr. Nuntia 22, 83.

⁵² Cfr. CCEO can. 1493 § 1.

vescovi costituiti fuori dal territorio della propria Chiesa *sui iuris*, è il romano pontefice che provvede su una terna proposta dal sinodo dei vescovi della stessa Chiesa *sui iuris* (can. 149).

Infine, un altro nodo che vorrei segnalare fa riferimento alla proibizione di ordinare uomini sposati in diaspora, in osservanza delle norme emanate dalla Congregazione per le Chiese Orientali del 1929, ritenute tuttora in vigore. Una considerazione consequenziale dell'autonomia delle Chiese orientali cattoliche dovrebbe stimolare un esame approfondito di questa questione, in modo da promuovere una più diligente osservanza della disciplina orientale⁵³.

Evidentemente, la normativa riguardante le questioni sopraccnate rispecchia l'attuale posizione del diritto della Chiesa cattolica in riferimento all'esercizio della potestà patriarcale fuori dal territorio della propria Chiesa *sui iuris* e ad alcuni atti giuridici che possono essere validamente compiuti in forza del principio di autonomia delle Chiese orientali. Se si prospetta la situazione attuale alla luce dell'enunciato di *Orientalium Ecclesiarum* n. 9, dove si afferma che „i patriarchi con i loro sinodi costituiscono la superiore istanza per qualsiasi questione del patriarcato“, si percepisce nella pratica un faticoso sforzo nel tentativo di bilanciare l'attuale forma di governo centralizzato della Chiesa cattolica con le caratteristiche genuine dell'autonomia nell'amministrazione ecclesiastica delle Chiese orientali. Se si volesse consolidare questo bilanciamento, si potrebbe accettare che molte delle facoltà concesse dal romano pontefice alla Congregazione per le Chiese orientali e ad altri dicasteri della Curia romana nelle materie sopraccnate potessero essere riservate ai patriarchi con i loro sinodi, sinodi dei vescovi o sinodi permanenti, a seconda dei casi, restando comunque sempre a salvo il diritto inalienabile del romano pontefice di intervenire in casi singoli. Questa ipotesi implicherebbe l'applicazione in ambito normativo del principio di sussidiarietà, che favorisce il passaggio delle competenze dall'ordinamento comune o universale a quello locale o particolare. In alternativa, si potrebbe anche dare un nuovo assetto, più sinodale, alla Congregazione per le Chiese orientali, per garantire l'effettiva partecipazione dei Gerarchi orientali al processo di decisione delle questioni di loro attinenza. In questo modo si darebbe maggior rilievo alle forme di espressione dell'autonomia che è propria delle Chiese orientali, salvaguardando al tempo stesso la facoltà del romano pontefice di moderare o di intervenire nei casi singoli, ogni volta che questo si rendesse necessario.

Tuttavia, scegliendo di dare giuridicamente più consistenza al bilanciamento fra i requisiti di un governo ecclesiale centralizzato e i diversi ambiti dell'autonomia delle Chiese orientali, si potrebbe garantire un certo grado di efficienza amministrativa ma non ci si discosterebbe dal modello ecclesiologico di matrice latina che è alla base dell'attuale forma di organizzazione del governo della Chiesa cattolica. Sarebbe forse più conveniente dare il peso dovuto al fatto che le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno seguito durante non pochi secoli una propria vita, unite però dalla fraterna comunione della fede e della vita

⁵³ Cfr. PO 16; CCEO can. 373.

sacramentale, intervenendo per comune consenso la sede romana (*Sede romana moderante*), qualora fossero sorti tra loro dissensi circa la fede o la disciplina⁵⁴. In questo modo verrebbe ad essere più evidente il profondo cambiamento di comprensione ecclesiologica che si è verificato con la dottrina del Concilio Vaticano II⁵⁵.

VI. Elementi costitutivi di una Chiesa *sui iuris*

Nel diritto canonico orientale una Chiesa *sui iuris* è definita come „un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come *sui iuris*“⁵⁶. Esistono perciò quattro elementi costitutivi:

- a) una comunità di fedeli cristiani;
- b) una gerarchia che congiunge questa comunità per mezzo del ministero della parola, dei sacramenti e il governo⁵⁷;
- c) una struttura di organizzazione ecclesiale a norma di diritto; e
- d) il riconoscimento esplicito o tacito dell'autorità suprema della Chiesa.

Quest'ultimo elemento risulta specifico e decisivo nella definizione della proprietà di „*sui iuris*“ di una Chiesa orientale cattolica. Il riconoscimento esplicito non comporta delle difficoltà particolari per il fatto che esso viene espresso in osservanza dei requisiti canonici. Invece, il riconoscimento implicito presenta delle complessità non sempre facili da risolvere. Si può citare a modo di esempio la situazione di alcune Chiese orientali perseguitate dai regimi di Stato nei decenni scorsi, che non consentivano una normale organizzazione ecclesiale e che sono state quindi soggette a forme non sempre ufficiali di esistenza. Un esempio emblematico di questo è costituito dalla Chiesa greco-cattolica bielorusa e dalla Chiesa greco-cattolica russa, le quali esistono nominalmente ma non hanno ancora visto conformato il loro statuto ecclesiale con la normativa in vigore dalla promulgazione del CCEO, il che genera una deleteria incertezza nell'amministrazione ecclesiale.

Tuttavia, questo fatto mostra la differenza che intercorre fra riconoscimento ed erezione di una Chiesa *sui iuris*. La suprema autorità della Chiesa ha l'esclusiva facoltà di erigere, restaurare, modificare o sopprimere una Chiesa patriarcale⁵⁸. Le menzionate disposizioni canoniche si realizzano a mezzo della costituzione di una struttura gerarchica, e questo vale per tutte le forme di Chiese *sui iuris*, dalla forma più sviluppata dei patriarcati alle forme minori e perciò ecclesialmente

⁵⁴ Cfr. UR 14.

⁵⁵ Cfr. K. MÖRS DORF, L'autonomia della Chiesa locale, in: La Chiesa dopo il Concilio, I-I, Milano 1972, 172-174.

⁵⁶ CCEO can. 27.

⁵⁷ Cfr. SAN CIPRIANO, Epist. 66, 8: CSEL. 3, 2, 733.

⁵⁸ Cfr. CCEO can. 57 § 1.

meno mature. Una Chiesa patriarcale viene eretta con la sua creazione oppure per elevazione di una Chiesa *sui iuris* già esistente da un grado inferiore al grado più alto. Tuttavia, la distinzione giuridica fra riconoscimento ed erezione non modifica il fatto che ogni Chiesa *sui iuris* dipenda immediatamente dalla Sede Apostolica senza che esista un'autorità intermedia fra di esse ed il romano pontefice⁵⁹. Di conseguenza, un patriarca e un sinodo di una Chiesa patriarcale costituiscono effettivamente un livello intermedio nel rapporto gerarchico ecclesiale tra l'eparca o vescovo diocesano ed il romano pontefice. È proprio per questa ragione che una Chiesa *sui iuris* non può essere equiparata ad una conferenza episcopale, come delineata nel diritto canonico latino, giacché quest'ultima non costituisce un livello intermedio nel soprammenzionato rapporto gerarchico. L'istituzione patriarcale è effettivamente vincolata alla collegialità, ma non per questo può essere equiparata – come neppure può esserlo l'istituzione sinodale delle Chiese orientali – alle conferenze episcopali latine, come fa chi afferma la loro simmetria concettuale aggiungendo inoltre che queste sono tutte espressioni parziali di collegialità⁶⁰. Lo sforzo per delimitare in maniera netta l'area di possibile somiglianza tra l'istituto patriarcale e le conferenze episcopali, operato da molti autori, soprattutto orientali, consente precisamente di mettere in luce il fatto che non sempre si può affermare che le conferenze episcopali posseggano un loro proprio patrimonio socio-culturale e religioso, che sarebbe comune a tutte le Chiese che le compongono⁶¹. Questa affermazione, potrebbe essere condivisa soltanto per quelle conferenze episcopali che sono costituite negli Stati che sono caratterizzati da una precisa identità nazionale e che hanno soprattutto una stessa lingua. Nonostante ciò, questi fattori etnici e linguistici non costituiscono le condizioni basilari per l'erezione di una conferenza episcopale a norma del diritto canonico latino; per le Chiese *sui iuris*, invece, questi fattori diventano la forma interiore della loro identità ecclesiale. Se poi l'approccio al confronto fra patriarcato e conferenze episcopali viene fatto in funzione della loro definizione quali raggruppamenti organici di Chiese particolari, occorre tener presente che il diritto canonico ha delineato queste realtà ecclesiologiche in due modi diversi, collocando l'istituto patriarcale sotto il titolo „*De Ecclesiarum particularium coetibus*“ e definendo le conferenze episcopali come „*coetus Episcoporum*“⁶². Inoltre, bisogna notare che ad una conferenza episcopale non corrisponde una circoscrizione ecclesiastica che riunisca organicamente tutte le chiese particolari da essa interessate⁶³, come succede, invece, nel caso delle Chiese *sui iuris*. Per queste ragioni non solo l'equivalenza ma anche la proposta di erigere in patriarcato alcune conferenze episcopali, a livello nazionale o continentale⁶⁴, appare inadeguata, dal momento che l'istituzione patriarcale è ampiamente

⁵⁹ Cfr. CCEO can. 175.

⁶⁰ Cfr. A. GARUTI, Patriarca d'Occidente? Storia e attualità, Bologna 2007, 107-125.

⁶¹ Ibid., 121.

⁶² Cfr. G. FELICIANI, Le conferenze episcopali, Bologna 1974, 133, 140-148.

⁶³ Cfr. ibid., 487-490.

⁶⁴ Cfr. GARUTI, Patriarca d'Occidente?, 120-121.

riconosciuta come tipica dell'Oriente⁶⁵. Peraltro, nell'ambito della Chiesa latina, l'autonomia delle diocesi si è gradualmente e saldamente affermata in rapporto alle istanze di collegialità come effetto del dissolvimento o del ridimensionamento di tutte le istanze intermedie a causa di un progressivo processo di centralizzazione⁶⁶, mentre le strutture orientali di organizzazione ecclesiale, in forza della loro autonomia, tendono, appunto, a dar maggior consistenza alle istanze che possano mediare fra la Chiesa universale e le Chiese particolari, disciplinando l'intreccio di rapporti giuridici che ne deriva.

D'altronde, è evidente che l'esistenza della sinodalità a livello delle conferenze episcopali non deriva dalla collegialità o sinodalità del collegio universale dei vescovi, bensì dalla dimensione sinodale inerente al singolo ministero episcopale. Perciò, le conferenze episcopali non partecipano alla sinodalità del collegio universale ma realizzano una sinodalità „propria“, in forza del sacramento dell'ordine ricevuto dai singoli vescovi, per cui sarebbe più corretto definirla come sinodalità „particolare“ piuttosto che sinodalità „parziale“⁶⁷. Perciò, non sarebbe corretto qualificare la natura della sinodalità, a livello delle conferenze episcopali, a partire dalla estensione dei poteri da esse esercitati. Di conseguenza, la natura teologica delle conferenze episcopali non cambia neppure con l'esercizio eventualmente crescente di competenze generali. Se si guarda alle Chiese orientali sotto questa luce, si capisce che tanto meno la loro autonomia può essere considerata come una mera questione di competenze, riconosciute o concesse dalla suprema autorità, dal momento che essa concerne la natura stessa di queste Chiese, definite di conseguenza come *sui iuris*, cioè, dotate di un proprio statuto costitutivo e d'organizzazione⁶⁸.

VII. La tutela e l'osservanza delle proprie tradizioni

Il rito viene attualmente definito nella disciplina orientale come „il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*“⁶⁹. Questi riti hanno origine nelle tradizioni Alessandrina, Antiochena, Armena, Caldea e Costantinopolitana⁷⁰. Tuttavia, è da notare che questa normativa canonica include la clausola „*nisi aliud constat*“, la quale mantiene aperta la possibilità di far emergere per mezzo dell'inculturazione un nuovo rito non necessariamente da qualcuna delle cinque tradizioni orientali

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 61.

⁶⁶ Cfr. FELICIANI, Le conferenze episcopali, 415-418.

⁶⁷ Cfr. CORECCO, *Ius et communio*, vol. II, 135.

⁶⁸ Cfr. P. VALDRINI, *L'Aequalis dignitas* des Eglises d'Orient et d'Occident, in: A. AL-AHMAR - A. KALIFÉ - D. LE TOURNEAU (eds.), *Acta Symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik 24-29 aprilis 1995, Kaslik 1996, 65.

⁶⁹ CCEO can. 28 § 1.

⁷⁰ Cfr. CCEO can. 28 § 2.

ma piuttosto attraverso qualcuna di esse⁷¹. Questa clausola fu ammessa da un gruppo speciale di studio della Commissione per la Revisione del Diritto Canonico Orientale, a proposta del perito G. Nedungatt e sulla scia dell'emendamento fatto alla bozza della costituzione sulla liturgia del Concilio Vaticano II⁷². Tuttavia, occorre precisare che la novità di un rito che sorgesse attraverso una delle cinque grandi tradizioni orientali dovrebbe comunque contenere gli elementi essenziali della tradizione cristiana, così come vengono custoditi nelle tradizioni già esistenti e che devono mantenere la loro caratteristica di essere „comuni“ a tutti i riti, attuali e futuri.

La dottrina cattolica, perciò, assegnando un significato basilare all'osservanza dei riti, promuove questo patrimonio che riguarda l'intera Chiesa di Cristo, perché esso afferma „la divina unità nella varietà della fede cattolica“⁷³. È pertanto compito precipuo dei gerarchi che presiedono le Chiese *sui iuris*, ma anche dei gerarchi di altre Chiese, come quella latina, curare con la massima diligenza la custodia fedele e l'osservanza accurata del proprio rito senza ammettere in esso dei mutamenti se non per ragione di un organico progresso⁷⁴. Nell'assolvere questo compito, viene chiesto ai gerarchi di fare attenzione alla vicendevole benevolenza e all'unità dei cristiani.

Il contenuto di questo dovere ecclesiale deriva dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, il quale, in riferimento ai riti legittimamente riconosciuti, afferma che „desidera che, ove sia necessario, vengano prudentemente riveduti in modo integrale nello spirito della sana tradizione e venga dato loro nuovo vigore secondo le circostanze e le necessità del nostro tempo“⁷⁵. Quindi, la ragione principale che deve guidare ogni possibile rinnovamento dei riti è l'organico progresso⁷⁶, evitando di danneggiare i rapporti ecumenici con altre Chiese in vista dell'unità dei cristiani.

Inoltre, il vescovo eparchiale alla cui cura pastorale sono affidati dei fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris* ha „il grave obbligo di provvedere in ogni modo affinché questi fedeli cristiani conservino il rito della propria Chiesa, lo coltivino e lo osservino con tutte le loro forze e favoriscano le relazioni con l'autorità superiore della stessa Chiesa“⁷⁷.

Allo stesso modo, i chierici, i membri degli istituti di vita consacrata e i fedeli cristiani laici devono osservare con fedeltà il proprio rito, ovunque, acquistando sempre maggiore conoscenza di esso⁷⁸. L'unica limitazione di questo obbligo può derivare dallo stesso diritto comune o dal diritto particolare, in attenzione alla situazione in cui possa trovarsi un fedele cristiano all'interno di una comunità ecclesiale.

⁷¹ Cfr. F. M. McMANUS, The Possibility of New Rites in the Church, in: The Jurist 50 (1990) 435-458.

⁷² Cfr. SC, 4.

⁷³ CCEO can. 39.

⁷⁴ Cfr. CCEO can. 40 § 1.

⁷⁵ SC, 4.

⁷⁶ Cfr. OE 6.

⁷⁷ CCEO can. 193 § 1.

⁷⁸ Cfr. CCEO can. 40 §§ 2-3.

Per quanto riguarda i giorni di festa e di penitenza, „i fedeli cristiani che si trovano fuori dai confini del territorio della propria Chiesa *sui iuris* possono conformarsi pienamente alle norme che sono in vigore nel luogo dove vivono“⁷⁹. Se però in una famiglia i coniugi sono iscritti a diverse Chiese *sui iuris*, „per i giorni di festa e di penitenza è lecito osservare le prescrizioni dell'una o dell'altra Chiesa *sui iuris*“⁸⁰.

Inoltre, i fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o d'incarico hanno rapporti frequenti con fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris*, devono ricevere un'adeguata formazione nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa⁸¹.

La formazione dei seminaristi deve essere condotta in accordo con il loro rito proprio⁸². I ministri sacri devono amministrare i sacramenti in accordo con il loro rito proprio⁸³. Quando i ministri sacri devono amministrare i sacramenti ai fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris* devono ricevere un'adeguata formazione nella conoscenza e pratica del rito di quella Chiesa⁸⁴. Non si esclude la formazione interrituale, soprattutto in quei territori in cui coesistono diverse circoscrizioni orientali⁸⁵.

Inoltre, la Sede Apostolica può concedere un indulto o facoltà speciale ai ministri sacri per motivi pastorali, per cui essi possono usare un rito diverso a quello proprio nella cura pastorale dei fedeli cristiani appartenenti a quella Chiesa *sui iuris*. Questa facoltà speciale è denominata „biritualismo“, e garantisce ai soli ministri sacri l'uso di un secondo rito per ragioni pastorali; tuttavia questi ministri sacri rimangono iscritti alla propria Chiesa *sui iuris*, ed in nessun modo si può intendere che essi mantengano una doppia e simultanea appartenenza ecclesiale, o che si produca un cambiamento o trasferimento ad un'altra Chiesa *sui iuris* diversa da quella di appartenenza.

VIII. L'iscrizione ad una Chiesa *sui iuris*

L'ecclesiologia e la canonistica del secolo scorso coincidevano nel ritenere che il rito della cerimonia in cui un bambino veniva battezzato costituisse il criterio decisivo per stabilire l'appartenenza ad una Chiesa *sui iuris*. Infatti, il can. 98 § 1 del Codice di Diritto Canonico del 1917 sanciva che „inter varios catholicos ritus ad illum quis pertinet, cuius caeremoniis baptizatus fuit, nisi forte“. La stessa formula è stata posteriormente accolta nel m. p. *Cleri Sanctitatis*⁸⁶.

⁷⁹ CCEO can. 883 § 1.

⁸⁰ CCEO can. 883 § 2.

⁸¹ Cfr. CCEO can. 41.

⁸² Cfr. CCEO can. 343.

⁸³ Cfr. CCEO can. 674 § 2; CIC, can. 846 § 2.

⁸⁴ Cfr. CCEO can. 41.

⁸⁵ Cfr. CCEO cann. 333, 343, 352 § 3.

⁸⁶ Cfr. can. 6 § 1.

La normativa orientale vigente richiede invece che il battesimo debba essere celebrato secondo le prescrizioni liturgiche della Chiesa *sui iuris* alla quale il battezzato deve essere iscritto a norma del diritto⁸⁷; inoltre, stabilisce che il figlio che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, col battesimo è iscritto alla Chiesa *sui iuris* a cui è iscritto il padre cattolico⁸⁸. Questa legislazione delinea con maggiore chiarezza il criterio di appartenenza ad una determinata Chiesa *sui iuris*, per cui, per il battesimo ricevuto, un fedele cristiano appartiene alla Chiesa *sui iuris* a cui appartengono i suoi genitori, e non a quella del rito in cui sia stato celebrato il sacramento. Risulta così evidente che l'iscrizione ad una struttura gerarchica è un fatto giuridico, non sacramentale, poiché il sacramento del battesimo non produce l'incorporazione ad una determinata Chiesa *sui iuris* o ad una Chiesa particolare ma alla Chiesa di Cristo. In conseguenza di ciò, è opportuno ribadire che ogni fedele cristiano stabilisce un vincolo di appartenenza alla propria Chiesa *sui iuris* di tipo giuridico, per evitare così di prospettare una visione erronea della *communio ecclesiarum*⁸⁹.

Inoltre, il c. 37 del CCEO richiede che nel libro dei battesimi – anche latino – sia registrato a quale Chiesa *sui iuris* appartenga il fedele, tanto per l'iscrizione del battesimo quanto per l'eventuale passaggio posteriore ad un'altra Chiesa *sui iuris*⁹⁰.

Nel caso di matrimoni misti o quando i genitori appartengono a diverse Chiese *sui iuris*, la normativa canonica presenta delle diversità, a seconda che il battezzando sia minore o maggiore di quattordici anni. Nella tradizione orientale, la regola generale è che il bambino viene iscritto alla Chiesa del padre, ma si prevede anche la possibilità di stabilire un'intesa fra i genitori⁹¹, affinché esso possa essere iscritto alla Chiesa della madre⁹². Invece, nella vigente normativa canonica della Chiesa latina la regola generale richiede l'intesa tra i genitori, mentre, in caso di mancanza di accordo, il bambino segue la Chiesa del padre⁹³.

Sopra l'età di quattordici anni, il can. 111 § 2 del CIC ed il can. 30 del CCEO indicano lo stesso criterio di scelta libera della Chiesa a cui appartenere. Tuttavia, è doveroso favorire l'iscrizione del battezzando alla Chiesa che è più affine alla sua cultura⁹⁴.

Il papa Giovanni Paolo II affrontò la questione del criterio di appartenenza alla Chiesa dei figli di genitori di rito diverso nel suo discorso di presentazione del CCEO. Questo argomento era stato più volte sottoposto a dibattito durante le successive fasi di revisione del diritto canonico orientale, e significativamente, il

⁸⁷ Cfr. CCEO can. 683.

⁸⁸ Cfr. CCEO can. 29.

⁸⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio Notio*, 28 maggio 1992, n. 10, in: AAS (1993) 838-850.

⁹⁰ Cfr. CCEO can. 296 § 2; 689 § 1.

⁹¹ Cfr. Nuntia 29 (1989), 6.

⁹² Cfr. CCEO can. 29.

⁹³ Cfr. CIC can. 111.

⁹⁴ Cfr. CCEO can. 588.

papa lo collocò nel contesto della protezione del patrimonio delle Chiese orientali, soprattutto nelle regioni in cui esse sono minoritarie⁹⁵.

Per quanto si riferisce ai battezzati acattolici che convengono alla piena comunione con la Chiesa cattolica, loro devono conservare e osservare il proprio rito; per questa ragione devono essere ascritti alla Chiesa cattolica parallela a quella non cattolica di origine⁹⁶. Tuttavia, l'iscrizione dovrebbe ritenersi valida anche nel caso in cui essa non fosse stata fatta in conformità con questa regola generale.

Peraltro, l'usanza di frequentare un rito diverso da quello di origine non comporta l'iscrizione a quella Chiesa *sui iuris*, neppure se il fedele orientale è stato affidato stabilmente alla cura di un Gerarca o del parroco di un'altra Chiesa *sui iuris*. I chierici, del resto, possono assumere un impegno pastorale in una Chiesa *sui iuris* diversa da quella di appartenenza personale, senza che questo fatto modifichi la loro originaria iscrizione ecclesiale.

Infine, ogni fedele cristiano è tenuto all'obbligo di non indurre nessuno a cambiare rito; nel caso in cui lo facesse, sarebbe punito con una pena adeguata, indeterminata ma obbligatoria⁹⁷.

IX. La Chiesa latina: è una Chiesa sui iuris?

A norma dei cann. 111 § 2 e 112 del CIC, anche la Chiesa latina viene solitamente intesa come una Chiesa *sui iuris*, governata a norma del suo diritto proprio. A questo proposito, bisogna però notare che alcuni autori, pur sostenendo questa considerazione, si sono premurati di segnalare che la natura specifica della Chiesa latina la fa esulare dalle figure giuridiche delineate nel diritto orientale⁹⁸. Per questa ragione viene affermato che nel far riferimento al Romano Pontefice quale Patriarca d'Occidente, Vescovo di Roma, Arcivescovo e Metropolita della provincia ecclesiastica di Roma, Primate d'Italia, si deve considerare con grande attenzione il fatto che nella potestà primaziale conferita da Cristo a Pietro e ai suoi successori non vi è luogo per effettuare „adequatae distinctiones“ fra i poteri che gli spettano, e pertanto, non si può configurare la struttura della Chiesa latina in modo analogo a quello delle Chiese orientali *sui iuris*.

Nella redazione dei cann. 111 § 2 e 112 del CIC si usa l'espressione „Chiesa rituale di diritto proprio“, indicando separatamente la Chiesa latina, la quale solo indirettamente viene considerata alla pari delle cosiddette Chiese rituali. Invece, nella redazione dei canoni delle Chiese orientali (CCEO) si usa specificamente la clausola „etiam Ecclesiae latinae“ ogni volta che si fa riferimento alle diverse situazioni giuridiche che scaturiscono dal rapporto fra la Chiesa latina e le Chiese orientali cattoliche. È precisamente questa clausola che viene spesso considerata quale fattore indicativo dell'uguale conformazione giuridica delle Chiese,

⁹⁵ Cfr. P. GEFAELL, La presentazione del Codice orientale, in: *Ius Ecclesiae* 3 (1991) 350-351.

⁹⁶ Cfr. OE 4; CCEO can. 35.

⁹⁷ Cfr. CCEO cann. 31 e 1465.

⁹⁸ Cfr. ŽUŽEK, Le „Ecclesiae sui iuris“ nella revisione del diritto canonico, 874-878.

concludendo perciò che la Chiesa latina è, a tutti gli effetti, una Chiesa *sui iuris*, simile alle Chiese orientali nella sua struttura propria. Eppure, seguendo la logica dell'elaborazione delle norme canoniche, la clausola „*etiam*“ indica piuttosto un rapporto fra entità diverse che la formulazione della legge canonica volutamente intende distinguere. Di conseguenza, si può ritenere che il Legislatore non consideri la Chiesa latina come un'altra Chiesa *sui iuris*, secondo i tratti strutturali delle Chiese orientali cattoliche, giacché il principio dottrinale dell'uguale dignità fra le Chiese non richiede nessuna uniformità giuridica, ammettendo, perciò, modelli diversi di organizzazione ecclesiastica.

Questa diversità è stata fortemente sottolineata nel comunicato del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, del 22 marzo 2006, dove si rendevano pubblici i fondamenti della decisione del papa Benedetto XVI di rinunciare al titolo di Patriarca d'Occidente⁹⁹. Non intendo adesso entrare nel merito della questione, che a mio avviso rimane aperta, giacché tra la „soppressione del titolo“ nella pubblicazione dell'*Annuario Pontificio* e la decisione del papa Benedetto XVI di „tralasciare“ questo titolo o di „rinunciare“ ad esso, intercorre una differenza carica di conseguenze giuridiche. Quello che mi interessa, però, è cogliere il significato e la portata di uno degli argomenti basilari della decisione, cioè, che la Chiesa latina ha trovato nella forma delle conferenze episcopali e delle loro riunioni internazionali di conferenze episcopali l'ordinamento canonico adeguato alle necessità di oggi. Ciò significa che la struttura della Chiesa latina segue un modello ecclesiologico e canonico diverso da quello delle Chiese orientali, e quindi, evidenziando delle diversità sostanziali che non possono consentire che vengano insieme considerate Chiese *sui iuris*. Forse questa questione – più di molte altre – mette in evidenza i pregi e i limiti della definizione di Chiesa *sui iuris*, al tempo che prova quanto l'indagine sulla natura della Chiesa di Cristo sia legata all'ufficio del romano pontefice e alle modalità che può assumere il suo esercizio. Con frequenza si ha l'impressione che gli studiosi dell'ecclesiologia cattolica, seguendo una metodologia alquanto pragmatica, abbiano in mente soltanto l'esperienza ecclesiale degli ultimi secoli, e quindi, che molte definizioni vengano presentate in base a quello che si verifica attualmente, soprattutto in funzione di una forma centralizzata d'esercizio del governo ecclesiale, tralasciando le ipotesi su quello che potrebbe verificarsi. Invece, risulta ovvio domandarsi quale forma prenderebbe l'ufficio del romano pontefice se un vescovo orientale venisse eletto papa, come è legittimo pensare in conformità alla normativa canonica. In una ipotesi di questo genere, non soltanto il titolo di Patriarca d'Occidente richiederebbe una precisazione, ma soprattutto il suo ruolo di Vescovo di Roma, nel senso che sarebbe un vescovo eparchiale investito della potestà di governare una diocesi latina, e che peraltro dovrebbe governare la Chiesa cattolica con lo stile che è inerente al suo ministero episcopale, e perciò, con forti caratteristiche sinodali. Questo esempio può aiutare

⁹⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, Comunicato circa la soppressione del titolo “Patriarca d'Occidente” nell'*Annuario Pontificio* 2006, in: Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, n. 0142 del 22 marzo 2006. Questo comunicato non è stato pubblicato su *L'Osservatore Romano*.

a capire quanto la definizione delle questioni ecclesiologiche qui riferite abbia ancora bisogno di discostarsi da un modello ecclesiologico di prevalente matrice latina, dando invece uno spazio maggiore alla teologia orientale.

La Chiesa cattolica, pertanto, non dovrebbe essere intesa come un insieme di Chiese *sui iuris*, più o meno conformi ai requisiti canonici, perché si correrebbe il rischio di considerare la Chiesa universale e le Chiese particolari o locali come fossero delle entità concrete distinte, oltre al fatto di ritenere che la struttura giuridica di una Chiesa *sui iuris* fosse l'unica possibile nella Chiesa cattolica. Di conseguenza, la pluralità delle Chiese, con tutte le loro differenze, è necessaria per realizzare la comunione tra di esse, alla quale presiede il romano pontefice, favorendo così la comunione con Dio, che è il valore primario della salvezza. In questo contesto più ampio della comunione ecclesiale vengono in seguito declinati i rapporti giuridici tra l'organizzazione centrale e le Chiese locali e particolari. Questi rapporti sono determinati dal decentramento e da una relativa autonomia, in funzione del compito di vigilanza e di tutela che l'organizzazione centrale esercita nei confronti delle Chiese locali e particolari¹⁰⁰. A questo proposito risulta evidente quanto sia necessario fare un retto uso delle tecniche giuridiche di centralizzazione e di decentramento¹⁰¹, ma più che per motivi istituzionali o di organizzazione, in ragione della vera natura della Chiesa di Cristo.

X. La coesistenza di diverse Chiese particolari nello stesso territorio

L'odierna situazione ecclesiale cattolica porta a considerare la convivenza fra Chiese particolari latine e circoscrizioni appartenenti ad una Chiesa *sui iuris* nello stesso territorio. La disciplina canonica – sia latina che orientale – prevede che la porzione di popolo di Dio che costituisce una diocesi o un'altra Chiesa particolare debba essere circoscritta da un certo territorio, in modo tale da comprendere tutti i fedeli che abitano in quel territorio. Perciò, quando viene creata una Chiesa particolare in ragione del rito o di una diversa appartenenza ecclesiale, si prospetta la coesistenza di essa accanto ad un'altra o ad altre Chiese particolari appartenenti ad altra Chiesa *sui iuris* o alla Chiesa latina. In questo modo si constata l'esistenza di forme distinte di esercizio della potestà di governo o giurisdizione, dove non solo ha valore il criterio territoriale ma anche quello personale. Di conseguenza, le autorità competenti preposte al governo di quelle circoscrizioni potranno organizzarle a norma di diritto, senza che questo provvedimento implichi una giurisdizione cumulativa.

L'esistenza di diverse Chiese particolari sullo stesso territorio non è un fatto che coinvolga soltanto il rapporto fra la Chiesa latina e le Chiese orientali. Infatti, anche all'interno della Chiesa latina esistono forme diverse di esercizio della giurisdizione, come succede per esempio con la figura canonica dell'ordinariato

¹⁰⁰ Cfr. J. HERVADA, Estructura y principios constitucionales del gobierno central, in: *Ius Canonium* 11 (1971) 11-55; IDEM, Elementos de Derecho Constitucional Canónico, 265-267.

¹⁰¹ Cfr. J. SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, Centralización y descentralización, in *Dinámica jurídica postconciliar*, Salamanca 1969, 155-199.

militare, il quale ha tutte le strutture di una Chiesa particolare ma la competenza dell'Ordinario sui propri fedeli è cumulativa con quella dell'ordinario del luogo. Un altro esempio di strutture analoghe alle Chiese particolari è costituito dalla forma speciale di esercizio della potestà di governo nello stesso territorio nel caso delle prelature personali che operano in una determinata diocesi. Allo stesso modo, la potestà di governo di diversi ordinari può essere esercitata sullo stesso territorio senza che coesistano diverse Chiese particolari, come nel caso degli istituti religiosi clericali di diritto pontificio o delle società di vita apostolica, anche queste di tipo clericale e di diritto pontificio, che agiscono nel territorio di una circoscrizione diocesana.

Queste esperienze ecclesiali mostrano le diverse possibilità giuridiche tendenti a rendere effettivo l'esercizio della potestà di governo nel quadro della piena comunione ecclesiale, modellando una molteplicità di condizioni di dipendenza e d'indipendenza giuridica all'interno della Chiesa cattolica.

La riflessione ecclesiologicala sul fenomeno della pluralità delle Chiese particolari sullo stesso territorio porta a riconoscere il significato della scelta in favore di un'unica Chiesa particolare territoriale per tutti i fedeli, giacché la sacramentalità della Chiesa richiede che la sua unità sociale ed organizzativa sia visibile¹⁰². Ma è anche vero che l'osservanza del diritto di ogni fedele cristiano a professare, vivere e celebrare la propria fede secondo le tradizioni e la spiritualità che gli sono proprie, porta a manifestare l'unità visibile della Chiesa attraverso forme giuridiche diverse, senza per questo recare danno all'espressione della sua sacramentalità. Ne consegue pertanto la convinzione che la scelta in favore di queste diverse forme di organizzazione ecclesiale – pure nella previsione delle conseguenze della loro coesistenza – debba essere ispirata al principio genuino della „*salus animarum*“.

XI. Le conseguenze del concetto di Chiesa sui iuris per l'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica

Il Concilio Vaticano I aveva cercato la certezza del diritto fondata sulla legge scritta e per questa ragione fece la scelta della codificazione, quale strumento giuridico adeguato a questo scopo. Tuttavia, l'esperienza degli ordinamenti statutali dimostra che il sistema codificatorio tende a restringere le autonomie particolari, dato che, per principio, una codificazione suppone un tipo di diritto uguale in tutti i territori di sua applicazione e che non presta grande attenzione ai diritti locali, giacché altrimenti non sussisterebbe il potere centrale. Il sistema giuridico che sorge in questa maniera suppone che fra lo Stato e il cittadino non deva esistere nessuna istanza giuridica intermedia.

La Chiesa cattolica, perciò, ha scelto di usare il principio codificatorio in modo analogo nell'elaborazione del proprio ordinamento, il che, pur consentendo di promuovere i diritti particolari, non riesce ad evitare che emerga una certa

¹⁰² Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, 101-113.

tensione fra diritto comune e diritto particolare. Nonostante ciò, rimane vero che il processo di codificazione è stato per la Chiesa cattolica uno strumento tecnico di grande valore, che ha permesso un'adeguata unificazione della disciplina canonica – secondo Eugenio Corecco, unica nel percorso della sua storia – e ha anche impresso un impulso notevole alla scienza canonistica, dando luogo in questo modo a quello che potrebbe essere considerato come il periodo più fecondo di tutta la storia della scienza del diritto canonico¹⁰³.

Tuttavia, è attualmente molto diffusa l'ipotesi che nelle aree giuridiche di estrazione romanistica e germanica sia iniziato un periodo di decodificazione¹⁰⁴. Il sistema codificatorio è stato, quindi, uno strumento tecnico per dare alla Chiesa cattolica un nuovo assetto giuridico, avendo anche una funzione costituzionale, dal momento che i due codici di diritto canonico (latino e orientale) custodiscono molti dei principi costitutivi o fondamentali elaborati dal Concilio Vaticano II. Uno di questi principi è proprio il ridisegno costituzionale attraverso il quale il Concilio ha spostato il centro di gravità formalmente collocato nella Chiesa universale verso un punto capace di comprendere più adeguatamente la Chiesa particolare¹⁰⁵. Un altro elemento costituzionale, di grande rilievo, è il rinvio alla legislazione particolare, che non appare più come una mera contingenza, sulla quale il legislatore decide volta per volta, ma piuttosto quale principio coesistente allo spirito del nuovo ordinamento canonico¹⁰⁶.

A questo proposito, Eugenio Corecco parla della „decompressione“ del diritto comune, che libera – per la prima volta dopo un millenio – spazi reali alla legislazione particolare, salvando la possibilità di una codificazione senza dover smantellare precipitosamente alcuni dei capisaldi conquistati con la centralizzazione precedente, come per esempio, la nomina dei vescovi latini e di alcuni vescovi orientali da parte della Sede Apostolica¹⁰⁷.

A livello civile, l'unificazione del diritto ha avuto come scopo l'intenzione di dare un apporto decisivo al processo di unificazione nazionale degli stati moderni. La scelta della codificazione in ambito ecclesiale, invece, ha portato a una rigenerazione metodologica, come pure a un cambiamento del principio epistemologico, e non soltanto a una traduzione giuridica della qualità teologica o ecclesiologica della dottrina conciliare¹⁰⁸.

Eppure, questa scelta codificatoria ha contribuito a preservare una certa forma d'identificazione fra la Chiesa cattolica „romana“ e la Chiesa universale, risultante da una ecclesiologia che, sulla scia della riflessione teologica latina – e in particolare di quella posteriore al Concilio di Trento, si concentra con predilezione sull'organizzazione istituzionale della Chiesa¹⁰⁹. Si tratta di un modello ecclesiologico che dà la priorità al problema tradizionalmente dominante

¹⁰³ Cfr. CORECCO, *Ius et communio*. Vol. II, 619-620.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 617.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 620-621.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, 622.

¹⁰⁷ Cfr. CIC can. 377 § 1; CCEO can. 181 § 2.

¹⁰⁸ Cfr. CORECCO, *Ius et communio*. Vol. II, 627-628.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 637.

del rapporto papa-collegio dei vescovi-Chiesa universale e, derivatamente, a quello tra vescovo-clero-Chiesa particolare. Si ottiene in questo modo una impostazione dottrinale che privilegia gli elementi derivati a scapito di quelli primariamente costitutivi, e che non dà le ragioni ultime delle strutture giuridiche¹¹⁰. Si applica, quindi, una impostazione dominata dal criterio tipicamente giuridico, e non necessariamente ecclesiologico, della prevalenza dell'universale sul particolare.

Questa mi sembra sia la ragione per cui la stessa definizione di Chiesa *sui iuris*, elaborata tenendo come termine di confronto soprattutto le categorie della teologia latina, non riesca ad esprimere pienamente la natura ecclesiologica delle Chiese orientali. Infatti, alla luce di quest'analisi si comprende il motivo per cui molti canonisti, soprattutto latini, tendono a considerare il diritto delle Chiese orientali – e il CCEO, in particolare – come una sorte di appendice; cioè, riconsocendo ad esso una certa compiutezza ma sottolineando la sua condizione di aggiunto ad un ordinamento primario, che sarebbe il diritto della Chiesa latina.

Risulta perciò evidente che una ricerca sistematica, volta a studiare accuratamente questa questione, non può avvalersi soltanto dei presupposti della tecnica giuridica; occorre partire da un allargamento dell'attuale orizzonte ecclesiologico. Altrimenti, si rischia di oscurare un fatto offerto dalla realtà ecclesiale, cioè, che nella Chiesa cattolica esiste un unico diritto costituzionale, che è comune a tutti i fedeli perché scaturisce dal sacramento del battesimo, ed esistono due discipline distinte, destinate a regolare la posizione giuridica dei fedeli a seconda della loro appartenenza alla Chiesa latina o ad alcuna delle Chiese orientali cattoliche. Inoltre, il fatto che il diritto comune delle Chiese orientali cattoliche sia contenuto in un unico testo codiciale (CCEO), essendo esse numerose, dipende da una ragione meramente funzionale e non ecclesiologica¹¹¹. Perciò, si può affermare che la Chiesa cattolica possiede un unico ordinamento giuridico primario composto da due ordinamenti secondari, quello latino e quello orientale, che comprendono la normativa codiciale (CIC e CCEO) e i propri diritti particolari.

Se poi si esamina il significato del concetto di Chiesa *sui iuris* in prospettiva ecumenica, si avverte che esso non coincide esattamente con il concetto che le Chiese ortodosse hanno delle Chiese locali. Nello sforzo per mettere in evidenza le somiglianze, con frequenza si cerca di tracciare un parallelo fra una Chiesa *sui iuris* e una Chiesa autocefala ortodossa, trascurando però il fatto – ben spiegato da G. Papathomas – che l'autocefalia viene intesa più come un modo di stabilire e

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, 643-644.

¹¹¹ Cfr. I. ŽUŽEK, Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella Storia moderna della Chiesa Universale, in: PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 689-690.

consolidare i rapporti di comunione fra le Chiese piuttosto che come forma di organizzazione interna¹¹². Perciò, si può desumere che la nozione elaborata dal diritto orientale cattolico voglia solo definire la natura e lo statuto giuridico delle Chiese di matrice orientale in comunione con la Sede Apostolica Romana, distinguendole dalle Chiese ortodosse. Ciò significa che ogni circoscrizione orientale cattolica, anche nella forma meno sviluppata di organizzazione ecclesiastica, dovrebbe rientrare nella definizione di Chiesa *sui iuris*. Se però si volesse usare questa definizione come sinonimo delle antiche Chiese patriarcali¹¹³, bisognerebbe riconoscere che essa non è esauriente e che, comunque, dovrebbe prescindere da una classificazione sistematica, escludendo per lo meno le forme minori di Chiesa *sui iuris*, se non addirittura le metropoli *sui iuris*.

Concludo con l'affermazione fatta all'inizio, cioè, che la definizione di *Ecclesia sui iuris* sintetizza l'evoluzione della terminologia giuridica e della dottrina ecclesiologica della Chiesa cattolica, costituendo un punto d'approdo che diventa adesso un nuovo punto di partenza. Infatti, un ulteriore approfondimento della natura propria delle Chiese orientali dovrebbe portare a una migliore impostazione ecclesiologica, che sia in grado di supportare un assetto giuridico più rispondente alla natura della Chiesa di Cristo che agli aspetti istituzionali e di governo. Ogni sforzo in questo senso sarà una apprezzabile risposta all'auspicio del papa Giovanni Paolo II perché si riesca a ritrovare la forza e l'entusiasmo per intensificare la ricerca dell'armonia in quell'autenticità e pluralità di forme che rimane l'ideale della Chiesa di Cristo¹¹⁴.

Riferimenti bibliografici

M. Brogi, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 517-544; *idem*, Il diritto all'osservanza del proprio rito (CIC can. 214), in: *Antonianum* 68 (1993) 108-119; *idem*, Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa *sui iuris*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 50 (1993) 661-668; *Idem*, Strutture delle Chiese orientali *sui iuris* secondo il CCEO, in: *Apollinaris* 65 (1992) 299-312; N. Bux, La tradizione orientale a servizio dell'evangelizzazione (*Oriente lumen* - 1995), in: G. Borgonovo - A. Cattaneo (a cura), *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II*, Siena 2005, 203-212; A. Cattaneo, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003; *Congregazione per le Chiese Orientali*, Oriente cattolico: cenni storici e statistiche, Città del Vaticano 3^a 1974; E. Corecco, *Ius et communio*. Scritti di Diritto Canonico. Vol. I-II (a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo),

¹¹² Cfr. G. PAPATHOMAS, La dialectique entre nation étatique et autocéphalie ecclésiale, in: *L'Année Canonique* 43 (2001) 77.

¹¹³ Cfr. LG, 23.

¹¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Oriente lumen*, n. 2.

Casale Monferrato (AL) – Lugano (CH) 1997; Y. Congar, Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VII-XVI siècles), in: La collégialité épiscopale (Unam Sanctam 52), Paris 1965, 99-129; H. De Lubac, Les Églises particulières dans l'Église universelle (suivi de La maternité de l'Église et d'une interview recueillie par G. Jarczyk), Paris 1971; E. Eid, Rite – Église de droit propre – Juridiction, in: L'Année canonique 40 (1998) 7-18; P. Erdő, La coesistenza delle diverse Chiese particolari e „sui iuris“ nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive, in: P. Erdő – P. Szabó (a cura), Territorialità e personalità del diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio (Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali), Budapest 2002, 913-927; *idem*, La coesistenza delle diverse Chiese particolari e „sui iuris“ nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo, in: Periodica de re canonica 91 (2002) 63-85; *idem*, La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi con potere di governo, in: Ius Ecclesiae 10 (1998) 89-107; J. D. Faris, Eastern Catholic Churches: constitution and governance according to the Code of Canons of the Eastern Churches, New York 1992; G. Gallaro, Patriarchal Churches and Subsidiarity, in: O Odigos 15 (1996) 3-16; A. Garuti, Patriarca d'Occidente? Storia e attualità, Bologna 2007; P. Gefaell, Il diritto canonico orientale nei lavori del concilio Vaticano I. I voti dei consultori della Commissione preparatoria per le missioni e le Chiese orientali, in: Ius Ecclesiae 18 (2006) 29-60; G. Ghirlanda, Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico, in: R. Latourelle (a cura), Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987). Vol. II, Roma-Assisi ²1987, 839-868; *idem*, La Chiesa particolare: natura e tipologia, in: Monitor ecclesiasticus 65 (1990) 551-568; *idem*, Autonomia delle Chiese particolari (estratto da „La Chiesa particolare nel Codice post-Concilio“, a cura di B. Chiarelli), in: Quaderni della Rivista di Scienze Religiose 6/2005 (Istituto Teologico Pugliese, Molfetta) 23-58; J. L. Gutiérrez, I raggruppamenti di Chiese particolari, in: Monitor ecclesiasticus 116 (1991) 437-455; J. Hervada, Estructura y principios constitucionales del gobierno central, in: Ius Canonum 11 (1971) 11-55; *idem*, Elementos de Derecho Constitucional Canónico, Pamplona ^{2a}2001; A. Kaptijn, L'inscription à l'Église de droit propre, in: L'Année canonique 40 (1998) 49-70; N. Loda, Tradizione, cultura e storia nelle Chiese *sui iuris*: il rapporto con i cann. 27-28 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: Folia canonica 2 (1999) 161-184; *Maximos IV*, Discorsi di Massimo IV al Concilio. Discorsi e note del Patriarca Massimo IV e degli altri Vescovi della Chiesa greco-melkita, Documenti per il rinnovamento della Chiesa, Bologna 1968; F. M. McManus, The Possibility of New Rites in the Church, in: The Jurist 50 (1990) 435-458; J. Meyendorff, La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali, Genova 1984; K. Mörsdorf, L'autonomia della Chiesa locale, in: La Chiesa dopo il Concilio Vol. I-I, Milano 1972, 163-185; G. Nedungatt (ed.), A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches, Roma 2002; *idem*, Glossary of the Main Terms Used in the Code of Canons of the Eastern Churches, in: The Jurist 51 (1991) 451-459; *idem*, Glossario dei termini principali usati nel CCEO, EV 12, Bologna 1992, 904-914; *idem*, Sinodalità nelle chiese cattoliche orientali secondo il nuovo Codice, in: Concilium [ed. it.] 28 (1992) 90-111; L. Okulik (a cura), Le Chiese *sui iuris*. Criteri di individuazione e delimitazione, Venezia 2005; *idem*, Configurazione canonica delle Chiese orientali senza gerarchia, *ibid.* 209-228; *idem*, Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora, in: L. Okulik (a cura), Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora, Venezia 2008, 219-241; *idem*, Pio X e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino, in: A. Cattaneo (a cura), L'eredità giuridica di San Pio X, Venezia

2006, 313-322; G. Papathomas, La dialectique entre nation étatique et autocéphalie ecclésiale, in: *L'Année Canonique* 43 (2001) 75-92; V. Peri, *Orientalis varietas*. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico (Kanonika 4), Roma 1994; R. Roberson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Theological Publications in India, Bangalore 2004 (revised edition); P. Szabó, Opinioni sulla natura delle Chiese *sui iuris* nella canonistica odierna, in: *Folia Theologica* 7 (1996) 239-251; *idem*, Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche *sui iuris*, in: P. Erdő – P. Szabó (a cura), *Territorialità e personalità del diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, 225-253; D. Salachas, Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali, Roma – Bologna 1993; *idem*, Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO, Roma – Bologna 1997; *idem*, Églises catholiques orientales: leur autonomie dans la communion avec le Siège Apostolique de Rome, in: *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium* (sous la direction de A. Al Ahamar, A. Khalife et D. Le Tourneau), Kaslik-Liban 1996, 93-119; *idem*, Lo status *sui iuris* delle Chiese patriarcali nel diritto canonico orientale, in: *Periodica* 83 (1994) 569-609; *idem*, Il concetto ecclesiologico e canonico di „Chiese orientali“ (*Ecclesiae sui iuris*), in: *Oriente cristiano* 30 (1990) 45-53; *idem*, *Ecclesia Universa et Ecclesia sui iuris* nel Codice latino e nel Codice dei Canoni delle Chiese orientali, in: *Apollinaris* 65 (1992) 65-76; *idem*, L'appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale *sui iuris* o alla Chiesa latina, in: *Periodica de re canonica* 83 (1994) 19-55; *idem*, Le „status“ d'autonomie des Églises catholiques orientales et leur communion avec la Siège Apostolique de Rome, in: *L'Année canonique* 38 (1996) 75-90; *idem*, Le „status“ ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales „sui iuris“ et des Églises orthodoxes autocéphales, in: *L'Année canonique* 33 (1990) 29-56; J. Sánchez y Sánchez, Centralización y descentralización, in: *Dinámica jurídica postconciliar*, Salamanca 1969, 155-199; E. Sleman, De „Ritus“ a „Ecclesia sui iuris“ dans le Code des Canons des Églises Orientales, in: *L'Année canonique* 41 (1999) 253-276; Y. Spiteris, Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente, Bologna 2003; A. J. Strickland, Reception into Full Communion: Canonical Issues and Pastoral Challenges, in: *The Jurist* 61 (2001) 257-280; P. Valdrini, L'aequalis dignitas des Églises d'Orient et d'Occident, in: *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*-68; I. Žužek, Le „Ecclesiae sui iuris“ nella revisione del diritto canonico, in: R. Latourelle (a cura), Vaticano II: bilancio e prospettive, 869-882; *idem*, Incidenza del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ nella Storia moderna della Chiesa Universale, in: *Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi*, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. *Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici*, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 675-738.

LEGAL AUTONOMY OF LATIN CHRISTIANS IN THE BYZANTINE EMPIRE¹

Daphne P e n n a, Groningen

I. Introduction

Byzantine Constantinople was a mosaic of different nations and peoples. The 12th century poet, John Tzetzes, proudly describes how he could communicate in many languages and greet all kinds of foreigners as he walked the streets of the Byzantine capital:

“When I greet a Skythian person, I thus address him: ‘Good morning my lady, good morning my lord. Salamalek alti....salamalek altuğep’. The Persians, too, I address in Persian: ‘Good morning, brother, where are you going? Wherefrom are you friend? Asan hais kourouparza...harantasi’. To a Latin I speak in the Latin language: ‘Welcome, my lord, welcome, my brother: Bene venesti, domine, bene venesti, frater. Wherefrom are you, from which province do you come? Unde es et de quale provincia venesti? How have you come, brother, to this city? Q[u]omodo, frater, venesti in istan civitatem? On foot, on horse, by sea? Do you wish to stay? Pezos, caballarius, per mare? Vis morare?’”²

The Latin community in Constantinople alone in the 1180’s was estimated about 60.000. Niketas Choniates, one of the best known Byzantine historians, who lived in the 12th century, informs us that in 1171, after an order of emperor Manuel I Komnenos, 20.000 Venetians were arrested in Constantinople.³ Latin Christians had their own districts in the Byzantine capital and in fact they occupied important

¹ I would like to thank my supervisor Professor B. H. Stolte, director of the Royal Netherlands Institute in Rome for his guidance and Dr. Shannon Mc Briar for editing my English text.

² “...καὶ Σκύθην ἀσπαζόμενος οὕτω προσαγορεύω· καλὴ ἡμέρα σου, αὐθέντριά μου, καλὴ ἡμέρα σου, αὐθέντα μου. σαλαμαλέκ ἀλτή [- -] σαλαμαλέκ ἀλτοῦγεπ. τοῖς Πέρσαις πάλιν περσικῶς οὕτω προσαγορεύω· καλὴ ἡμέρα σου, ἀδελφέ, ποῦ ὑπάγεις, πόθεν εἶσαι, φίλε; ἀσάν χαῖς κουρούπαρζα χαντάζαρ χαραντάση. τῷ δὲ Λατίνῳ προσφωνῶ κατὰ Λατίνων γλῶσσαν· καλῶς ἦλθες, αὐθέντα μου, καλῶς ἦλθες, ἀδελφέ. βένε βενέστι δόμινε, βένε βενέστι φράτερ, πόθεν εἶσαι καὶ ἀπὸ ποίου θέματος ἦλθες; οὐνδε ἐς ἐτ δεκουάλε προβιντζια βενέστι; πῶς, ἀδελφέ, ἦλθες εἰς ταύτην τὴν πόλιν; κόμοδο, φρατέρ, βενέστι ινίσταν τζιβιτάτεμ; πεζός, καβα<λλά>ριος, διὰ θαλάσσης, θέλεις ἀργ[εῖν]; πεδόνε, καβ<α>λλά<α>ριος, περιμάρε, βίς μοράρ[ι];...” in G. MORAVCSIK, *Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes*, in: *Studia Byzantina*, Budapest 1967, 286. See C. MANGO, *Byzantium, The Empire of New Rome*, London 1980, 86 and Kr. CIGGAAR, *Western Travellers to Constantinople*, Leiden 1996, 35; on the “cosmopolitan character” of Constantinople see also C. PITSAKIS, *Quelques aspects du cosmopolitisme Byzantin*, in: *Captain and Scholar, Papers in memory of Demetrios Polemis*, Andros 2009, pp. 227-266, especially 252-266.

³ About the number of Latins in Byzantine Constantinople, see P. SCHREINER, *Untersuchungen zu den Niederlassungen westlicher Kaufleute im byzantinischen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts*, in: *Byzantinische Forschungen* (1979), vol. 7, 182 ff; henceforth abbreviated as SCHREINER, *Niederlassungen*.

commercial areas. From an ecclesiastical point of view, it is interesting to note that not only Latin private persons possessed immovable property in Constantinople, but in some cases, Latin churches and monasteries gained possession of immovable property in Constantinople. I will refer in the following to two characteristic examples.

In 1090 the Doge Vitale Falier already donated Venetian property in the Byzantine capital to the monastery of San Giorgio Maggiore. In the document by which possession was granted to the monastery, it was confirmed that the monastery had the right to possess and use this property, to build workshops (and work there), to make improvements upon it and to possess it *in perpetuity*,⁴ but it was not allowed to alienate the property; the property was to remain always in possession of the monastery. In other words, the monastery received this property but with a ban on alienation:

"[...] et ab prememorato Imperatore Alexio nobis advenit per jam dictas imperiales cartulas, ut in eis continetur, et secundum quod ad nostrum jus hactenus possessum fuit, eo modo, ut predesignatum est transacte, in vestra permaneat potestate habendi, tenendi, ergasteria construendi, laborandi, regendi, meliorandi et in perpetuum possidendi, minime autem ab ipso monasterio subtrahendi vel alienandi in alia parte; sed ad salvationem et utilitatem ejusdem monasterii in perpetuum permanendi."⁵

The second example is dated 1107, by which, the Doge Ordelafo Falier granted to the Patriarch of Grado the church of Saint Akindynos in Constantinople, as well as all its property.

"[...] Hanc namque praeonominatam et designatam ecclesiam cum toto suo thesauro et paliis (l. palliis) et libris et cum omnibus suis habentis et pertinentis ab intus et foris, quas nunc habet et in antea aliquot modo habitura est, cum suis argasteriis (i.e. ergasteriis) universis et cum suo mankipio et forno et cum omnibus stateris et rubis et ponderibus et cum cunctis metris tam ad oleum, quam ad vinum, et cum omnibus nostris tabernis, quae in praedicta urbe sub nostra potestate esse videntur, et sicut ab antecessoribus nostris possessa et retenta, et a nobis et nostro dominatu hactenus extitit dominata, ita in vestram et Gradensis Ecclesiae et successorum vestrorum damus atque in perpetuum concedimus plenissimam

⁴ For this term see H. F. BROWN, The Venetians and the Venetian quarter in Constantinople to the close of the Twelfth century, in: *The Journal of Hellenic Studies* XL (1920) 81.

⁵ G. L. Fr. TAFEL – G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien 1856, I, 57; henceforth abbreviated as TTh, *Urkunden*.

potestatem habendi, tenendi, meliorandi, edificandi, fruendi, ordinandi, disponendi, inquirendi et in perpetuum possidendi [...].”⁶

Let me make clear that by the term Latins and Latin community in Constantinople, I mainly mean the Italians, namely Venetians, Pisans and Genoese, and the aim of this paper is to discuss their legal autonomy within the Byzantine empire.⁷ It is known that Byzantine emperors had already granted commercial privileges to the Italians from the 10th century on. All preserved privilege acts appear in a form of a golden bull, a so-called chrysobull.⁸ These privilege acts were written in Greek and translated afterwards into Latin by the Byzantine officials. In the case of Venice, unfortunately, no such original chrysobull in Greek has been preserved. What we do have are copies of Latin translations of the acts, the manuscripts of which can be found today in the state archives of Venice (Archivio di Stato Venezia).⁹ However, acts directed to Pisa and Genoa have been preserved some in Greek (of which some also in their original form)¹⁰ and in most cases a Latin translation also exists. The acts of Pisa can be found in the state archives of Florence (Archivio di Stato Firenze) and of Pisa (Archivio di Stato Pisa), whereas the acts of Genoa are preserved in the state archives of Genoa (Archivio di Stato Genova).¹¹ In the documents in Greek the terms “χρυσόβουλλος λόγος” or “χρυσόβουλλον σύμφωνον” or “χρυσόβουλλον σιγίλιον” are used and in Latin we come across the terms “chrysobullon” or “chrysobulus sermo” or “chrysobulum verbum” or “crisobolum logo” or “aureae bullae sigillum” or “chrysobullon sigilion” or similar terms.¹² The fact that a privilege act, a chrysobull was sometimes used by the Byzantine emperors as an act of foreign policy, namely a treaty, is something known and is an issue that has been studied by Dölger and Karayannopulos in their work on Byzantine

⁶ TTh, Urkunden, 67-74; about the Venetian churches in Constantinople see further on under 3. Some Latin Christians are more equal than others: The case of the Venetians.

⁷ About foreigners within the Byzantine empire see R. S. LOPEZ, *Foreigners in Byzantium*, in: *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome* 44 (1974) 341-352.

⁸ There are also some indirect references about a decree (praeceptum) of Ioannes II Komnenos in 1126 in favour of Venice, no. 1305 based on the registration by F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 2. Teil, (rev. P. WIRTH), München 1995; a number of this registration will be henceforth abbreviated as Reg.

⁹ See C. NEUMANN, *Über die urkundlichen Quellen zur Geschichte des byzantinisch-venezianischen Beziehungen, vornehmlich im Zeitalter der Komnenen*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 1 (1892) 366-378; on 367 the author refers to the history of these copies.

¹⁰ See, for example, the chrysobull directed to Pisa in 1192 (reg. 1607) in DÖLGER, cit. above, 306-308 and the chrysobull directed to Genoa in the same year, 1192 (reg. 1609) in DÖLGER, cit. above, 308-310.

¹¹ The sigilion for the Genoese Guglielmo (reg. 1660) is today in the Archivio della Società Ligure di Storia Patria, see DÖLGER, cit. above, 333.

¹² For example, the chrysobull of Manuel I Komnenos to Pisa in 1170 (reg. 1499 [1400]) has the type of a chrysobull sigilion, as well as the act of the same emperor in the same year towards Genoa (reg. 1497). For the distinction of these terms see F. DÖLGER – J. KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre, Die Kaiserurkunden*, München 1968, 117 ff; this work is henceforth abbreviated as DÖLGER – KARAYANNOPULOS.

diplomacy, which is still the standard work on this topic.¹³ Hence, although the examined acts are in reality treaties, they appear in the form of a chrysobull. As to the reason why the Byzantine emperors chose a chrysobull to include a treaty, Dölger and Karayannopoulos have suggested, it has to do with the whole political theory of the Byzantines. In the eyes of the Byzantines, a treaty was a privilege act because it was a gesture of the emperor's mercy, since the emperor allowed to foreign rulers such an act.¹⁴ Burgmann states that in so far as these treaties are put down in a chrysobull, they are considered and styled as an act of mercy of the emperor.¹⁵ Burgmann takes this a step further and points out that these treaties go so far as to consider the receivers subjects of the Byzantine emperors, even if that is not the case.¹⁶ In any case, by these grants, Latin Christians achieved a significant position in trade and commerce within the empire. The question arises, however, whether they also enjoyed legal autonomy within the Byzantine empire.

It is crucial, first of all, to define the term legal autonomy. What does it mean? I will not try to give a general definition of the term here, but I would like to make clear how it will be used for the purposes of this paper. The term "legal autonomy" means here that the people who enjoy it have the right to apply their own laws in their own courts. Additional questions arise in connection to forms of legal autonomy enjoyed by the Latins in Byzantium. For example, were some Latins more favoured than others in the granting of legal autonomy? And furthermore, were there special legal provisions for the Latin community living in the Byzantine capital? The limits of a paper like this do not allow a thorough study of the legal autonomy of Latin Christians or of the questions above related to it, which is why I would like to make clear from the start that I will deal with this issue up to the sack of Constantinople by the Latins in 1204. The examples that I will use are mainly taken from my doctoral research, which deals with legal issues arising from the Byzantine imperial acts to Venice, Pisa and Genoa in the 10th, 11th and 12th centuries.¹⁷

II. Did Latin Christians enjoy legal autonomy in the Byzantine Empire?

According to the Prefect's Book, which is a book addressed to the prefect of Constantinople dating back to the 10th century, the *legatarios* was the competent authority for the foreign merchants in the Byzantine capital. There is, however, no

¹³ DÖLGER – KARAYANNOPOULOS, 25 with footnote 3 and 94 ff.

¹⁴ DÖLGER – KARAYANNOPOULOS, 95. See also W. HEINEMEYER, Die Verträge zwischen dem Oströmischen Reiche und den Italischen Städten Genua, Pisa und Venedig vom 10. bis 12. Jahrhundert, in: Archiv für Diplomatik 3 (1957) 133–134 (with footnotes).

¹⁵ L. BURGMANN, Chrysobull gleich Privileg? Beobachtungen zur Funktion einer byzantinischen Urkundenform, in: Das Privileg im europäischen Vergleich, vol. I (ed. B. DÖLEMEYER – H. MOHNHAUPT, 1997), 78–79. See also A. LAIOU, The emperor's word: chrysobulls, oaths and synallagmatic relations in Byzantium (11th–12th C.), in: Mélanges Gilbert Dagron, 2002, 347–362, especially 357.

¹⁶ See BURGMANN, cit. above, 79.

¹⁷ This doctoral thesis is being carried out at the University of Groningen (The Netherlands) under the supervision of Professor B. H. Stolte.

evidence that he also acted as judge in their cases.¹⁸ We also are informed that cases referring to Jews within the Byzantine capital were tried until the time of Manuel I Komnenos exclusively by the strategos tou Stenou. However, Manuel I Komnenos who reorganized the judicial system, abolished this practice in 1166 and allowed the Jews to be judged by normal courts according to the law.¹⁹ Regarding the Russians, we should add that although treaties with Byzantium have been preserved from the 10th century, matters of competent courts or judges, namely issues dealing with law of procedure, were not regulated; however, in these acts between Byzantium and Russians, matters of substantial law were regulated and dealt with, for example, theft, shipwreck provisions, etc.²⁰

It is also interesting to add that according to the 12th century Byzantine historian, John Kinnamos, sometime before 1171 emperor Manuel I Komnenos gave the Venetians the ability to choose whether they wanted to be his subjects, his *bourgesioi*. The term *bourgesioi* was used in contrast to the other class of Venetians, the *mercatores*, who were not permanent residents but only merchants passing through the empire.²¹ Not only the Venetians but also Pisans had gained the status of Byzantine subjects.²² By making these foreigners his subjects, the emperor tried to exercise greater control over them. By this measure, rather than grant legal autonomy to foreigners, it seems the emperor tried to assimilate them.²³ However, it is difficult to determine the actual legal status of these *bourgesioi*.²⁴

In the chrysobull of Manuel I Komnenos in 1169 to Genoa, it is mentioned that those Genoese who have caused damage within Byzantium to a Byzantine or other person, will be judged in the imperial courts; and it is added, that the same holds for Venetians and other Latin people.²⁵ This information proves, first of all, that there must have been a number of cases involving Italians and, therefore, such a provision was necessary. Moreover, it proves that the Byzantine emperors

¹⁸ See J. KODER, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen*, Vienna 1991, 132 f (title 20. Περί λεγαταρίου). See also A. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Το Επαρχικόν Βιβλίον*, Αθήνα 1935 (repr. 2000), 45.

¹⁹ J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire*, 641-1204, Athens 1939, 21 f. See ZEPOS, *Jus Graecoromanum*, vol. I, Athens 1931 (repr. Aalen 1962), 426-427: "Συνηθείας ούσης τοῖς ἰουδαίοις δικάζεσθαι παρὰ μόνῃ τῷ στρατηγῷ τοῦ στενοῦ, ὁ κραταιὸς καὶ ἅγιος ἡμῶν βασιλεὺς διωρίσατο παρὰ παντὸς δικαστηρίου κατὰ νόμους τούτους δικάζεσθαι."

²⁰ See J. MALINGOUDI, *Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jhds. aus rechtshistorischer Sicht*, in: *Byzantinoslavica* 1997 (58), 233-250 and IDEM, *Der rechtshistorische Hintergrund einiger Verordnungen aus den russisch-byzantinischen Verträgen des 10. Jhds.*, in: *Byzantion* 59 (1998) 52-64.

²¹ See D. JACOBY, *Foreigners and the Urban Economy in Thessalonike, ca. 1150-ca.1450*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003) 90 and IDEM, *The Byzantine Outsider in Trade (c.900-c.1350)*, in: *Strangers to themselves: The Byzantine Outsider* (ed. D. SMYTHE), 1998, 129-147, especially 135-136.

²² See JACOBY, *Foreigners and the Urban Economy*, cit. above, 90 and his footnote 23 where he refers to BORSARI, *Venezia e Bisanzio nel XII secolo*, 1998, 49-50.

²³ On this issue see A. LAIOU, *Institutional Mechanisms of Integration*, in: *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire* (ed. H. AHRWEILER and A. LAIOU), *Dumbarton Oaks* 1998, 161-181; henceforth abbreviated as LAIOU, *Institutional Mechanisms of Integration*.

²⁴ See SCHREINER, *Niederlassungen*, 188, LAIOU, *Institutional Mechanisms of Integration*, 173-174.

²⁵ Reg. 1488.

considered cases involving Italians very important, and for that reason had them dealt with in imperial courts. In the same chrysobull of Manuel I Komnenos, there is a provision that if a Genoese harms someone, he will be judged by a high imperial court and not by a foreign judge.²⁶ Why does the emperor mention here, in particular, that the Genoese should not be judged by a foreign judge? Does this imply that before that chrysobull, a foreign judge could judge cases connected to Genoese? By "foreign judge", does the emperor mean a Genoese, or someone else? We can speculate, for example, that foreign merchants could have agreed among themselves that they would solve their legal differences before a judge of their own. This seems logical, given that foreigners would have put greater trust in their fellow-countrymen than the Byzantines. Criminal cases, however, like the case that is discussed specifically at that point in the chrysobull,²⁷ were connected to public order, and had to be treated differently. In criminal cases, the emperor wanted to make sure that the Genoese would not be judged by some foreign judge, but in Byzantine courts. In any case, there must be a reason that the emperor includes this provision about the foreign judge, which is actually repeated in a later chrysobull by the same emperor.²⁸ Thus the majority of Latin Christians did not enjoy legal autonomy within the empire. There was, however, an exception.

III. Some Latin Christians are more equal than others: The case of the Venetians

Venetians had a strong bond with the empire and were actually the first Latin Christians to receive commercial benefits, already granted by a Byzantine imperial act in 992. In that chrysobull, it was also declared that all cases arising between them or between them and others, were to be judged exclusively by the logothetes tou dromou.²⁹ Hence, at least for the Venetians, there was one authority that dealt with their legal questions. This *did not* mean legal autonomy, but it did create a kind of favourable legal status for the Venetians. In a very complicated administrative and judicial system, such as the Byzantine one – known for its bureaucracy – such a provision created favourable conditions for the Venetians, because the possibility to address only one judge for all their legal matters simplified decisively the corresponding legal procedure. In other words, this provision led to the acceleration of the affairs of the Venetians. In the world of

²⁶ Codice Diplomatico della Repubblica di Genova dal MCLXIII al MCLXXXXX, in: *Fonti per la storia d'Italia*, Istituto Storico Italiano (a cura di C. IMPERIALE DI SANT'ANGELO), Roma 1936 (2nd vol.), 112 (version Q), lines 28 ff.

²⁷ About the criminal cases discussed in the chrysobull of 1169 (reg. 1488) see forthcoming PhD, *Legal Issues that arise from the Byzantine imperial acts directed at Venice, Pisa and Genoa in the 10th, 11th and 12th centuries*.

²⁸ See reg. 1498.

²⁹ For the office of the logothetes tou dromou see D. A. MILLER, *The Logothetes of the Drome in the Middle Byzantine Period*, in: *Byzantion* 36 (1966) 439; see also R. GUILLAND, *Les Logothètes*, in: *Revue des Études Byzantines*, 29 (1971) 31-70; see also *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York – Oxford 1991, vol. 2, 1247-1248.

trade and merchandise, saving time means saving money and the Venetian merchants would have doubtless been satisfied in receiving this privilege.³⁰

A very well known chrysobull is that granted by Alexios I Komnenos in 1082 to the Venetians by which the emperor allowed the Venetians to trade freely within the empire without paying taxes in exchange for their help against the Normans. An interesting point of this chrysobull with regard to ecclesiastical matters is that the Patriarch of Grado (who was at that point the head of the Church in Venice) was granted the title of *hypertimos* and an annual salary. The title *hypertimos* was a very important title granted only to men of the Church.³¹ Michael Psellos himself was granted this important title in the last years of his life when he became a monk. An interesting question that arises here is whether the Venetians themselves asked for this title or, whether it was granted through an initiative of the emperor himself. Could it have been the emperor's intention through this grant "to recognize" a Latin Patriarch within the environment of Constantinople? Of course, it is difficult to answer these questions, but one can say with certainty that it is not a coincidence that it is *only* the Venetian ecclesiastical representative who is granted such a prestigious title by the Byzantine emperor.³² What is also important to stress is that in the chrysobull of 1082, it is stated explicitly that the Patriarch of Grado receives this honorary title of *hypertimos* not simply *ad personam* but that the title is to be handed down to all his successors. Moreover, with this chrysobull the emperor grants annual payments to Venetian churches and to the Saint Marc church in Venice in particular. It is interesting to add here that the Venetians had four churches in their possession that were situated in the Venetian quarter in Constantinople: i) Saint Akindynos which was the oldest of these churches, ii) Saint Marc of Embulo for which we have the first reference in a document 1150, iii) Saint Mary of Embulo first referred to in a document in 1199 and finally iv) Saint Nicholas, which belonged to the Venetians from the 11th century.³³

In 1198, just some years before the sack of Constantinople by the Westerners, the Venetians received another generous chrysobull by Alexios III Angelos, which included detailed legal provisions. In this chrysobull, it is confirmed *inter alia* that in some cases and under some conditions, Venetian judges in Constantinople have the right to judge cases not only connected to

³⁰ Lilie also mentions that such a provision is at any case helpful for the Venetians; see R.-J. LILIE, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam 1984, 6-8.

³¹ GRUMEL, *Titulature de métropolités*, II. *Métropolités hypertimes*, Memorial Louis Petit, in: *Mélanges d' Histoire et d' archéologie Byzantines*, Archives de l' orient chrétien, I, Institut Français d' études Byzantines, 1948, 152-184.

³² I would like to thank at this point Professor C. Pitsakis for his interesting remarks referring to this action of the emperor to grant the title *hypertimos* to the Patriarch of Grado.

³³ See R. JANIN, *La Géographie Ecclésiastique de l' empire Byzantin*, première partie, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, Tome III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969, 571-576. See also X. MAATEZOY, *Ο θεσμός του έν Κωνσταντινοπόλει Βενετού βαΐλου (1268-1453)*, (PhD), *Αθήναι* 1970, 68-70.

Venetian citizens, but also mixed cases, namely cases between Venetians and Byzantines. This is not the place to analyze these provisions in detail, but it is worth noting that the Venetian judge in the Byzantine capital had this jurisdiction in civil cases in which the defendant was a Venetian citizen, and in a single criminal case as well.³⁴ These provisions remind us, in a way, of the rules of competency connected to the residence of the defendant. If the defendant is Byzantine, the judge is Byzantine; if the defendant is Venetian, the judge is Venetian.³⁵ This is the first time, to my knowledge, that such jurisdiction is allowed to a foreign judge within the Byzantine empire. It is also important to stress that these legal provisions were granted as a result of an initiative of the Venetians themselves. It is obvious from the text of the chrysobull, that it was the Venetians who asked for such provisions and the emperor agreed to this. This proves, firstly, that the Venetians were interested in establishing a form of legal autonomy within the empire, and secondly, that they were in a position to do so. No similar provisions or even requests by other Italians, have been preserved in the Byzantine imperial documents addressed to the Italian city-republics.

At this point, it is interesting to add that, at the end of the 12th century, the Venetian authorities were engaged in drafting the first civil code of their city. Venice was then at a high point of legislative preparations and it is surely not a coincidence that the last preserved chrysobull in favour of Venice in 1198, is full of legal provisions requested by the Venetians themselves.

Finally, in the chrysobull by Alexios III Angelos in 1198, Venetian judges in Constantinople were required to take an oath that they will perform their duties correctly before their fellow countrymen in the Venetian church in the Byzantine capital.³⁶ In other words, a simple oath before a Byzantine representative did not suffice. The fact that the Venetians had to take their own oath there does not imply legal autonomy, but it does show that the Byzantines recognized foreign customs and also recognized how important the taking of such an oath in a Latin church within the Byzantine capital was;³⁷ this oath actually bound the Venetians more strongly to performing their duties correctly, because it was sworn in public and it corresponded to their legal order.

³⁴ See for this D. PENNA, Venetian judges and their jurisdiction in Constantinople in the 12th century. Some observations based on information drawn from the chrysobull of Alexios III Angelos to Venice in 1198, in: Subseciva Groningana, Studies in Roman and Byzantine Law, Vol. VIII, Groningen 2009, 135-146; henceforth abbreviated as PENNA, Venetian judges.

³⁵ See R. MACRIDES, The competent court, in: Law and Society in Byzantium Ninth-Twelfth centuries (ed. A. LAIOU – D. SIMON), Harvard University Press 1994, 117-129, especially p. 125.

³⁶ On the formalities pertaining to the Venetian judges in Constantinople see PENNA, Venetian judges, 135-146.

³⁷ See on this LAIOU, Institutional Mechanisms of Integration, 161-181.

IV. Comparison with the privilege charters of the Crusader states

The jurisdiction granted to Venetian judges in Constantinople by the chrysobull of Alexios III Angelos in 1198 may be compared with similar jurisdiction allowed to Italian representatives in the Crusader states.³⁸ For example, a provision of the *pactum Warmundi*, a treaty between the Patriarch of Jerusalem and Venice in 1123, is similar to the provision of the chrysobull of Alexios III Angelos in 1198 for Venice. By the *pactum Warmundi*, it is ordered among other things, that if a Venetian raises a suit against a Venetian, the case will be judged by a Venetian court. The same holds true in cases where the Venetian is a defendant and the plaintiff is not Venetian. However, if a Venetian raises a suit against a non-Venetian, the royal court is considered competent.³⁹

It is clear that the ratio of both of these provisions, namely that of the *Pactum Warmundi* and that of the chrysobull of Alexios II Angelos in 1198, with regard to the competent judge is the same. One difference however, is that according to the *Pactum Warmundi*, the Venetians are also allowed to judge cases arising between them in their own court. This is not mentioned in the chrysobull of Alexios III Angelos to Venice in 1198, but I think that this must also have been the case for the Venetians in Constantinople. It is not only logical that the Venetians would have referred to their own judge for cases arising between them, but there is also evidence for this.⁴⁰ The reason that the emperor does not mention the jurisdiction of the Venetian legate for cases arising between Venetians is probably because he considers it self-evident and this practice is of primary interest, after all, to the Venetians themselves; on the contrary, the emperor is interested in regulating mixed cases, those cases arising between Venetians and Byzantines. A second difference between the provisions of the *Pactum Warmundi* and the chrysobull of Alexios III Angelos in referring to the competent judge, is that in the Byzantine document strict formalities are included.

Furthermore, it is important to note that in the Crusader states, not only the Venetians were privileged to judge some of their own cases there, but Pisans and Genoese also enjoyed such privileges.⁴¹ Usually these cases included the ones raised between Italians and the ones in which Italians were the defendants,

³⁸ For this matter see M.-L. FAVREAU-LILIE, *Die Italiener im heiligen Land*, Amsterdam 1989, 438 f; henceforth abbreviated as FAVREAU-LILIE, *Die Italiener*.

³⁹ *TTh, Urkunden*, p. 87, lines 15-20.

⁴⁰ A preserved Venetian document dated in 1150 proves, that at least from that time the Venetians had a representative in Constantinople who was competent –amongst other things– to judge cases between Venetians, see on this PENNA, *Venetian judges*, 137. This Venetian document is published in R. MOROZZO DELLA ROCCA – A. LOMBARDO, *Documenti del commercio Veneziano nei secoli XI-XIII*, in: *Regesta Chartarum Italiae*, Roma 1940, vol. I, 96-98.

⁴¹ See for example J. PRÄWER, *Crusader Institutions*, Oxford 1980, 221 ff; henceforth abbreviated as PRÄWER, *Crusader Institutions*; FAVREAU-LILIE, *Die Italiener*, 438 f; D. JACOBY, *Conrad, Marquis of Montferrat and the Kingdom of Jerusalem (1187-1192)*, in: *Trade, Commodities and Shipping in the Medieval Mediterranean*, *Variorum* 1997, (IV), 195, 207-208, 212 f; henceforth abbreviated as JACOBY, *Conrad*.

something that reminds us strongly of the provisions included in the chrysobull of Alexios III Angelos to Venice in 1198. In the Crusader states, criminal jurisdiction generally remained with the royal courts.⁴²

In my opinion, there is, however, a difference between the jurisdiction allowed to the Venetians by the act of Alexios III Angelos, and the jurisdiction allowed to the Italians by the Crusader kings in the Crusader states. In the latter case, Venetians and Pisans had received a stronger kind of autonomy based on a territorial jurisdiction, as is proven by various provisions. For example, in the *Pactum Warmundi* of 1123, it is stated that the Venetians have jurisdiction *over all inhabitants* living in their quarter in Tyre.⁴³ In 1187, Conrad of Montferrat granted to the Pisans and to everyone who is considered a Pisan (*et qui Pisanorum nomine censentur*) the right to be judged by Pisan authorities. Moreover a territorial jurisdiction was also established for the Pisan district in Tyre, since Conrad of Montferrat recognized, that the Pisan representative was competent for the people living within the Pisan district there.⁴⁴ In that way, the jurisdiction granted to the Venetians, Pisans and later to the Genoese in the Crusader states, created a "kind of sovereignty" for these districts.⁴⁵ In the case of Venice, the legal provisions of the *pactum Warmundi* in 1123 established, as Prawson has described it, "a kind of autonomy, which we might regard, in accordance with the later Venetian interpretation, as a creation of a state within the kingdom."⁴⁶ The reason that I have referred to examples of legal autonomy for the Italians in the Crusader charters, is to show that through these charters the Italians became familiar with provisions that allowed them legal autonomy. The privileges granted to them by the Crusader kings must have influenced the privileges granted to them by the Byzantine emperors and vice versa, since all these privileges (by the Crusader kings and by the Byzantine emperors) were granted in the same period.⁴⁷

However, we should keep in mind here that the conditions on which the Crusader kings granted legal privileges to the Italians are very different from the conditions on which the Byzantine emperors granted legal privileges to the Italians. In the first case, the Crusaders are conquerors who "distribute" freshly conquered lands according to their own interests, and within this context, areas were granted to the Italians, as well as jurisdiction in these areas. Feudal practices that were known and broadly used in the motherlands of the Crusaders were not irrelevant in the creation of these autonomous Italian quarters in the Crusader

⁴² See FAVREAU-LILIE, *Die Italiener*, 1989, 438 f and JACOBY, Conrad, 195, 197-198, 204, 212, 214 (see however, the example of Genoa, p. 208).

⁴³ TTh, *Urkunden*, p. 1-3: "Preter ea super cuiusque gentis burgenses in vico et domibus Venetorum habitantes eandem iusticiam et consuetudines, quas rex super suos, Venetici habeant". This has been discussed by PRAWER, *Crusader Institutions*, 222 f. See also JACOBY, Conrad, 214.

⁴⁴ JACOBY, Conrad, 196f.

⁴⁵ See PRAWER, *Crusader Institutions*, 221 f.

⁴⁶ PRAWER, *Crusader Institutions*, 222.

⁴⁷ See LOPEZ, *Foreigners in Byzantium*, cit. above, 351 and A. LAIOU, *Byzantine Trade with Christians and Muslims and the Crusades*, in: *The Crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim World* (ed. A. LAIOU - R. P. MOTTAHEDEH), 157-192, especially pp. 182-83, p. 184 and pp. 186-87.

states. In any case, the legal status of these properties and the autonomy of these areas have raised questions not only for modern scholars but also for people practising law at the time of the Crusades. Prawer remarks that "the creation of the autonomous Italian quarters created a plethora of legal problems which made the day of the Crusader law practitioners."⁴⁸

An additional consideration is the issue of applicable law. In the chrysobull by Alexios III Angelos in 1198 directed to Venice nothing is mentioned about the applicable law. Which law was to be applied in these mixed cases? Byzantine or Venetian? It would appear logical that Venetian law would have been applied since the judge was Venetian. On the other hand, since the Venetian legate could also judge cases involving Byzantines, I can not exclude the possibility that the Venetian judge must have taken into account Byzantine law as well; perhaps by means of a Byzantine official directed to assist the judge. No such information is mentioned in the examined Byzantine acts and these thoughts are just speculations. In the case of the Crusaders states, it is interesting to note that in a privilege charter by Rainald, prince of Antiocheia to Venice in 1153, it is clearly mentioned that the Venetians could apply their own laws and statutes in the court of their district in Antiocheia:

*"Preterea concedimus ipsis Veneticis tenere curiam suam sancti Marci in funditio suo in Antiochia, et facere iudicia sua libere et quiete secundum legem et statuta eorum, ipsis eisdem iudicantibus de quacumque querela, a quibuscumque in causam provocabuntur; nec alicui nostrorum licebit pesturbare aut inquietare ipsos iudicantes aut iudicia eorum; nec alibi per totam nostram terram, nisi in curia sancti Marci sua respondere cogentur."*⁴⁹

However, in another privilege charter of the Crusader kings issued in 1190, by which the representative of the city of Marseilles is allowed jurisdiction similar to the Italians, it is mentioned that he should promise that he will "dispense justice according to the custom of the land, and not that of Marseilles".⁵⁰ As Jacoby has already remarked, this provision "was an important restriction, particularly striking in view of the right of Pisa, Genoa and Venice to apply their own laws in such cases."⁵¹

V. Conclusion

In conclusion, in the case of the Byzantine imperial acts towards the Italian city-republics, the emperors did not allow territorial jurisdiction to the Italian

⁴⁸ PRAWER, *Crusader Institutions*, 243.

⁴⁹ TTh, *Urkunden*, p. 134, lines 12-18. This is also confirmed by a later charter by Bohemund III, prince of Antiocheia in 1167, see TTh, *Urkunden*, p. 149, lines 3-10.

⁵⁰ JACOBY, Conrad, 213.

⁵¹ JACOBY, Conrad, 213.

districts in Constantinople. In fact, as I have mentioned, the Venetians *only* are allowed to judge cases arising between Venetians and Byzantines under certain conditions within the Byzantine capital, and this was not actually allowed until 1198, on the eve of the fourth Crusade. This jurisdiction is by no means extended to all the people living in their district. It is not mentioned in the chrysobull of Alexios III Angelos⁵² that the Venetian legate can exercise his jurisdiction within the boundaries of the Venetian district over the whole population living there regardless of its nationality, nor does the emperor give sovereign power to the Venetian legate. Venetian judges are granted jurisdiction in some mixed cases, as I have already mentioned, and this created a form of legal autonomy for the Venetians within the empire. It is also important to stress that the provisions of the chrysobull of 1198 prepared the ground for the legal autonomy that Venetians were granted after 1204.⁵³

But why is it that only the Venetians receive such a legal privilege and enjoy this kind of legal autonomy within the empire? It is obvious that the answer is related to the general position of the Venetians within the empire and the special political, diplomatic and even cultural relations that the Republic of Venice had with Byzantium, which is an issue studied by many scholars.⁵⁴ Of all the Italians, Venetians were the first to receive commercial and legal privileges from the Byzantines. The Venetians had a remarkable fleet and navy and this was the reason that Alexios I Komnenos turned to them in 1081 when the empire faced a new threat, namely the Normans. The generous chrysobull of Alexios I Komnenos, which served as the basis for all later chrysobulls to the Italian cities, was given to the Venetians in exchange for their naval help. One has only to compare the number of the privilege acts given to every Italian city-state, to understand the privileged position of the Venetians. Venice received twelve privilege acts in total from the Byzantine emperors within the years 992-1198, whereas Pisa has received only three such acts between 1111 and 1192, and Genoa five privilege acts within 1169-1193. Thus, Venice had a longer tradition in obtaining privilege acts from the Byzantine side than the other Italian cities. As Donald Nicol describes, "Venice was like a sunflower, its roots firmly planted in the Latin west, yet constantly bending over to catch the rays of light from the Greek east."⁵⁵ Finally, it is important to place this fact within the general historical background of that time. We are at the end of the 12th century and the Crusades have started. Perhaps this legal privilege granted to the Venetians in 1198 was a desperate act of the emperor, an ultimate attempt to win back these "allies" who were becoming more and more threatening to the empire.

⁵² Reg. 1647.

⁵³ See, for example, the bailos of Constantinople and his function as a judge in MAATEZOY, 'Ο θεσμός, especially pp. 70-77.

⁵⁴ See, for example, D. NICOL, *Byzantium and Venice*, London 1988 and LILIE, *Handel und Politik*, 1-68.

⁵⁵ NICOL, *cit. above*, preface, p. vii.

AUTONOME ORTHODOXE GEMEINDEN IN CISLEITHANIEN

Thomas Mark N é m e t h, Würzburg

I. Vorbemerkungen

Die Geschichte der orthodoxen Kirchengemeinden in der Donaumonarchie reicht bis zum Ende des 17. Jh. zurück, als sich eine größere Zahl von Serben unter der Führung des Titularpatriarchen von Peć, Arsenije III. Crnojević, im habsburgischen Gebiet niederließ und von Kaiser Leopold I., der ein beträchtliches Interesse an der Sicherung der Militärgrenze hatte, weitgehende Autonomierechte zugesprochen bekam, die auch das kirchliche Leben betrafen. Die Ausdehnung des habsburgischen Herrschaftsbereichs führte zu einem wachsenden orthodoxen Bevölkerungsanteil. Als kirchliches Zentrum entwickelte sich nach 1699 Karlowitz (heute Sremski Karlovci/Serbien), der dortige Erzbischof führte seit 1848 auch den Patriarchentitel. Im 19. Jh. bildeten sich im Habsburgerreich zwei weitere Kirchenverbände heraus: Die 1864 errichtete Siebenbürger Metropole mit Sitz in Hermannstadt (heute Sibiu/Rumänien) wie auch die seit 1873 bestehende Czernowitzer Metropole. Letztere umfasste mit ihren Bistümern von Czernowitz (heute Černivci/Ukraine), Zara (heute Zadar/Kroatien) und Cattaro (heute Kotor/Montenegro) sowohl die Bukowina als auch das geographisch entfernt gelegene Dalmatien und bildete die einzige orthodoxe Kirchenprovinz in Cisleithanien.

Es ist bekannt, dass Nikodim Milaš in seiner Gesamtdarstellung des orthodoxen Kirchenrechts die Karlowitzer und Hermannstädter Metropole sowie die Metropole von Bukowina und Dalmatien als autokephale Kirchen zählte¹. Wenige Jahre zuvor ging der ostkirchenrechtliche Experte des Wiener Kultusministeriums, Josef Zhishman², ebenfalls unter Berufung auf die im *Syntagma* abgedruckte Liste der orthodoxen Kirchen vom Bestand einer einzigen, autokephalen Kirche in Österreich-Ungarn aus³. Das *Syntagma* griff hinsichtlich der orthodoxen Kirche im Habsburgerreich auf die russischen Diptychen von 1851 zurück, das Ökumenische Patriarchat führte in der Mitte des 19. Jh. die Karlowitzer Metropole (nach dem Untergang des Stuhles von Peć 1766) nicht

¹ Vgl. N. MILAŠ, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen, Zara 1897, 128.

² Zhishmans Wirken auf dem Gebiet des Ostkirchenrechts wurde von 2003-2005 am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Juridischen Fakultät der Universität Wien untersucht. Sein wissenschaftlicher Nachlass, der sich im Besitz der Universität Wien befindet, wurde von mir im Rahmen des Forschungsprojekts „Orthodoxe Kanonisten und Politiker aus der Donaumonarchie“, das vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) unterstützt wurde, zum ersten Mal systematisch gesichtet. Zhishmans Bio- und Bibliographie erscheint demnächst in der Reihe „Kirche und Recht“.

³ J. ZHISHMAN, Gutachten vom 27. Dezember 1884 über die Zuschrift des serbischen Metropoliten Theodosius an den neuen Patriarchen Joakim IV., in: Nachlass J. Zhishman (Universitätsbibliothek Wien) Ms I 807 germ., Patriarchal-Theorie, s.I. um 1895, Bl. 102-111, hier 107°.

mehr in seinen Diptychen⁴. Kürzlich hat Konstantinos Pitsakis allerdings aufgezeigt, dass sich die Lage änderte, als der Ökumenische Patriarch Joakim IV. (1884-1887) den Kontakt mit Karlowitzer Erzbischof German Andelić (1882-1888) aufnahm. Die beiden sich in einem kanonischen „Schwebezustand“ befindlichen Kirchen von Karlowitz und Montenegro wurden mit dem erneuten Amtsantritt Joakims III. (1901-1912) auch von Konstantinopel zumindest *de facto* als autokephal anerkannt und die Metropolen von Hermannstadt und Czernowitz immerhin offiziell zur Kenntnis genommen⁵. Der kanonischen Status der orthodoxen Jurisdiktionen in Österreich-Ungarn wirft also zahlreiche Fragen auf, die an dieser Stelle nicht näher behandelt werden können⁶.

Meine nachfolgende Darstellung beschränkt sich in geographischer Hinsicht auf den cisleithanisch-österreichischen Teil der Donaumonarchie. Nach der Volkszählung von 1890 lebten in Österreich 544.739 orthodoxe Gläubige, darunter in Niederösterreich (einschl. Wien) 2.654, in Oberösterreich 45, in Salzburg 5, in der Steiermark 184, in Kärnten 50, in Krain 350, in Triest 1.369, in Görz und Gradisca 136, in Istrien 443, in Tirol 35, in Vorarlberg 1, in Böhmen 159, in Mähren 90, in Schlesien 7, in Galizien 1.429, in der Bukowina 450.773, in Dalmatien 57.009⁷.

Von den cisleithanischen Kirchengemeinden behandle ich jene, die in einer spezifischen Weise außerhalb des gewöhnlichen Eparchialgefüges standen bzw. über einen besonderen Autonomiestatus verfügten. Während ich die geschichtliche Entwicklung der Wiener orthodoxen Gemeinden etwas genauer skizziere, bildet ansonsten das letzte Jahrzehnt des 19. Jh. den zeitlichen Angelpunkt meiner Darstellung. Damals war das Wiener Ministerium für Kultus und Unterricht mit der Regelung der orthodoxen Rechtsverhältnisse in Österreich näher befasst. Unter den Präsidialakten des Ministeriums findet sich ein offensichtlich 1896 abgeschlossener Entwurf für einen an den Kaiser gerichteten ministeriellen Vortrag über die „Regelung der Rechtsverhältnisse der bisher in keinem Verbande zu einem inländischen Bistume stehenden gr[iechisch]-or[ientalischen] Glaubensgenossen der dießseitigen Reichshälfte“⁸, auf den ich wiederholt zurück kommen werde. Dieser Entwurf hat zwar offensichtlich niemals eine Bestätigung erhalten und wurde auch nur sehr begrenzt umgesetzt. Er bietet jedoch näheren Aufschluss über die Einschätzung der Problemlage und Lösungsversuche aus Sicht der Staatsbehörden. Nicht zuletzt ist das Dokument ist auch insofern von besonderem Interesse, weil es nur ein Jahr nach dem Ableben

⁴ G. A. RHALLIS – M. POTLES, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, Bd. 5, Athen 1855 (Ndr. Athen 1966 und 1997), 513, Anm. 1; 529, Anm. 2. Vgl. dazu K. G. PITSAKIS (PITSAKIS), *Shetika me ten „Autokephalia“ tes Ekklesias tou Maurobouniou: He martyria ton Hellenikon pegon*, in: *Epistemonike Epeterida Theologikes Scholes. Tmema Paimantikes kai Koinonikes Theologias* 13 (2008) 189-234, hier 198.

⁵ Vgl. ebd., 223 ff.

⁶ Eine umfassendere Untersuchung seitens des Verfassers dieses Beitrags ist geplant.

⁷ Angaben aus: ÖStA (Österreichisches Staatsarchiv), AVA (Allgemeines Verwaltungsarchiv), Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium Zl. 718/1894.

⁸ In: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium Zl. 2156/1894; im Folgenden zitiert als: Entwurf. Der Text trägt die Unterschrift des Ministerialrats Ritter v. Spaun.

von Josef Zhishman verfasst wurde. Dieser hatte seinerseits in seinem letzten Lebensjahr noch ein umfangreiches Gutachten zu den kirchlichen Verhältnissen in den österreichischen Kronländern verfasst, nachdem er sich schon 1875 ausführlich zur Frage der Einbeziehung der Wiener und Triester orthodoxen Kirchengemeinden in den Verband der Czernowitzer Metropole geäußert hatte⁹.

Ich skizziere im Folgenden zunächst die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Gemeinden in Wien (*Abschn. II.*), danach jene der illyrischen bzw. serbischen sowie der aus dieser durch Abspaltung hervorgegangenen national-griechischen Gemeinde in Triest (*Abschn. III.*). Weiters werde ich die Situation der orthodoxen Gläubigen in Bojance (Krain) und in Istrien sowie die Bemühungen um die Errichtung einer Kirchengemeinde in Graz (*Abschn. IV.*) und schließlich die Problematik der russischen Kirche in Prag behandeln (*Abschn. V.*). Zuletzt sollen die in der letzten Phase der Donaumonarchie diskutierten Lösungsansätze für die Regelung der orthodoxen Diaspora in Österreich zur Sprache kommen (*Abschn. VI.*).

II. Die Wiener Gemeinden

Mit den beiden ältesten Wiener orthodoxen Kirchengemeinden hat sich bereits Willibald Plöchl in kirchenrechtlicher Hinsicht näher befasst¹⁰. Allerdings konnte er sich bei seiner Darstellung nur auf einen Teil der relevanten Quellen stützen. Gegenwärtig werden die Archivbestände der Wiener Gemeinden von Mitarbeitern des Instituts für Byzantinistik und Neogräzistik aufgearbeitet¹¹.

a) Die St. Georgsbruderschaft

Die Ansiedlung von Griechen in Wien geht in die Zeit nach der zweiten Türkenbelagerung 1683 zurück, als sesshaft gewordene Kaufleute kaiserliche Privilegien erhielten. Die Handelsfreiheiten in Folge der Friedensverträge von

⁹ J. ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 an das Kultusministerium über die in Österreich in der Diaspora vorhandenen Glaubensgenossenschaften, in: Nachlass J. Zhishman (Universitätsbibliothek Wien), Ms III 878/1 germ., Materialien zu einer Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in der Bukowina, s.l. 1860-1880, Bl. 480-485; DERS., Bericht vom 18. September 1875 über die Einbeziehung der Wiener und Triester orientalischen Pfarrgemeinden in den Verband der Czernowitzer Metropole, in: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-Orient., Sign. A 3 (Ktn. 3), Bukowina, MCU Zl. 14857/1875.

¹⁰ W. M. PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen. Eine Studie zur Rechts- und Kulturgeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria (Kirche und Recht 16), Wien 1983. Die folgenden Ausführungen zu den Wiener orthodoxen Gemeinden stützen sich primär auf diese Abhandlung, in der sich jedoch nicht alle Angaben verifizieren lassen.

¹¹ Seit kurzem ist am genannten Institut zugänglich: K. KININGER, Archiv der Griech.-Orient. Kirchengemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit. Der Katalog zur St. Georgsgemeinde soll demnächst fertig werden.

Karlowitz (1699) und Passarowitz (1718) begünstigten diese Entwicklung. In der Blütezeit um 1814 zählte man etwa 4.000 Griechen in Wien¹².

Die Gründung der ersten orthodoxen Bruderschaft in Wien lässt sich nicht genau datieren, Plöchl vermutet sie noch vor 1718. Eine Gottesdienststätte ist seit 1723 nachweisbar, möglicherweise geht sie bis 1718 zurück. Damals versammelten sich Griechen, Rumänen und Serben in einer zur Kapelle umgestalteten Mietwohnung im sog. Dempfingerhof zum Gottesdienst. Als osmanische Staatsangehörige durften die Griechen allerdings keine Realitäten erwerben. 1730 wurden im sog. Steyrerhof (jetzt Hafnersteig) neue Räume gemietet, wo sich bis heute die St. Georgskirche befindet. Die spätere Kirchengemeinde war ursprünglich als Bruderschaft gegründet worden, die eine „kirchliche Laienvereinigung zur Unterstützung kirchlicher Zwecke“, wie etwa der „Errichtung und Erhaltung von Kirchen“¹³, darstellte.

Die griechischen Kaufleute waren inzwischen zu einem bedeutenden Wirtschafts- und Einflussfaktor geworden. Die wiederholten Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Serben im 18. Jh. hatten verschiedene Ursachen¹⁴. Eine Rolle spielte dabei wohl das Naheverhältnis der Griechen zum Ökumenischen Patriarchat und ihre geringe Bereitschaft, sich dem Metropolit von Karlowitz unterzuordnen. Nachdem der Metropolit die Bestellung eines griechischen Mönchs abgelehnt hatte, hielten die Griechen ihre Gottesdienste in der Gesandtschaftskapelle des russischen Fürsten Galizin ab, was aber der Wiener Regierung missfiel¹⁵. Nach dem Hofdekret bzw. Privileg Maria Theresias vom 2. März 1776¹⁶, das in diesen Fragen Klarheit schaffen sollte, kam der Bruderschaft, die aus Griechen osmanischer Staatsangehörigkeit bestand, die Verwaltung der Kapelle zu. Sie durfte einen griechischen Mönch aus einem Kloster des Osmanischen Reiches als Seelsorger wählen. Dieser erhielt die Pfarrjurisdiktion. Die „illyrische Nation“, also die serbische Seite, durfte lediglich auf eigene Kosten einen Beichtvater bestellen, der aber keine weiteren Befugnisse hatte. Die Jurisdiktion des Metropoliten von Karlowitz war auf ein Minimum reduziert: Es musste ihm zwar die Wahl eines Pfarrers angezeigt werden, doch konnte er nicht einmal Einspruch gegen den Kandidaten erheben; er hatte nur seinen bestätigenden Segen zu erteilen. Damit erlangte die Gemeinde eine sehr

¹² Vgl. PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 24; auch: O. KATSIARDI [KATSIARDE]-HERING, Das Habsburgerreich: Anlaufpunkt für Griechen und andere Balkanvölker im 17.-19. Jahrhundert, in: Österreichische Osthefte 38 (1996) 171-188.

¹³ Ebd., 30 f., vgl. auch 29 ff.; 34 f. Nach L. PANTOVIĆ, Die Wiener Orthodoxen Serben (Dissertation), Wien 2004, 32, Anm. 106, dürfte die Errichtung der St. Georgskapelle schon um 1718 stattgefunden haben. Ch. PAPASTATHIS, Un document inédit de 1726-1727 sur le conflit Helléno-Serbe concernant la chapelle Grecque à Vienne, in: Balkan Studies 24 (1983) 581-607, hier 582, verweist zur Kapellengründung auf ein Dekret Karls VI. von 1723. Vgl. dazu auch G. Chr. TSIGARAS, Ho Naos tou Hagiou Georgiou Viennes. Istoria kai techné/Die Kirche zum Heiligen Georg in Wien, Geschichte und Kunst, Thessaloniki 2005, 34, der vermutet, dass die Bruderschaft schon 1685 gegründet wurde (ebd., 32).

¹⁴ Zum Konflikt in den 1720-er Jahren vgl. ebd.; weiterführende Literaturangaben zu den Wiener Griechen: ebd., 581 f., Anm. 4.

¹⁵ Vgl. PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 33 ff.

¹⁶ Abgedruckt in: ebd., 133 ff.

weitreichende Autonomie, die Rechte des Metropolitens waren bloß formeller Art¹⁷.

Hinsichtlich der nationalen Zusammensetzung der Bruderschaft sprach das Privileg Maria Theresias „von griechischen Handelsleuten und türkischen Untertanen des griechischen nicht unierten Glaubens“, was nach Plöchl bedeutete, „dass es sich um Personen handelt, die zum griechischen Kulturkreis zählen und [...] zur griechischen Kirche, natürlich im Sinne der Kirche von Byzanz“¹⁸. Es handelte sich also nicht ausschließlich um Griechen im ethnischen Sinne, sondern auch um Walachen, Albaner und makedonische Slawen.

b) Die Dreifaltigkeitsbruderschaft

Im Laufe der Zeit traten zwischen osmanischen und habsburgischen Untertanen Schwierigkeiten auf, die auch soziale Ursachen hatten: Die Wiener Griechen waren gut situiert und wollten sich zunehmend auch durch die Gründung einer eigenen Kirchengemeinde von den osmanischen Staatsangehörigen absetzen. Später schlossen sich auch die Serben der Dreifaltigkeitsbruderschaft an, die wohl spätestens 1782 errichtet und durch das Privileg Josephs II. vom 29. Jänner 1787¹⁹ anerkannt worden war²⁰. Nachdem die Gründer 1776 ein Gebäude am Fleischmarkt erworben hatten, wurde in dessen hinterem Teil eine Kirche errichtet. 1794 bzw. 1796 wurden die Privilegien der beiden Bruderschaften von Franz II. bestätigt²¹. Seit 1780 wurde zunächst im privaten Rahmen ein Unterricht in griechischer Sprache und Kultur erteilt. Dem Ansuchen um eine eigene „Nationalschule“ wurde 1804 stattgegeben²².

Unter Joseph II., dessen ablehnende Haltung gegenüber Bruderschaften bekannt ist, erfolgte die Transformation der Dreifaltigkeitsbruderschaft zu einer Kirchengemeinde. In der St. Georgsbruderschaft vollzog sich diese Entwicklung erst Mitte des 19. Jh. Auch bei der Dreifaltigkeitsgemeinde war dieser Wandel zunächst eher formal, denn „die materielle Last der Stiftung für Kirche, Klerus und Kultus blieb bestehen. Das galt auch für das Stifterrecht der Pfarrerrwahl. Nur

¹⁷ Vgl. ebd., 36 f.

¹⁸ Ebd., 39.

¹⁹ Abgedruckt in: ebd., 137 ff., das vergleichbare Privileg der St. Georgsbruderschaft von 1782 in: ebd., 141 ff.

²⁰ Vgl. ebd. 40 f.

²¹ Für die architektonische Neugestaltung der Dreifaltigkeitskirche im 19. Jh. ist auch das in diese Zeit zurückgehende Recht zur Errichtung eines Kirchturms und eines direkten Zugangs von der Straße bedeutsam. Vgl. ebd., 41; 47 f; näherhin zur Baugeschichte der beiden Wiener Kirchen ebd., 42 ff, sowie: TSIGARAS, Ho Naos (= Anm. 13); Ch. CHOTZAKOGLU, Hoi hellenorthodoxoi naoi kai ho hellenismos tes Biennes. Kunstführer. Die griechisch-orientalischen Kirchen und die griechische Diaspora in Wien, Wien 1998; N. BAIRAKTARIDIS, Theophil Hansen, Die griechisch-orthodoxe Kirche am Fleischmarkt in Wien (Diplomarbeit), Wien 2008; J.-F. A. v. d. SCHULENBURG, Sakralbauten unter dem Toleranzpatent in der Wiener Innenstadt (Diplomarbeit), Wien 2009, 48 ff.; zum Friedhof: M. M. HAVLIK, Der Sankt Marxer Friedhof. Die griechisch-orthodoxe Abteilung (Diplomarbeit), Wien 2006.

²² Vgl. PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 54 ff; zur Schule: K. MALLI, Die Griechische Nationalschule in Wien im 20. Jahrhundert (Diplomarbeit), Wien 2006.

die Rechtsstellung der Organe wurde klar umschrieben²³ und beide Gemeinden nach dem Personalitätsprinzip gestaltet. Der Dreifaltigkeitsgemeinde wurden demnach die in Wien wohnhaften Gläubigen „der griechischen und graeco-walachischen Nation“ zugeordnet, wobei alle anderen Orthodoxen am Gottesdienst teilnehmen durften.

Der Pfarrer, ein Grieche, wurde aus einem Kloster des Archipelag gewählt. Die Rechte eines illyrischen Geistlichen waren wiederum auf die Beichte begrenzt. Wie in der Georgsbruderschaft wurde der Erzbischof von Karlowitz zwar kommemoriert, seine Rechte waren aber gleichermaßen beschränkt. Nach Plöchl blieb ihm letztlich nur „die Beurkundung der ohne seine Kenntnisnahme erfolgten Bestellung des Pfarrers“²⁴.

Die Dreifaltigkeitsgemeinde verabschiedete 1797 eine Gemeindeordnung. Dabei wurde darauf geachtet, nur Griechen mit Leitungsaufgaben zu betrauen. Sechs Epistaten (Vorstände), die den Gemeindevorstand bildeten, hatten die Vertretung der Gemeinde und die Verwaltung des Vermögens inne. In Problemfällen war die Gesamtgemeinde einzuberufen. Die Epistaten wählten die für Vollziehungsfunktionen zuständigen Epitropen sowie die Kleriker, sorgten für den Vollzug der Gottesdienste und hatten die Aufteilung der Kirchenkosten vorzunehmen²⁵.

1861 wurde eine neue Geschäftsordnung verabschiedet²⁶. Dieser *Kanonismos* sah einen Ausschuss und eine Generalversammlung vor, die bestimmte Berichte und die Revisoren sowie die maximal zwölf Mitglieder des Ausschusses bestellte. Dieser nahm gewissermaßen auch den Platz der vormaligen Bruderschaft ein. Sechs Epitropen waren für allgemeine Gemeindeangelegenheiten zuständig, drei für die Schule und drei für die Kirchen- und Vermögensverwaltung. Den Epitropen standen derart weitreichende Kompetenzen und Überwachungsrechte zu, dass sie faktisch auch hinsichtlich im engeren Sinn kirchlicher Belange den Klerikern übergeordnet waren. Obwohl die Griechen in der Gemeindeleitung die entscheidende Rolle spielten, beriefen sich – ähnlich den Serben – auch die Rumänen zur Untermauerung eigener Rechte auf den mehrdeutigen Ausdruck „Walachen“ in den kaiserlichen Privilegien. Von daher erklärt Plöchl § 157 des *Kanonismos*, der besagte, dass die Geistlichen ihre gottesdienstlichen Ansprachen im Gottesdienst dem Ausschuss zur Genehmigung vorzulegen hatten – möglicherweise „der einzige Fall einer kirchlichen Vorzensur für Predigten“. Da der Ausschuss „über die Verleihung der Gemeindegliedschaft“ entschied, „waren die Griechen in der Lage, dem Drängen der Serben und Rumänen zu begegnen“²⁷.

²³ Hier und im Folgenden PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 50.

²⁴ Ebd., 51.

²⁵ Vgl. ebd., 52 ff.

²⁶ Geschäftsordnung für den Ausschuss der Gemeinde k.k. Unterthanen griechisch nicht unirten Glaubensbekenntnisses zur heiligen Dreifaltigkeit in Wien, Wien 1861. Vgl. dazu PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 59 ff. Die Jahresangabe 1881 (S. 59) beruht wohl auf einem Druckfehler. Ich danke Frau Mag. Anna Ransmayr vom Wiener Institut für Byzantinistik und Neograzistik für diesen Hinweis.

²⁷ Ebd., 61.

Die Umbildung des Habsburgerreiches in die österreichisch-ungarische Doppelmonarchie im Jahre 1867 hatte auch für die Wiener orthodoxen Gemeinden Konsequenzen. Karlowitz gehörte nunmehr zur ungarischen Reichshälfte. Die Neuordnung der beiden Wiener griechischen Gemeinden zu Czernowitz, der sich die Georgsgemeinde zunächst widersetzte, erfolgte mit Erlass des Kultusministers vom 29. Mai 1883²⁸. Die bisherige Autonomie konnte dabei in dem Maße beibehalten werden, als die Bestimmungen der Statuten nicht den allgemein geltenden Gesetzen widersprachen. Auch die Georgsgemeinde durfte fortan gemäß Art. 3 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867 nur österreichische Staatsangehörige zu Seelsorgern bestellen. Wegen ihrer autonomen Stellung mussten die Gemeinden freilich auch selbst ihre Kosten bestreiten. Die weitere Entwicklung der rechtlichen Organisation der beiden Gemeinden soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Besonders bemerkenswert ist, dass die Satzung der Dreifaltigkeitsgemeinde von 1909 ein aktives Wahlrecht von Frauen vorsah²⁹.

c) Die Rumänen

Im Privileg Josephs II. vom 29. Jänner 1787 für die Dreifaltigkeitsbruderschaft war von Angehörigen der griechischen und walachischen Nation die Rede, freilich wurde diese Bezeichnung unterschiedlich ausgelegt. Im Zuge des wachsenden Nationalbewusstseins strebten die Rumänen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst die Bestellung eines Priesters an, der die rumänische Sprache beherrschte. Um 1900 bestand die Absicht zur Gründung einer eigenen Gemeinde, doch war die Lage dafür angesichts der heiklen politischen Situation zwischen dem rumänischen Staat und der ungarischen Regierung ungünstig. 1907 wurde der „Rumänisch-orthodoxe Kaiserjubiläums Verein zum Bau einer Kirche und zur Gründung einer Kirchengemeinde“ gegründet und im Palais Dietrichstein (Löwelstraße) eine Kapelle eingerichtet³⁰. Wie Dura herausstellt, blieb die Gemeinde aber bis 1921 formell eine Expositur der griechischen Gemeinde und der Verein bis zur „Anerkennung als eigenständige Pfarrgemeinde (1921-23) die rechtliche Organisationsform der rumänisch-orthodoxen Kirche in Wien“³¹.

²⁸ Abgedruckt in: M. E. BURCKHARD, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, 1. Bd., Wien 1895, 277 f. Der entsprechende ministerielle Vortrag vom 31. Dezember 1882 und die Allerhöchste Entschließung vom 19. März 1883 finden sich in: ÖStA, HHStA (Haus-, Hof- und Staatsarchiv), Kabinettsarchiv, Kabinettskanzlei, Vorträge, Zl. 121/1883 sowie in: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-orient., Sign. A 12 (Ktn. 8), Bistum Czernowitz, MCU Zl. 5599/1883. Vgl. auch PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 70 f. Das Dokument vom 29. Mai 1883 ist allerdings keine „kaiserliche Entschließung“ (S. 69).

²⁹ Vgl. ebd., 74.

³⁰ Vgl. N. DURA, Kirchen in Bewegung. Das religiöse Leben der Rumänen in Wien, Wien 2007, 91 ff; 126 ff; 135 f.

³¹ Ebd. 127.

d) Die serbische Gemeinde St. Sava

Die dauerhafte Ansiedlung von Serben in Wien geht ins 17. Jh. zurück. Die ersten Wiener Serben waren Kaufleute, die sich in Folge der 1670 von Kaiser Leopold I. gewährten Privilegien niederließen. Auf die Probleme im Zusammenleben von Griechen und Serben in der St. Georgs- und Dreifaltigkeitsgemeinde und die Dominanz der ersteren in der Kirchenleitung wurde bereits hingewiesen. Mitte des 19. Jh. wurde die Gründung einer eigenen Kirchengemeinde in Angriff genommen, 1860 fand ihre erste Generalversammlung statt, die Kirche St. Sava in der Veithgasse wurde 1893 eingeweiht.

Mit der Gründungsgeschichte und der inneren Ordnung der St. Sava Gemeinde hat sich Ljiljana Pantović in ihrer Dissertation näher befasst³². Die mit Ministerialerlass vom 4. April 1893 errichtete serbische Kirchengemeinde zum Hl. Sava war zunächst keiner bischöflichen Autorität zugeordnet, obwohl ihr mit Verordnung der niederösterreichischen Statthalterei vom 1. Mai desselben Jahres eine konkrete Zuständigkeit eingeräumt worden war. Demnach hatte die St. Georgsgemeinde die Jurisdiktion über alle Gläubigen „griechisch-macedo-walachischer und albanischer Nationalität“ inne, die türkische Staatsangehörige waren. Für diejenigen, die weder türkische Untertanen noch Slawen waren, war die Dreifaltigkeitsgemeinde, für alle Gläubigen slawischer Nationalität die St. Sava-Gemeinde zuständig³³.

Nachdem die beiden griechischen Pfarren 1883 dem Metropolit von Czernowitz zugewiesen worden waren, sollte nach Ansicht des Czernowitzer Metropolitens Silvester Morariu-Andriewicz auch die neukonstituierte serbische Kirchengemeinde zu seinem Bistum gehören. Zhishman, der die national-rumänische Politik des Metropoliten als einseitig ablehnte, wies dessen Argumente gegen eine Zuordnung der Gemeinde an die Eparchie Zara zurück. Der Grundsatz, dass es in einer Stadt nicht zwei Bischöfe geben dürfte – also einen für die griechischen Gemeinden, einen anderen für die serbische – wäre hier nur dann anwendbar, wenn Wien eine bischöfliche Stadt sei und der Metropolit über alle dortigen Pfarrgemeinden Jurisdiktionsgewalt hätte. Die Umschreibung von Bistümern und die Zuordnung von Pfarren qualifizierte Zhishman als ein exklusives Recht des Landesherren. Damit würde man aber bei der Zuweisung an den Bischof von Zara nur eine Gemeinde einverleiben, die bislang keinem Bischof unterstellt war. Nach Zhishman würde auch das kanonische Recht betonen, dass ein Bischof der Nation seiner Gläubigen zugehören und ihre Sprache beherrschen sollte, diese Eigenschaften trafen aber bezüglich dieser Gemeinde auf den Bischof von Zara zu³⁴. Der Kultusminister berief sich explizit auf die Argumentation Zhishmans wie auch auf den 1895 von der Gemeinde vorgebrachten Wunsch.

³² PANTOVIĆ, Die Wiener Orthodoxen Serben (= Anm. 13).

³³ Vgl. ebd., 50; PLÖCHL, Die Wiener Orthodoxen Griechen (= Anm. 10), 78 f.

³⁴ Vgl. ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 484^{rv}.

Neben kanonistischen und sprachlichen Argumenten wurde auch geltend gemacht, dass dem Metropoliten auch kein Geistlicher serbischer Nationalität, der statutengemäß der Pfarrer sein soll, zur Verfügung stehe. Mit Allerhöchster Entschließung vom 23. Juni 1897 wurde die Gemeinde schließlich unter Aufrechterhaltung ihrer statutenmäßigen Autonomierechte dem serbischen Bischof von Zara unterstellt³⁵.

Ihre endgültige Rechtsform erhielt die Gemeinde durch ein 1906 beschlossenes Statut. Nach diesen gehörten alle orthodoxen Serben, die in Wien bzw. im Wiener Polizeirayon ihren Wohnsitz hatten, zur Gemeinde. Im Statut wird auch die strukturelle Ablösung der vormaligen bruderschaftlichen Elemente durch nationale Aspekte deutlich³⁶.

III. Die Triester Gemeinden

Auf die Handelsfreiheiten im Zuge des Friedensvertrags von Passarowitz 1718 wurde schon zuvor hingewiesen. Die Hafenstadt Triest wurde ein Jahr darauf von Karl VI. zum Freihafen erklärt, was den Aufschwung des Handels und die Ansiedlung von Kaufleuten verschiedener Nationalität, insbesondere aus dem orthodox geprägten griechischen bzw. südslawischem („illyrischen“) Kulturraum, begünstigte.

Die wirtschaftlich aufstrebende orthodoxe Gemeinschaft von Triest wurde von Maria Theresia wesentlich gefördert. Durch ihr Diplom vom 20. Februar 1751 wurde die Bruderschaft anerkannt und das Privileg gewährt, eine eigene Kirche zu bauen. Wie Olga Katsiarde-Hering in ihrer umfangreichen Studie über die griechische Gemeinde in Triest resumierte, „the ambiguity of the term *Griechen/Greci* during the eighteenth century – particularly in Austrian official terminology – permitted the symbiosis of Greeks and *Illirici* in the church of St. Spiridon and under a rudimentary Community organization until 1782“³⁷. Die am Canal Grande errichtete Kirche wurde zunächst gemeinsam benutzt, doch drängte die illyrische Gemeinschaft allmählich auf die Bestellung eines eigenen Geistlichen und auf Gottesdienste in kirchenslawischer Sprache. Bei den Griechen regte sich damals der Wunsch nach einer eigenständigen Gemeinde. Die Loslösung der griechischen Seite im Jahre 1781/82 hatte religiöse, nationale, aber auch ökonomischen Ursachen. Demnach stellten die Griechen gegen Ende des 18. Jh. die zahlenmäßig stärkere Gruppe, während das ökonomische Schwergewicht auf Seiten der illyrischen Kaufleute lag. Ihre Elite war auch in politischer Hinsicht ein bedeutender Machtfaktor, genoß die Unterstützung des Metropolie von

³⁵ ÖStA, HHStA, Kabinettsarchiv, Kabinettskanzlei, Vorträge, Zl. 2540/1897. Vgl. auch: PANTOVIĆ, Die Wiener Orthodoxen Serben (= Anm. 13), 52.

³⁶ Statut (mit Kommentar) in: ebd., 50 ff bzw. Anhang. Vgl. auch R. POTZ – B. SCHINKELE, Das Orthodoxengesetz 1967 und die serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde zum hl. Sava in Wien, in: ÖAKR 44 (1995) 197-224, hier 199.

³⁷ O. KATSIARDE [KATSIARDI]-HERING, *He Hellenike paroikia tes Tergestes (1751-1830)* (Bibliothke Sophias N. Saripolou 52), 2 Bd., Athen 1986, hier Bd. 2, 665; ausführlicher dazu in Bd. 1, 31 ff.

Karlowitz und bemühte sich im eigenen Interesse um die Zuordnung zum Karlstädter Bistum (heute Karlovac/Kroatien). Die Loslösung der Griechen förderte ihre nationale Bewußtseinsbildung, zugleich stand sie Kooperationen zwischen Griechen und Serben auf ökonomischer und persönlicher Ebene entgegen³⁸.

Ein ähnlicher Exodus läßt sich übrigens 1788/89 auch in der orthodoxen Gemeinde im Ungarischen Pest ausmachen. Damals trennten sich die Griechen und Makedo-Walachen von den Serben, während die Rumänen im Jahre 1900 diese Gemeinde verließen³⁹.

1782 erhielt die neu konstituierte national-griechische Gemeinschaft in Triest die Erlaubnis zum Bau einer eigenen Kirche. Das an der Uferpromenade gelegene Gotteshaus (San Nicolò dei Greci) wurde 1795 eingeweiht. Die zunehmende Baufälligkeit der serbischen Kirche führte um 1860 zu deren vollständigem Abriss. Die neue, mit prächtigen Mosaiken geschmückte Kirche zum Hl. Spyridon wurde 1885 eingeweiht⁴⁰.

a) Die national-griechische Gemeinde

Das 1786 bestätigte Statut der Triester Griechen traf Regelungen für die Gemeinschaft als national-religiöse Gesamtheit in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten. Es diente auch der Absicherung gegen auswärtige Einmischung, nicht zuletzt von kirchlicher Seite, und beinhaltete ein einmaliges System mit vier Steuerklassen (*classi*), das auf dem Jahresbeitrag ihrer Mitglieder basierte und von dem auch die Mitgliedschaftsrechte abhängig waren. Nach Katsiarde-Hering wurde dieses Modell trotz aller Kritik niemals abgeschafft. Die Generalversammlung der Gemeindemitglieder (*Generale Raddunanza*) bestellte einen 12- bis 24-köpfigen Ausschuss (*Capitolo*). Dieser wählte unter anderem die mit der vollziehenden Gewalt betrauten *Deputati* (ein *Governatore* und zwei *Assessori*)⁴¹.

Wie in den Wiener Gemeinden standen die Geistlichen im Geiste des Josephinismus unter Aufsicht der Gemeinschaft, mit deren kirchlichen Funktionen

³⁸ Vgl. ebd. 667 f, ausführlicher dazu in Bd. I, 92 ff sowie DIES., La presenza dei Greci a Trieste: tra economia e società (metà sec. XVIII-fine sec. XIX), in: R. FINZI – G. PANJEK (Hg.), Storia economica e sociale di Trieste, Bd. 1: La città dei gruppi (1719-1918), Triest 2001, 519-546. Materialien zu Triest finden sich auch in: Nachlass J. Zhishman, Ms III 878/1 (= Anm. 9), Bl. 479-493.

³⁹ Vgl. Ö. FÜVES, A Pesti görögök önállóságért folytatott harca 175 évvel ezelőtt, in: Antik tanulmányok 11 (1964) 127-132; F. BERKI, Liturgia, nyelv, nemzet, in: T. IMRÉNYI (Hg.), Magyarság és Ortodoxia. Ezer esztendő, Budapest 2000, 105-127, hier 126.

⁴⁰ Vgl. M. BIANCO FIORIN, La seconda chiesa di San Spiridione, in: Genti di San Spiridione. I Serbi a Trieste 1751-1914. Hrsg. v. L. RESCINTI – M. MESSINA – M. BIANCO FIORIN, Triest 2009, 206-223.

⁴¹ Statuti e regolamenti della Nazione e Confraternita Greca Stabilita nella Città, e Porto Franco di Trieste [...], Triest 1787 (Ndr. 1889). Vgl. KATSIARDE-HERING, He Hellenike paroikia (= Anm. 37), Bd. 2, 668 f; die Organisationsstruktur ist ausführlich dargestellt in: Bd. I, 133 ff; vgl. auch M. CHRISTOPOULOS, Greek Communities Abroad: Organization and Integration: A Case Study of Trieste, in: J. PAN-MONTOJO – F. PEDERSEN (Hg.), Communities in European History: Representation, Jurisdictions, Conflicts, Pisa 2007, 23-46, hier 32 ff.

und Seelsorgeaufgaben sie betraut waren. Nach Christopoulos „it has been argued that this attitude towards the clergy indicates how the wealthy and secularized mercantile communities were very receptive to liberal ideologies in regard to the role of the Church and ecclesial matters“⁴².

Zhishman wies darauf hin, dass das Gemeindestatut „die kirchliche Verfassung nicht berührt, mit Ausnahme des Cap. III. § 36, nach welchem bei der Verleihung eines Kirchenamtes der Vorstand der Kirchengemeinde mit seinen Beisitzern drei fähige Kandidaten vorzuschlagen habe, worauf die Gemeinde in Anwesenheit eines Gubernialcommisärs durch Stimmenmehrheit entscheiden solle“⁴³.

Die griechische Gemeinde setzte sich wiederholt gegen Versuche der Einmischung von Seiten des Bischofs von Karlstadt zur Wehr und bemühte sich um die Wahrung ihrer Selbständigkeit. Eine Unterstellung unter das Ökumenische Patriarchat war aus staatspolitischen Gründen nicht realisierbar⁴⁴.

Wie aus dem Vortrag des Ministers vom 3. Oktober 1888 „betreffend das Gesuch der national-griechischen Cultusgemeinde in Triest wegen Wahrung in ihren statutenmäßigen Rechtsverhältnissen“⁴⁵ ersichtlich, befasste sich das Wiener Kultusministerium Ende des 19. Jh. eingehend mit den Autonomieverhältnissen dieser Gemeinde. Im Jahr 1883 hatte der Kaiser die Unterstellung der national-griechischen Gemeinde unter eine österreichische Diözese bereits genehmigt, auch sollte die Gemeinde zur Anstellung von inländischen Seelsorgern veranlasst werden. Die Gemeinde brachte jedoch eine Vorstellung gegen den betreffenden Ministerialerlass ein. Die nähere Untersuchung der Rechtslage ergab, dass die ursprünglich einheitliche Triester Gemeinde zunächst der Diözese von Karlstadt unterstanden hatte. Nach der Aufspaltung der Gemeinde war die Delegation der geistlichen Jurisdiktion über die griechische Gemeinde an diese Diözese 1795 jedoch wieder aufgehoben worden. Die griechische Nation musste in der Folge in geistlichen Angelegenheiten, für die im Schutzdiplom die Mitwirkung „eines Bischofs, Erzbischofs oder eines anderen höheren geistlichen Vorstehers“ vorgesehen war, jeden Einzelfall der Landesstelle „mit der Erbitung irgend eines Bischofs“⁴⁶ vorlegen. Diese hatte ihrerseits die Sache mit einem Gubernialgutachten weiterzuleiten. Der Ministervortrag betonte weiters, dass auch die Abhaltung des Gottesdienstes ausschließlich in griechischer Sprache garantiert worden sei.

An dieser Rechtslage – so wurde vorgebracht – habe sich für den Minister grundsätzlich nichts geändert, doch käme seit der Umgestaltung in die Doppelmonarchie nur mehr ein österreichischer Bischof in Frage. Der Minister

⁴² Ebd., 35.

⁴³ ZHISHMAN, Bericht vom 18. September 1875 (= Anm. 9), 3.

⁴⁴ Vgl. KATSIARDE-HERING, *He Hellenike paroikia* (= Anm. 37), Bd. 2, 669 f, ausführlicher dazu in: Bd. 1, 197 ff.

⁴⁵ ÖStA, HHSIA, Kabinettsarchiv, Kabinettskanzlei, Vorträge, Zl. 3635/1888; ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 20837/1888; bezugnehmend auf: MCU Zl. 5599/1883 (= Anm. 28).

⁴⁶ Ebd.

stellte auch heraus, dass die Synode der Czernowitzer Metropole von 1875 keine kanonischen Bedenken gegen die Autonomiestellung der Gemeinde geäußert habe. Sie habe sogar das „Odium“, das aus einer Unterstellung unter ihre Jurisdiktion resultieren könnte, abgelehnt, und es der Regierung überlassen, Regelungen zu treffen.

Aus Sicht des Ministeriums gab es gegen den Fortbestand des *status quo* keine kirchlichen Hindernisse; eine Verbindung mit dem Ökumenischen Patriarchat oder einem anderen ausländischen Bischof, so der Vortrag, werde von der Gemeinde selbst bestritten. Da die bisherige Stellung der Gemeinde keine Missstände verursacht habe, sprach sich der Minister für die Beibehaltung der statutenmäßigen Exemption aus.

In einem Informationsschreiben des Kultusministeriums an das Innenministerium von 1887 finden sich nähere Hintergrundinformationen zu dieser Entscheidung. Das Kultusministerium räumte darin ein, dass die unabhängige Stellung der Gemeinde und die fallweise Namhaftmachung einer bischöflichen Autorität mit den kirchenrechtlichen Grundsätzen zwar schwer vereinbar erschienen. Allerdings sei dieser „Zustand“ durch die entsprechende kaiserliche Entschließung ein „rechtlicher“ geworden. Der Beweis der Verbindung mit einem ausländischen Hierarchen könne kaum erbracht werden. Sollte also, was – mit Ausnahme des Gesetzesweges – zweifelhaft erschien, die Aufhebung der Autonomiestellung überhaupt möglich sein, so sei dies doch jedenfalls nicht zwingend notwendig⁴⁷.

Im Ministervortrag von 1888 wurde eingehend die dem Staatsgrundgesetz von 1867 entgegen stehende Bitte der Gemeinde erörtert, vom Erfordernis der Staatsangehörigkeit für die Seelsorger abzusehen: So wurde betont, dass das Erfordernis der Staatsbürgerschaft als Voraussetzung für die Ausübung eines öffentlichen Amtes selbst dann zu erfüllen sei, wenn sich die Amtstätigkeit auf Ausländer beziehe. Im übrigen würden gerade der Triester Gemeinde aber auch Inländer angehören. Die Gemeinde könne sich nicht auf anderslautende Rechte berufen; auch ihr Argument, sie sei nur eine Versammlung bzw. Bruderschaft, könne nicht über ihren Charakter als Kultusgemeinde hinwegtäuschen.

Nichtsdestoweniger zeigte sich das Ministerium offen für pragmatische Argumente: Die spezifischen Verhältnisse der Gemeinde, ihre Loyalität und wirtschaftlichen Bedeutung müssten ebenfalls beachtet werden. Immerhin könnten einige ihrer Mitglieder bei einer zu strengen Anwendung der Gesetze sogar das Land verlassen. Daher wurde in Abstimmung mit dem Innenministerium folgende Entscheidung als „opportun“ erachtet: Nur einer der Geistlichen müsse die österreichische Staatsangehörigkeit besitzen, dieser sei für das Amt des ordentlichen Pfarrers der Regierung namhaft zu machen. Die Vorschläge des Ministers wurden mit Allerhöchster Entschließung vom 11. Oktober 1888 gebilligt⁴⁸.

⁴⁷ Vgl. ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 25903/1887, Bog. 2[c]-3[a].

⁴⁸ Vgl. den Vortrag vom 3. Oktober (= Anm. 45) sowie das Schreiben des MdI vom 9. September 1888, Zl. 9751 (bei MCU Zl. 20837/1888). Bemerkenswert erscheint die Tatsache, dass die

b) Die serbisch-illyrische Gemeinde

Die illyrische (bzw. seit dem Ende des 19. Jh. serbische) Gemeinde⁴⁹ lehnte staatliche Forderungen, sich in eine österreichische Diözese einzugliedern, ab. Sollte dies aber unvermeidlich sein, votierte eine Majorität ihrer Vertretung für die Zuordnung zum Erzbistum Czernowitz, während sich die Minorität für das Bistum Zara aussprach. Für das Kultusministerium stellte sich nach näherer Untersuchung die gegen Ende des 19. Jh. von der Gemeinde behauptete Unabhängigkeit von jeder Diözesanverbindung als unrichtig heraus.

Man ging im Ministerium davon aus, dass diese von Anfang an dem Karlstädter Bischof unterstellt gewesen war. Durch eine Allerhöchste Resolution vom 22. April 1833 sei nur insofern eine Änderung eingetreten, als die Jurisdiktion des Bischofs auf die Spiritualien beschränkt wurde und Kirchenverwaltung und Kirchenvermögen außerhalb seines Einflussbereichs blieben. Die Bekanntmachung dieser Anordnung an die Gemeinde war nun allerdings nicht zweifelfrei erwiesen. Doch hatte die Gemeinde 1829 in einer Eingabe selbst angegeben, dass ihre Kapläne von der besagten Diözese bestellt wurden, dieser – wie der ganze Bereich der geistlichen Angelegenheiten – unterworfen seien und an ihren Bischof Bericht erstatteten. Aus Sicht des Ministeriums verwies nicht zuletzt das Statut von 1793 hinsichtlich der Bestellung von Geistlichen auf die Vermittlung des illyrischen Bischofs „im Staate“, wengleich in jüngerer Zeit Geistliche des Bistums Zara zu Seelsorgsaufgaben herangezogen worden waren⁵⁰.

In Bezug auf die vom Czernowitzer Metropolit Silvester Morariu-Andriewicz für die Gemeinden von Triest beantragte unmittelbare Unterstellung unter seine Metropole vermerkte der Entwurf des Ministeriums von 1896 die Bedenken Zhishmans: Dieser hatte das Czernowitzer Begehren als den Satzungen

Allerhöchste Entschließung von 11. Oktober 1888 dem „Hauskanonisten“ Zhishman offensichtlich nicht bekannt war, obwohl er ansonsten staatlichen Erlässe akribisch zitierte. In seinem Gutachten von 1894 verwies er hinsichtlich der Frage der jurisdiktionellen Zugehörigkeit der Gemeinde darauf, dass das Kultusministerium 1883 davon ausgegangen war, dass die Gemeinde dem Patriarchat von Konstantinopel (und damit einem ausländischen Oberhaupt) unterstünde, was allerdings rechtswidrig sei. Zhishman sah keine kirchenrechtlichen Bedenken gegen eine Einbeziehung in eine inländische Diözese, hielt aber einen obrigkeitlichen Eingriff für heikel. Deshalb enthielt er sich eines Vorschlags, wie kirchliches Recht und politischen Rücksichten in Einklang gebracht werden könnten. Vgl. ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 482^v.

⁴⁹ Zur Geschichte und Identität der Gemeinde vgl. M. DOGO, La comunità serbo-illirica di Trieste 1751-1914, in: Genti di San Spiridione (Anm. 40) 19-37; M. PURKOVIĆ, Istorija Srpske pravoslavne crkve opštine u Trstu, Triest 1860. Zur Bruderschaft vgl. L. LEONCI, La confraternita della comunità serbo-ortodossa di Trieste, in: E. FASANA (Hg.), Le confraternite cristiane e musulmane: storia, devozione, politica (Quaderni storici del Dipartimento di scienze politiche, Università degli studi di Trieste 2), Triest 2001, 165-177. Das Gemeindearchiv wurde kürzlich katalogisiert: Archiv Srpske pravoslavne crkve opštine u Trstu. 1749-1950, 2 Bd., Belgrad 2007.

⁵⁰ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 4[ab]. Statut von 1793 (Statuti e Regolamenti della Nazione e Confraternità Illirica Stabilita dall' Anno 1748. Nella Città e Porto Franco di Trieste [...]) in: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-Orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 19207/1890; zum Gang der Ereignisse auch ebd. die Akten: Zl. 18753/1888; Zl. 2514/1889; Zl. 4449/1889; Zl. 356/1890.

der Kirche widersprechend gewertet; es würde zur „Desorganisation der Episkopalverfassung“⁵¹ führen.

Aus einem Ministerialakt des Jahres 1904 geht hervor, dass sich Bischof Nikodim Milaš mehrfach für die Eingliederung der Triester Gemeinden in die Eparchie Zara ausgesprochen hat. Auch der Czernowitzer Metropolit Vladimir Repta bat unter Berufung auf Beschlüsse der Metropolitansynode von 1903, die Gemeinden einem inländischen Bischof zu unterstellen. Das Ministerium lehnte dieses Ansinnen unter Hinweis auf anderslautende frühere Stellungnahmen des Metropoliten ab. Noch im Jahre 1918 verfasste der Pfarrer der Triester serbischen Gemeinde eine Eingabe um Feststellung der Jurisdiktionszugehörigkeit an das Czernowitzer erzbischöfliche Konsistorium, worauf ihm unter Berufung auf Akten des Kultusministeriums mitgeteilt wurde, dass die Gemeinde *in spiritualibus* mit der Eparchie Karlstadt kanonisch verbunden sei⁵². Nach Purković blieb die jurisdiktionelle Situation der Gemeinde bis nach dem Ersten Weltkrieg ungeklärt bzw. umstritten⁵³.

IV. Orthodoxe in Istrien, Graz, Krain, Lemberg und Stanislau

Der Bischof von Zara führte seit 1810 den Titel „Bischof von Dalmatien und Istrien“ und nahm in sein Wappen auch jenes von Istrien auf. Dieser Titel war zwar anscheinend nicht amtlich anerkannt, doch wurde er auch von Behörden verwendet⁵⁴. In der Ortschaft Peroj in Istrien bestand eine dem Bistum Zara zugehörige orthodoxe Pfarrgemeinde, deren Seelsorger auch die Gläubigen in Pola (heute Pula/Kroatien) betreute. In Capo d'Istria (heute Koper/Slovenien) betreute ebenfalls ein dem Bischof von Zara unterstelltet Geistlicher die Insassen der dortigen Strafanstalt. Die Gläubigen in der Stadt wie auch in Gradisca waren hingegen der illyrischen Gemeinde in Triest zugeordnet.

Auch in Graz hielten sich Ende des 19. Jh. – wenn auch teilweise nur vorübergehend – orthodoxe Gläubigen auf. Sie riefen einen Verein zur Gründung einer Kirchengemeinde ins Leben und baten 1886 in einem Majestätsgesuch um Unterstützung. Betreut wurden sie von einem pensionierten Militärkaplan und später vom orthodoxen Pfarrer in Agram, der etwa dreimal im Jahr nach Graz kam. Auf Anregung des Kultusministeriums erklärte sich das Czernowitzer

⁵¹ Entwurf (= Anm. 8), Bog. 4[b]. Vgl. dazu Zhishmans Gutachten vom 23. Februar 1889 über die Eingabe des Metropoliten Andriewicz von Czernowitz rücksichtlich der Zuweisung der Grazer gr. or. Kirchengemeinde unter die directe Jurisdiction des Metropoliten, in: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-Orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 13892/1893 sowie auch ebd., MCU Zl. 19207/1890, Bog. 2[c]-4[b].

⁵² Vgl. ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-Orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 6024/1904; Zl. 10414/1918.

⁵³ Vgl. PURKOVIĆ, Istorija (= Anm. 49), 144 f.

⁵⁴ Hier und zum Folgenden vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 4[c], wie auch ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Neuer Kultus, Akath., Griech.-Orient., Sign. A 14 (Ktn. 16), Küstenland, Triest, MCU Zl. 19207/1890, Bog. 3[b]-4[b], sowie den Entwurf von Zhishmans Gutachten vom 21. Mai 1883 über die Stellung des gr. orient. Seelsorgers an der Strafanstalt in Capo d'Istria, in: Nachlass J. Zhishman, Ms III 878/1 (= Anm. 9), Bl. 490.

Konsistorium zwar bereit, eine einmalige Unterstützung aus dem Bukowiner Religionsfonds zu gewähren. Eine dauerhafte Subvention wurde aber an die Bedingung geknüpft, dass ein Priester rumänischer Nationalität für Graz bestellt werde. Auch der Bischof von Zara war an einer Einverleibung der Gläubigen interessiert. Die Übernahme der Bezüge des Geistlichen wurde jedoch vom Finanzministerium abgelehnt. Wegen seines geringen Vermögens konnte der Verein sein Ziel letztlich nicht verwirklichen⁵⁵.

Die in Krain gelegene und ganz von orthodoxen Serben (etwa 300) bewohnte Ortschaft Bojance gehörte als Filiale zur kroatischen Pfarre Marindol (Marienthal) und damit zum Karlstädter Bistum. Die große Entfernung vom Pfarrsitz und die daraus folgenden Kommunikationsschwierigkeiten führten zu Problemen in der Seelsorge; die Gemeindemitglieder galten in religiöser und sittlicher Hinsicht als verwahrlost. Nach erfolglosen Versuchen, die Situation in Griff zu bekommen⁵⁶, beantragte 1894 Nikodim Milaš, der Bischof von Zara, die Unterstellung der Gemeinden bzw. Gläubigen von Graz, Triest und Bojance unter seine Jurisdiktion⁵⁷. Nachdem die kroatisch-slawnische Landesregierung hierauf von der etwaigen Loslösung der beiden letzteren Gemeinden vom Bistum Karlstadt benachrichtigt worden war, wandte sie wie auch der Karlstädter Bischof jedoch ein, dass in diesem Falle der serbische Nationalkongress zustimmen müsse. Dieses Argument wurde im Entwurf des Ministeriums von 1894 als unzulässig zurückgewiesen. Die rechtliche Situation der ungarischen Bistümern zugeordneten Gemeinden müsse mit den Gesetzen in Einklang gebracht werden. Es sei anomal, dass etwa die Gemeinde von Bojance von einem Pfarrer betreut werde, der weder in kirchlicher noch in weltlicher Hinsicht österreichischen Instanzen verantwortlich sei, weshalb die Bestellung eines inländischen Priester in Erwägung zu ziehen sei. Da aber – wohl auch angesichts der Einwände des Karlstädter Bischofs – bei der geplanten Vorgangsweise „Komplikationen“ zu befürchten waren, blieb es offenbar doch beim *status quo*⁵⁸.

Der Vollständigkeit halber sei für Cisleithanien angemerkt, dass die orthodoxe Gemeinde in Lemberg sowie der Seelsorger der Männerstrafanstalt Stanislaw (heute Ivano-Frankivsk/Ukraine) zum Bistum Czernowitz gehörten, sodass hier geordnete Jurisdiktionsverhältnisse herrschten⁵⁹.

⁵⁵ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 3[c]. Siehe zu Graz auch Zhishmans Gutachten vom 23. Februar 1889 (= Anm. 51) sowie Materialien in: Nachlass J. Zhishman, Ms III 878/1 (= Anm. 9), Bl. 497-503.

⁵⁶ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 3[cd] und ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 483^v, sowie zur Gemeinde auch: Nachlass J. Zhishman, Ms III 878/1 (= Anm. 9), Bl. 495 f.

⁵⁷ Gesuch vom 12. September 1894 in: ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium Zl. 1738 u. 260/1894.

⁵⁸ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 3[d]; 6[bd], sowie die beiliegende Note von Bischof Michael Grušić von Plašky vom 26. Juli 1894 und das Schreiben der kroatisch-slawnisch-dalmatinischen Landesregierung vom 21. November 1894.

⁵⁹ Vgl. ebd., Bog. 2[c]; ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 481^v.

V. Die russische Kirche in Prag

Politisch brisant war die Situation der orthodoxen Gläubigen in Prag. 1863 hatten einige tschechische Politiker eine orthodoxe Gruppe ins Leben gerufen, die sich wegen der ablehnenden Haltung der österreichischen Behörden nicht zu einer Kultusgemeinde zusammenschließen konnte. Trotz weniger Konversionen von Tschechen zur Orthodoxie gingen Ideen eines kirchlichen Panslawismus nie ganz unter. 1870 wurde vom St. Petersburger Slawischen Wohltätigkeitsverein die in der Prager Altstadt befindliche St. Niklas-Kirche übernommen und restauriert. Nach den Angaben des Kultusministeriums wurde sie mittels russischer Zuwendungen angekauft. Ein Geistlicher aus Russland, der in Prag lebte, hielt den Gottesdienst und nahm Trauungen russischer Staatsangehörigen vor⁶⁰.

Die Neue Freie Presse vom 22. April 1875⁶¹ wies auf einen als zweifelhaft eingestuften Bericht der Prager Zeitung „Politik“ über eine russischen Intervention zugunsten dieser Kirche hin. Nachdem die Statthalterei dem Priester die Amtstätigkeit untersagt und das Ministerium dieses Verbot bestätigt habe, seien zwei Advokaten eingeschaltet worden. Daraufhin habe der russische Reichskanzler Fürst Gorčakov den Gesandten in Wien zur Intervention veranlasst, sodass das Ministerium letztlich dem Priester die Ausübung bestimmter kirchlicher Funktionen gestattete habe. Drei Tage später verlautete die „Presse“, dass die obige Darstellung inzwischen von der „Bohemia“ berichtigt worden sei⁶²: Die russische Regierung habe sich zu dieser Angelegenheit zunächst keineswegs geäußert. Außenminister Graf Andrassy habe vielmehr von ihr privat erfahren und eine gesetzeskonforme Lösung veranlasst. Erst danach habe die russische Regierung von den Vorgängen erfahren und sich dem Minister gegenüber dankbar gezeigt.

Im April 1875 teilte das Ministerium jedenfalls dem Botschafter mit, dass sich gottesdienstliche Handlungen auf das Kirchengebäude bzw. Privatwohnungen von Gläubigen beschränken sollten. Die Teilnahme von Andersgläubigen sei unerwünscht, die zufällige Anwesenheit von Außenstehenden aber unproblematisch. In Notfällen seien unter den Gläubigen alle Orthodoxen verstehen, der Geistliche habe sich jedoch jedes „pfarrlichen Aktes“ zu enthalten, da die Anerkennung einer Gemeinde nicht in Frage käme. Bei ausschließlicher Beteiligung russischer Staatsbürger wäre der Vollzug aller priesterlichen Handlungen möglich, es würde sich allerdings nur um rein kirchliche Akte ohne staatliche Rechtswirkung handeln.

⁶⁰ Vgl. R. URBAN, Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei. Mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischen und der orthodoxen Kirche (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen 9), Leipzig 1983, 68; 142; Entwurf (= Anm. 8), Bog. 2[ed].

⁶¹ Vgl. Neue Freie Presse, 22. April 1875, 2; online: <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=nfp&datum=18750422&seite=2&zoom=2> (04.02.2010).

⁶² Vgl. Neue Freie Presse, 25. April 1875, 2; online: <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=nfp&datum=18750425&seite=2&zoom=2> (04.02.2010).

Im Ministerium war bekannt, dass der Priester der Prager St. Niklas-Kirche auch im berühmten Kurort Karlsbad (heute Karlovy Vary/Tschechien) Gottesdienste abhielt, Trauungen russischer Untertanen vornahm, ja sogar Matriken führte und den Kontakt mit dem Synod aufrecht hielt. Die Situation führte zu weiteren Verhandlungen, nachdem das Innenministerium die Ordnung des Matrikenwesens wünschte. Das Außenministerium schlug vor, die russische Kirche in Österreich von der anerkannten griechisch-orientalischen Kirche getrennt zu behandeln, weil die russische Kirche im hohen Maße einer ausländischen Staatsgewalt unterworfen sei. Das Kultusministerium lehnte diesen Vorschlag jedoch sowohl wegen der gemeinsamen dogmatischen Grundlagen aller Orthodoxen als auch unter Hinweis auf frühere Äußerungen der Regierung bezüglich der Gestattung des Gottesdienstes ab. Stattdessen wurde die Anbindung der Gläubigen an ein österreichisches Bistum bzw. eine österreichische Pfarre erwogen.

Nach dem Ministerialentwurf von 1896 sollte jedenfalls die Tätigkeit des russischen Priesters wenn schon nicht abgestellt, so doch möglichst eingeengt werden. Diesbezüglich wurde argumentiert, dass die früheren Zugeständnisse gegenüber der russischen Regierung mit der Rechtslage schwer zu vereinbaren seien. Einem fremden Priester können – auch in Hinblick auf Ausländer – keine Befugnisse zugestanden werden⁶³. Zhishman hatte in seiner Stellungnahme von 1894 aus politischen Erwägungen die Bestellung eines österreichischen Seelsorgers für Prag vorgeschlagen⁶⁴.

Mit Ausbruch des 1. Weltkriegs mussten die russischen Kleriker Österreich jedenfalls verlassen und die orthodoxe Gemeinschaft in Prag ihre Aktivitäten einstellen. Der Geistliche Nikolaus Ryžkov, der nicht mehr rechtzeitig ausreisen konnte, wurde vom Wiener Militärgericht zum Tode verurteilt, 1917 allerdings gegen den ukrainischen griechisch-katholischen Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj mit Russland ausgetauscht⁶⁵.

VI. Lösungsvorschläge für die österreichische „Diaspora“

Wie bereits mehrfach angerissen, wurde die Notwendigkeit der Ordnung der orthodoxen Kirchenstrukturen in Österreich nicht nur auf staatlicher Seite thematisiert. So hatte auch die Synode der Czernowitzer Metropole von hatte bereits 1875 diesbezüglich Regelungsbedarf angemeldet. Die Czernowitzer Metropolitansynode von 1884 wies neuerlich auf die Dringlichkeit⁶⁶ hin, nach

⁶³ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 2[d]-3[c]; 6[ab]. Zu den ministeriellen Korrespondenzen vgl. ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium Zl. 525/1892; Zl. 718/1892.

⁶⁴ Vgl. ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 484^v, sowie den Entwurf seines Gutachtens über die russische Nicolaikirche in Prag vom 11. September 1874 in: Nachlass J. Zhishman, Ms III 878/1 (= Anm. 9), Bl. 504a.

⁶⁵ Vgl. URBAN, Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen (= Anm. 60), 142 f.

⁶⁶ Vgl. den Auszug aus dem Protokoll vom 12./24. Juni 1884 in: DAČO (Deržavnyj Archiv Černivec'koji Oblasti, Černivci = Staatliches Archiv des Czernowitzer Gebietes, Czernowitz), fond

dem Vorbild der Ordnung der Rechtsverhältnisse der katholischen und evangelischen Kirche auch zu einer entsprechenden Regelung für die Orthodoxe Kirche zu kommen.

1894 erarbeitete Zhishman für das Ministerium konkrete Lösungsvorschläge: Die Zuordnung der Kirchenmitglieder bzw. Gemeinden zu einem zuständigen Bischof war ihm in Hinblick auf die durch unklare Jurisdiktionsverhältnisse hergerufenen Missstände wichtig. Da seines Erachtens aber weder die Errichtung eines neuen Bistums noch die Zuweisung von Gemeinden zur entlegenen Eparchie Cattaro in Betracht kamen, hielt er es für die beste Lösung, die Zuständigkeit der Eparchien von Czernowitz und Zara auch auf die übrigen im Reichsrat vertretenen Länder zu erweitern⁶⁷.

Zunächst sollten die ausländischen Bischöfen unterstehende Gemeinden von diesen gelöst und den Bistümern Zara oder Czernowitz zugeordnet werden – ein Vorgehen, über dessen Problematik in Hinblick auf die griechische Gemeinde in Triest sich Zhishman allerdings keine Illusionen machte. In einem zweiten Schritt seien Exposituren in Graz und Prag zu errichten und diese in die bestehenden Bistümer einzugliedern. In einem dritten Schritt wäre die Regelung der in der Zerstreuung lebenden Gläubigen vorzunehmen. Dies sei nicht allzu schwierig, da laut Zhishman die Bischöfe in ihren Anträgen über Einbeziehung der Gläubigen in Pfarren und Exposituren übereinstimmen würden.

Gemeinden und Seelsorgestellen, die laut ihren Statuten „abgeschlossene Corporationen“ bildeten, könnten jedoch nicht zur Erweiterung ihres Wirkungsbereichs gezwungen werden. Das beträfe, so Zhishman, vor allem die griechischen Kirchengemeinden in Wien und Triest. Das Statut der serbischen Kirche in Triest sah für den Pfarrer die serbische Nationalität vor, doch wurde die von Triest ausgehende Seelsorge durch Geistliche aus Dalmatien verrichtet. Daher hielt Zhishman die Zustimmung der Gemeinde – wie auch seitens der serbischen Gemeinde in Wien – zur formellen Erweiterung ihrer Zuständigkeit für wahrscheinlich. Der Bischof allein könne den Wirkungsbereich der Seelsorger nur erweitern, wenn keine von der Regierung approbierten Statuten vorlägen⁶⁸.

In einem Akt des Kultusministeriums von 1894 wurde folgendes vermerkt: „Die längst als notwendig erkannte (auch vom Minist[erium] d[es] In[n]eren) Aktion wegen Regelung der Diaspora in der gr[iechisch] or[ientalischen] Kirche, worüber nun auch zustimmende Voten des Episcopates und des Hofr[ates] Zshisman vorliegen wird am zweckmäßigsten dadurch eingeleitet, daß die noch bestehenden Beziehungen zur anderen Reichshälfte einvern[ehmlich] mit der dortigen Regierung [...] zu lösen versucht werden. Nach hoffentlich erfolgreicher Zustimmung derselben wird a[ller] u[n]terthänigst Vortrag zu erstatten sein zunächst um Einteil[un]g der ganzen dießseit[igen] Reichshälfte in die bestehenden Diözesen u[n]d event[uell] auch die principielle Genehmig[un]g zur Erricht[un]g neuer Seelsorgestationen od[er] wo dieß nicht thunlich, zur

320 (Mytropolija Bukovyny), opys 3, sprava 83, Bl. 1; im Akt finden sich auch div. Materialien zur Regelung der orthodoxen Rechtsverhältnisse.

⁶⁷ Vgl. ZHISHMAN, Bericht vom 9. Februar 1894 (= Anm. 9), Bl. 480^r-481^r.

⁶⁸ Vgl. Ebd., Bl. 485^{rv}.

Herstellung von Einricht[un]gen, wonach der bestehenden (nächsten) Pfarre die seelsorg[liche] Fürsorge auch über die Diaspora möglich gemacht würde, zu erlangen, vor allem aber um dem Grundsatz[e] a[ll]er h[öchste] Anerkennung auch in der or[ientalischen] Kirche zu erwirken, daß jeder außerhalb einer Cult[us] Gemeinde lebende Glaubensgenosse der nächst gelegenen Pfarre zugehört⁶⁹.

Im bereits mehrfach zitierten Entwurf des Kultusministeriums von 1896 ging es zunächst darum, in Österreich die Jurisdiktion ausländischer Bischöfe und damit ihre Einflussnahme zu unterbinden und öffentliche Ämter strikt an die Staatsbürgerschaft zu binden. Unter Berufung auf Zhishmans Vorarbeiten wurde festgestellt, dass auch nach dem kanonischen Recht die kirchliche Einteilung mit der staatlichen zusammenfallen sollte. Die Kirche könne aus eigener Initiative die anstehenden Probleme aber nicht bereinigen, weil die Regulierung von Bistumsgrenzen gemäß den Kanones zu den landesherrlichen Rechten gehörten.

Das Ministerium schlug vor, dem Erzbistum Czernowitz die in Galizien, Schlesien, Böhmen, Mähren, Ober- und Niederösterreich (mit Ausnahme der serbischen Gemeinde in Wien) sowie in Salzburg wohnenden orthodoxen Gläubigen zuzuweisen. Der Eparchie Zara sollten die Gläubigen in Görz und Gradisca, Istrien, Triest, Kärnten, Krain, Steiermark, Tirol und Vorarlberg sowie die Angehörigen der serbischen Gemeinde in Wien unterstellt werden. Für diese Einteilung sprachen aus Sicht des Ministeriums sowohl geographische als auch nationale Gesichtspunkte, da in den südlichen Provinzen beinahe ausschließlich südslawische Orthodoxe lebten, während im nördlichen Teil Österreichs hingegen überwiegend Angehörige der ruthenischen, griechischen und rumänischen Nation⁷⁰.

Auf Grundlage des „obersten Schutz- und Aufsichtsrechtes“ des Kaisers über die orthodoxe Kirche wurde neben der Einrichtung entsprechender „Seelsorgestationen“ und der Unterstützung bereits vorhandener Pfarren vorgeschlagen, zur Ordnung des bislang unregelmäßigen Matrikenwesens und der Ermöglichung staatlich gültiger Ehen „im Verordnungswege den Grundsatz aufstellen zu dürfen, daß – gleichwie dieß für die evange[lische] Kirche [...] und [...] für alle die gesetzliche Anerkennung anstrebenden Religionsgesellschaften bereits geltendes Recht ist, jeder keiner organisirten Kirchen- od[er] Pfarrgemeinde angehörige Griech. Orientale in Absicht auf Seelsorge und Matrikenführung als von seinem Wohnsitze od[er] Aufenthaltsorte nächstgelegenen Gemeinde zugewiesen zu behandeln sei“⁷¹.

Da die Zeit für eine umfassende Reform der orthodoxen Rechtsverhältnisse in den folgenden Jahren ungünstig war, erhielten die erwähnten Vorschläge keine kaiserliche Sanktion. Im Jahre 1905 verfasste Bischof Nikodim Milaš mit seinem Konsistorium ein Schreiben an das Kultusministerium⁷². In diesem hieß es, dass sich der Bischof bezüglich der ministeriellen Initiative zur Ordnung der Seelsorge in der orthodoxen Diaspora bislang vergeblich bemüht habe, obwohl 1892 auch

⁶⁹ ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium, Zl. 277/1894; Bog. 2[a].

⁷⁰ Vgl. Entwurf (= Anm. 8), Bog. 5[bc].

⁷¹ Ebd., Bog. 6[c]; vgl. auch [d].

⁷² In: DAČO, fond 320, opys 3, sprava 83, Bl. 83 f., Zl. 1905/360; vgl. auch Bl. 81 und 98 f.

die orthodoxen Bischöfe zu Stellungnahmen aufgefordert worden waren⁷³. Auch die Synodalbeschlüsse von 1896 und 1903 hätten keine Reaktion nach sich gezogen, obwohl zahlreiche Missstände vorlägen. So würde sich etwa der Vorsteher der russischen Kirche in Prag an den serbischen Pfarrer in Wien wenden, in der Ansicht, dass die Gläubigen in Böhmen und Mähren ihm bzw. mittelbar dem bischöflichen Konsistorium von Zara unterstünden. Der Wiener Pfarrer könne jedoch seine Jurisdiktion über die slawischen Gläubigen nur im Bereich der Stadt Wien im Wiener Polizeirayon ausüben und diese nicht einfach auf die Gläubigen in Böhmen und Mähren ausdehnen. Doch würde er „im Interesse des Glaubens“ dem Priester in Prag die Ermächtigung zur Vornahme seiner Pastoralen Pflichten erteilen und die Geburts-Trauungs- und Todesfälle in die Matriken der Wiener Gemeinde eintragen. Dies sei zwar „vom streng kirchlichen Standpunkte, [...] nicht aber vom kirchlich-staatlichen Rechtsstandpunkte“⁷⁴ gerechtfertigt, da die Grenzen der Pfarrjurisdiktion genau bestimmt sein müssten. Auch hinsichtlich Konversionen von Altkatholiken in Prag würde die Eintragung Probleme verursachen.

Bis zum Ende der Monarchie 1918 konnten die offenen Probleme letztlich nur in einem Punkt vollständig gelöst werden, nämlich hinsichtlich der bereits erwähnten Zuordnung der serbischen Wiener St. Sava-Gemeinde zur Eparchie von Zara. Die näheren Ursachen für die sonstige Stagnation bei der Ordnung der österreichischen „Diaspora“ während der letzten Jahrzehnte des Habsburgerreichs müssten anhand der bislang noch nicht im Detail gesichteten ministeriellen Akten noch genauer untersucht werden.

VII. Abschließende Bemerkungen

Am Ende dieses Überblicks über die Lage orthodoxer Gemeinden mit einem besonderen Autonomiestatus bzw. einer jurisdiktionellen Sonderstellung in Österreich zeigt sich zunächst die entscheidende Rolle der Staatsbehörden. Ihr Beitrag für die Entwicklung der orthodoxen Gemeinden und die Sicherung ihrer Eigenständigkeit ist unübersehbar. Die auch von Zhishman favorisierte starke Betonung der landesherrlichen Ordnungs- und Schutzfunktion hat zwar zweifellos auch zu starken Abhängigkeiten geführt. Andererseits waren die Behörden aber durchaus bereit, im Bereich der Normsetzung bzw. der Duldung regelwidriger oder zumindest unerwünschter Verhältnisse Pragmatismus und Flexibilität walten zu lassen.

Der Vergleich zwischen den orthodoxen Gemeinden ergibt ein Spektrum unterschiedlicher Organisations- und Anbindungsmodelle. Dabei wird sichtbar, dass die orthodoxe Kirche einen vielschichtigen und in der spezifisch österreichischen

⁷³ Tatsächlich wurde der Czernowitzer Metropolit Silvester Morariu-Andrierwicz 1892 vom Ministerium aufgefordert, sich in diesen Fragen mit seinen Suffraganbischöfen ins Einvernehmen zu setzen und ein Gutachten zu erstellen. Vgl. ebd., Bl. 17-28 bzw. ÖStA, AVA, Unterricht und Kultus, Kultus-Präsidium Zl. 718/1894, Bog. 3[b]-4[a].

⁷⁴ DAČO, Fond 320, opys 3, sprava 83, Bl. 83v; vgl. auch PANTOVIČ, Die Wiener Orthodoxen Serben (= Anm. 13), 51.

Kultur- und Rechtslandschaft verankerten Organismus darstellte. In den gemeindlichen Strukturen und äußeren kirchlichen Konstellationen spiegelten sich soziale, ökonomische, gesellschaftliche und politische Faktoren wider. Auch die nationalen Entwicklungen im Vielvölkerreich des 19. Jh. haben deutliche Spuren hinterlassen, die bis heute in der orthodoxen Kirchenlandschaft Europas nachwirken. Die Erhellung der näheren historischen und kanonistischen Zusammenhänge bleibt eine Aufgabe für die künftige Forschung.

LEGAL AUTONOMY FOR THE SLAVIC CHURCHES WITHIN THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE IN THE MIDDLE AGES

Anna Ulyanova, Moscow

The concept of church autonomy, one of the forms of church self-government, is inseparably connected with the unity of the Church, supported by the sacrament of Holy Communion. The focal point of church administration was originally the right of the ordination and judgment of bishops, which actually ensured the "truth" of the local Church's entire liturgical life.¹

"Autonomy" expresses the dependence of a daughter Church on the mother Church by the means of an official "adoption" of the election of the head of the subordinate Church. The autonomous Church has a relative independence in terms of internal administration. The heads of autonomous Churches are selected by the local councils, with subsequent confirmation of the election by the patriarchs of the autocephalous Churches. The grant of such self-government is the prerogative of the patriarchs, who, in their turn, possess the unquestionable right of the autocephaly.² In favourable circumstances, the autonomous Church can develop into an autocephalous Church.

Furthermore, the system of independent Churches within the framework of the Patriarchate of Constantinople developed exceptionally in form and variety. The reason for that is the peculiar nature of the byzantine model, built on a correlation between church status and civil rank, as opposed to the Roman one, which is based on the dominant principle of apostolic succession.

The term "autonomy" appeared rather late; there are no references to it either in the canons of the ecumenical Councils, or in commentaries on them (in contrast to the term "autocephaly").³ Nevertheless, some historical evidence of the period under review provides a possibility of asserting that in reality there were autonomous Churches within the framework of the Patriarchate of Constantinople.

1. Canonical status of the Slavic Churches within the Patriarchate of Constantinople

In this context it is worthwhile to cite several canons and commentaries on them that regulated the position of the Church "among the barbarian peoples"⁴: the

¹ B. FEIDA, Το «αυτοκέφαλον» και το «αυτόνομο» εν τη ορθόδοξω εκκλησίᾳ, Jerusalem 1979, 22.

² S. TROIANOS, Παρατηρήσεις επί των τυπικών και ουσιαστικών προϋποθέσεων της ανακηρύξεως του αυτοκέφαλου και αυτόνομου εν τη ορθόδοξω εκκλησίᾳ, in: Τιμητικόν αφιέρωμα εις τον μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν επί την 25 ετηρίαν της αρχιερατείας του, Athens 1980, 348.

³ G. RHALLÉS – M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, vol. II, Athens 1852, 169-170. Mss. GIM.Sin.gr. 237. fol. 36v., GIM.Sin.gr. 397. fol. 30r., GIM.Sin.gr. 475. fol. 37r.

⁴ For details see: J.-P. ARRIGNON – J.-F. DUNEAU, La frontière chez deux auteurs byzantins: Procope de Césarée et Constantin Porphyrogénète, in: Geographica byzantina, Paris 1981, 17-31. Patriarch Photius calls Bulgars "barbarians" in his encyclical letter of 867: "Βουλγάρων ἔθνος βαρβαρικόν, καὶ μισόχριστον, [...]". See Photii patriarchae epistolae, Encyclica epistola ad

second canon of the second ecumenical Council⁵ and the canon 28 of the council of Chalcedon⁶. By "barbarian peoples" ("ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι" in the second canon of the second ecumenical Council of Constantinople and "ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς" in canon 28 of the ecumenical council of Chalcedon) should be understood the regions on the boundaries of the dioceses of Thrace and Pontus, in which new peoples were settled.

It is also necessary to note that initially there was an ideological and cultural separation between "the world of the Romans" and the entire remaining inhabited world, emphasized also by terms as *ὄρια*, *ἐσχατίαι*, *ἐντός-ἐκτός* and other. However with the missionary activity of Christianity and with the entry of the Slavic territories into the orbit of byzantine interests, the term of "ἐξω", out of the byzantine collaboration, lost its urgency.

According to the second canon of the second ecumenical Council, "the churches of God that are situated in territories belonging to barbarian nations must be administered in accordance with the customary practice of the Fathers."⁷ As Balsamon interpreted this, the formulation meant that in the churches of the barbarian peoples, where there were not enough bishops for a synod, or there was a need for those who were wise to go into other dioceses to strengthen those who were going to baptize, the holy Council prescribes this custom to remain valid, even if it is in spite of the rules, but is necessary. Thus, from this rule and its interpretation it is possible to conclude that the churches of the newly converted peoples were ordained by the bishops (their number in this case does not play an important role; rather, the status of the church is more important)⁸, and it was a significant factor for the Bulgarian prince Boris, who could argue for, at least, the episcopal status of the Bulgarian church and for the heads of other Slavic states, which deliberately accepted Christianity from Byzantium.

Canon 28 of the ecumenical Council of Chalcedon says:

"It is arranged so that only the Metropolitans of the Pontic, Asian, and Thracian dioceses shall be ordained by the aforesaid most holy throne of the most holy Church of Constantinople, and likewise the bishops of the aforesaid dioceses which are situated in barbarian lands; every metropolitan of the aforesaid dioceses, together with the bishops of his province, shall

archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes, in: J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, CII (1860), col. 724.

⁵ RHALLES – POTLES, II, 169-170. Mss. GIM.Sin.gr. 237. fol. 36v., GIM.Sin.gr. 397. fol. 30r., GIM.Sin.gr. 475. fol. 37r.

⁶ RHALLES – POTLES, II, 280-286. Mss. GIM.Sin.gr. 237. fol. 41v., GIM.Sin.gr. 475. fol. 49r.

⁷ RHALLES – POTLES, II, 169-170. Mss. GIM.Sin.gr. 237. fol. 36v., GIM.Sin.gr. 397. fol. 30r., GIM.Sin.gr. 475. fol. 37r.

⁸ It is important to note the observation of John Meyendorff that the churches "among the barbarian peoples" were called by the name of the people and not by the name of the city where the episcopal throne was; for example ὁ Βουλγαρίας, ὁ Ἀλανίας, ὁ Ρωσίας etc. – J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, 75.

ordain his own provincial bishops, as has been declared by the divine canons; but that, as has been said above, the metropolitans of the aforesaid Dioceses shall be ordained by the archbishop of Constantinople, after the proper elections have been held according to custom and have been reported to him"⁹.

In accordance with Balsamon's interpretation, the metropolitans are called "Pontic" who dwell near the Black Sea as far as Trebizond and further into the interior, and "Asian" who dwell near Ephesus, Lycia, Pamphylia, and in the surrounding country; the western metropolitans were named "Thracian". Although some of the territory of Thrace stretched to the limits of Macedonia, they indicated that the metropolitans of Macedonia, Thessaly, Greece and the Peloponnese were ordained by the pope of Rome, because the bishop of Constantinople had no right to ordain these metropolitans. But this was disregarded, since by the name of "Thrace" are embraced all the metropolitans as far as Dyrrhacium, along with the metropolitans of Dyrrhacium themselves. Some wrongly asserted that the pope of Rome in ancient times governed the metropolitans of Thessalonica and other western metropolitans, since supposedly he had them as his legates. But the bishops located in the barbarian regions included the Alani, Russia, etc., since the Alani belong to the region of Pontus, and the Russians to the region of Thrace. The crucial point here is the fact that the right of the ordination of bishops among the barbarian peoples was transferred directly to the throne of Constantinople, bypassing the authority of the metropolitans under the Chalcedonian rule.

For the purposes of this paper, it is expedient to examine some historical precedents in which the rights of autonomy were obtained by the Slavic Churches, such as the Bulgarian, Russian and Romanian Churches, and others. Each could be a subject for a separate study, as the circumstances of the transformation into the autonomous Church were different for each.

II. Bulgarian Church

1. Importance of place and circumstances of christening for the future status of Bulgarian Church within the Patriarchate of Constantinople

Since the Bulgarian Church was one of the first to obtain legal autonomy from the Patriarchate of Constantinople, it is logical to pay primary attention to the formation of this autonomous Church. In 864 Bulgaria officially entered into the commonwealth of Christian states, accepting baptism in the byzantine rite during the reign of the Byzantine emperor Michael III (842-867) and the Bulgarian prince Boris. In May 864, Pope Nicholas I spoke about this as an accomplished fact:

⁹ RHALLES - POTLES, II, 280-286. Mss. GIM.Sin.gr. 237. fol. 41v., GIM.Sin.gr. 475. fol. 49r.

*"quia vero dicis, quod ipse rex Bulgarorum ad fidem velit converti et jam multi ex ipsis christiani facti sunt, gratias agimus Deo."*¹⁰

Baptism by the pope of Rome would have meant the inclusion of a new church in the strict hierarchical structure of the Catholic Church, in which, according to the predominating apostolic principle, the newly converted churches could not be raised from their originally low hierarchical degree; baptism within the framework of Eastern Christian tradition, on the other hand, canonically ensured to the infant Bulgarian church the possibility of elevation under the conditions of favourable political development.

It is necessary to note that the conversion of Boris can be established only from hints and obscure indications in the sources, which report the already achieved fact of baptism. According to one source, reported by Georgiy Amartol, the baptism occurred on the spot while conducting peaceful negotiations in the presence of the emperor Michael III, who became his godfather and named him Boris, after his own name.¹¹ There is reason to believe that the sacrament of baptism was administered by the patriarch Photius himself. However, another version presented by the Theophanus Continuatus records that the baptism of Bulgaria occurred in the territory of the Bulgarian state and Boris (Bogoris), hoping to obtain aid to save Bulgaria from famine by means of the God whom his sister and Feodor Kufara confessed, accepted baptism "by the hands of a bishop sent from the king of cities."¹²

The location of the administration of this sacrament has enormous value, as one can see from other historical examples. The baptism and embracing of Christianity by the barbarian peoples were recognized as legitimate only when the sacrament was administered on apostolic territory in the region of Constantinople. Byzantine leadership in the hierarchy of states was associated with the custom of emperors taking the role of godfather during the baptism of newly converted kings or princes.

For example, John Malalas testifies about the conversion of the ruler of Geruls Grepa in 528, saying: "the king of the Heruli, named Grepes, came over to the Romans and arrived in Byzantium with his own force. He made obeisance to the emperor Justinian and asked to become a Christian. He was baptized at Holy Epiphany with the emperor Justinian acting as his sponsor in holy baptism. His senators and twelve of his relations were baptized with him. When Justinian had bestowed many gifts on him and dismissed him, he travelled with his force to his

¹⁰ P. JAFFE, *Regesta Pontificum Romanorum*, vol. I, Berlin 1851, 245, N. 2084.

¹¹ "ὁ δὲ Μιχαὴλ τὸν μὲν ἄρχοντα αὐτῶν βαπτίσας καὶ δεξάμενος ἐπέθηκεν αὐτὸν τὸ αὐτοῦ ὄνομα, τοὺς δὲ μεγιστάνας αὐτοῦ ἐν τῇ πόλει ἀγαγὼν ἐβάπτισεν αὐτοὺς, ἔκτοτε γενομένης εἰρήνης βαθείας": I. BEKKER (ed.), *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonn 1838, 824, Cap. 16.D.

¹² "τυχόντες οὖν τῆς ἀπαλλαγῆς τῶν δεινῶν, οὕτω δὲ πρὸς θεοσέβειαν μετατίθεται, καὶ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας καταξιοῦται, καὶ Μιχαὴλ κατονομάζεται κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως, παρὰ τοῦ πρὸς ἐκείνῳ ἀποσταλέντος ἀρχιερέως ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων": BEKKER (ed.), *ibid.*, 163, 15-20.

homeland.”¹³ According to Theophanus, “the Bulgarian khan Cerig (Terelik) came to the emperor Leo IV (775-780), who made him a patrician and married him to the cousin of his wife Irina, being his godfather at the holy font.”¹⁴

During the christening of the Russian princess Olga, the emperor named her his “daughter.” The fact that the Roman emperor became the princess’ godfather was a notable event. Until then, the Byzantine emperor had served as godfather only for European peoples among the Bulgarian rulers. Now rivalry with Bulgaria for championship in the Byzantine community went further, and Russian princes moved from a lower level in the system of designated titles, *άρχων*, to the highest one: *υἱός βασιλέως*. In 953, as the byzantine historian Skilitza says,

“Hungarian prince Vulosud (Bulchu), pretending that he liked the Christian belief, arrived in Constantinople. He was baptized, and (the emperor) Constantine (Porphyrogenitus) became his godfather, and he was honoured with the title of patrician.”¹⁵

So, from the foregoing examples it is evident that the sacrament of the christening of pagan governors, carried out in Constantinople with the emperor as godfather, as well as the place and circumstances of its administration, supplied a whole *ethnos* with the exclusive status in the community of Orthodox Christians within the domination of Constantinople. Each separate pagan governor, realising the necessity of entrance in this community for many political, economic and other reasons, accepted the conditions laid down by the capital: acceptance of christening in the capital city of the empire with an emperor as godfather fixed and legitimised his status in the territory of the oecumene, simultaneously including him in the system of Byzantine states-satellites acknowledging the emperor’s domination.

The christening of Boris is rather curious. According to the different sources, by his baptism the ruler of Bulgaria received the Christian name of Michael “after the name of tsar”, which makes it possible to conclude that the emperor Michael III became the godfather of the Bulgarian prince; moreover, the entire rite would have been carried out if not in the Byzantine capital, then not far from it.¹⁶ The christening of Boris with the name of the emperor is also confirmed by the fact that the address of the sovereign of Bulgaria to the byzantine emperor as “spiritual

¹³ “προσερρύη Ρωμαίοις ὁ ῥήξ τῶν Ἑρουλῶν ὀνόματι Γρέπης” καὶ ἦλθεν ἐν Βυζαντίῳ μετὰ ἰδικῆς βοηθείας, καὶ προσεκύνησεν τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν καὶ ἤτησεν ἑαυτὸν γενέσθαι χριστιανόν. καὶ βαπτισθεὶς ἐν ἀγίοις θεοφανίοις ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο τοῦ ἀχράντου βαπτίσματος ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανός. ἐφωτίσθησαν δὲ σὺν αὐτῷ καὶ οἱ συγκλητικοὶ αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς αὐτοῦ δώδεκα. καὶ πολλὰ χαρισάμενος αὐτῷ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ὠδευσεν ἐπὶ τὴν ἰδίαν χώραν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ βοηθείας.” I. THUM (ed.), Ioannis Malalae, Chronographia, Lib. 18, Cap. 6, Berlin 2000, 356.

¹⁴ “καὶ προσέφυγε Τελέριος, ὁ τῶν Βουλγάρων κύριος, εἰς τὸν βασιλέα” καὶ ἐποίησεν αὐτὸν πατρικιον ζεύξας αὐτῷ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ Εἰρήνης ἐξαδέλφην. Δεξάμενος δὲ αὐτὸν βαπτισθέντα ἐκ τῆς ἀγίας κολυμβήθρας μεγάλως αὐτὸν ἐτίμησε καὶ ἡγάγησεν”. C. de BOOR (ed.), Theophanis Chronographia, vol. I, Lipsiae 1883, 451, Col. 5-10.

¹⁵ I. THUM (ed.), Joannis Scylitzae, Synopsis historiarum, Berlin-New York 1973, 239, 60-74.

¹⁶ BEKKER (= note 11), 824, Cap. 16.D.

son" to "spiritual father"¹⁷ became the acknowledged Bulgarian court style in diplomatic intercourse with the Byzantine Empire in the formulas of official greetings.¹⁸

It is clear that through this christening, Boris received a new status among Orthodox monarchs, namely, through christening "with the name of the emperor" and, possibly, in the presence of Michael III himself, he became not simply a Christian governor, but the "son of the emperor" of the Eastern Empire.

Indirectly, the claims of Boris to the emperor's title sheds light on one of the questions addressed by Boris to the pope of Rome, which had to do with from where and how chrism was obtained, and whether Bulgaria also had a right to make it. Specifically, this sacrament composed part of the essential prerogatives of an autocephalous church and caused not only church independence, but also self-reliance and the possibility of the coronation of its ruler.

2. First steps to attain the independence of the Bulgarian Church

After his baptism Boris-Michael set as a goal to attain the independence of the Bulgarian Church, starting an active policy of the embracing of Christianity by Bulgarians. In 865 he sent to the patriarch of Constantinople Photius a letter, in which he requested the establishment in Bulgaria of a patriarchate similar to the one in Constantinople. Photius answered him as "the glorious and most famous son Michael, beloved by God, ruler from God of Bulgaria",¹⁹ and actually refused Bulgaria the right of church autocephaly.

Here the question arises on the status of the Bulgarian church in the first years of its existence. In 866, a Bulgarian embassy was sent to king Ludwig the German in Regensburg with the request to send bishops and priests; it is thus possible to conclude that the Bulgarian church has not received even episcopal status from Constantinople.

It is necessary to note that appeals to Rome concerning many debatable church questions were especially frequent in the Middle Ages, and there is a canonical base for this. The rules of the Council of Sardica²⁰ indicated repeatedly that the pope of Rome is the highest court of the appeal in the whole Christian world. The pope of Rome acquired a special importance on the eve of Bulgaria's embracing Christianity, especially after the Council of Constantinople in 861 when the Byzantine Church recognized Rome as the highest arbitrator on

¹⁷ F. DÖLGER, *Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers*, in: *Recueil dédié à la mémoire du prof. Peter Nikov*, Sofia 1940, 219-232.

¹⁸ J. REISKE, *Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae byzantinae*. Bonn 1829, 681-682.

¹⁹ Photii patriarchae epistolae, Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τῆς πρὸς Μιχαὴλ τὸν ἄρχοντα Βουλγαρίας ἐπιστολῆς, in: MIGNE, PG, CII (1860), col. 628-696.

²⁰ RHALLER - POTLES, III, Athens 1853, 228-296.

disciplinary questions in the whole Church, in accord with the sentence on its patriarch passed by the papal legates.²¹

There are two canonical aspects which explain the aspiration of the Bulgarian ruler to the eminence of the Bulgarian church:

First, according to the 17th rule of the ecumenical Council of Chalcedon, the church hierarchy should follow in accuracy "civil order".²² Accordingly, at the foundation of a new city, its political position and the statement of this position by the emperor promoted its church hierarchy. That is why it was necessary for prince Boris to accept that christening which would make him a legitimate ruler in the Byzantine commonwealth and would provide a legal basis for his state. He could hardly apply himself for imperial authority, without the influence of the emperor to validate his status. That means, that the sanction of the emperor was necessary for this purpose, and this fact explains his soft policy concerning Constantinople and its compromises, since after Boris' christening, Bulgaria was kept politically in a state of dependence and designated as a diocese of the empire.

Secondly, it is possible to recall here the well-known Byzantine formula, according to which "*Imperium sine Patriarcha non staret*". Being a cornerstone during the formation of the patriarchy of Constantinople, later this formula has played on the universal throne a malicious joke: slowly receiving this or that degree of recognition, formerly barbarian people also achieved also the name of *basileus*, which inevitably entailed requirements for the establishment of a national autonomous church, and finally an autocephalous patriarchate.

But if we cannot speak at the moment with accuracy about Boris's claims for imperial authority, nevertheless it is necessary to note that his position as governor of the young arrogant Bulgarian state did not in any way correspond to that level of church hierarchy which had been allocated to it by Constantinople. Because of this, an intensive correspondence and missionary activity took place by the Latins on the Balkans.²³

An important source is the response of Pope Nicholas I to the Bulgarian prince – a unique document which acquaints us with internal state of Bulgaria and by which we can judge the promptings which forced the Bulgarian prince at the beginning of 866 to address to Rome a solution to the sanctions which disturbed him and which, apparently, had not been resolved in his relations with Constantinople.

²¹ F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958 (transl.: Moscow 2007), 307.

²² "Εἰ δὲ καὶ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκανίσθη πόλις, ἢ αὐτὴς καινισθεῖη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις, καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω": RHALLER – POTLES, II, 258.

²³ C. A. MANGO, *The homilies of Photius, patriarch of Constantinople*, Cambridge 1958, 4.

Not asking about a separate metropolitan or archbishop, Boris only requested from the pope of Rome bishops and asked whether Bulgarians have a right to receive them, and further asked if they have a right to a metropolitan, or even their own patriarch. The pope's answer is interesting:

"You ask whether it is possible for a patriarch to be ordained among you. Initially the bishop ordained in Rome suffices you. Eventually, with the multiplication of the number of believers, there will be a need to have several bishops; one of them will receive from the sacred throne the privilege of archbishop and will ordain other bishops. After his death, the bishops should select a successor. Because of the journey's length, let not the one who has been elected come to Rome to be consecrated, but the bishops who were consecrated by the previous archbishop, after gathering together should ordain him, only let him not be seated on the throne or consecrate the Body of the Lord before he receives the pallium from the Roman see."²⁴

Thus, theoretically the Pope of Rome was ready eventually to give to the Bulgarian church the status of an independent church whose head would be selected by a council of local bishops, and affirmed in Rome. However, we shouldn't forget that the status of autonomy within the limits of the Latin tradition differed significantly from the model of the patriarchate of Constantinople. Unlike the Byzantine model, based on the canonical conformity of the church position to the civil one, the Pope indicated precisely that in the western system of churches, apostolic succession played the main role. Concerning the position of the patriarchal thrones, the Pope Nicholas says the following:

"You ask which main patriarchal thrones are. These are the three apostolic thrones: Rome, Alexandria and Antioch. Bishops of Constantinople and Jerusalem are also referred to as patriarchs, but do not have the same importance as the first ones, because the throne of Constantinople does not have an apostolic origin."

Thus, Boris found that a worthy hierarchical position for the Bulgarian church consisted only in its recognition on the Byzantine model, yet without the participation of the emperor and the patriarch of Constantinople, this was

²⁴ "Requiritis, si liceat in vobis patriarcham ordinari. Nam interim episcopum habetote et, cum incremento divinae gratiae Christianitas ibi fuerit dilatata et episcopi per singulas ecclesias ordinati, tunc eligendus est inter eos unus, qui, si non patriarcha, certe archiepiscopus appellandus sit. Et ideo scitote, quia in loco, ubi numquam patriarcha vel archiepiscopus constitutus est, a maiori est primitus instituendus, quoniam secundum apostolum minus a maiori benedicitur deinde vero accepta licentia et pallii usu ordinat ipse sibi deinceps episcopos, qui successorem suum valeant ordinare. Et propter longitudinem itineris non iam huc consecrandus qui electus est veniat, sed hunc episcopi, qui ab obeunte archiepiscopo consecrati sunt, simul congregare constituent, sane intrin in throno non sedentem et praeter corpus Christi non consecrantem, priusquam pallium a sede Romana percipiat ...": *Responsa ad consulta Bulgarorum* n. LXXII, LXXIII, in: E. PERELS – D. DETSCHEW (ed.), *Responsa Nicolai I papae ad consulta Bulgarorum, Serdicae 1939*.

impossible. Accordingly, Boris decided to return to the course he initially set, and approach the patriarchate of Constantinople under patriarch Ignatius for concessions.

3. Status of the Bulgarian archbishopric within the Patriarchate of Constantinople

During the council of Constantinople 869–870, the Bulgarian church question was not considered. However on 4 March 870, soon after the last session of the council, the transition of the Bulgarian Church under the jurisdiction of Constantinople (as a former possession of the Byzantine empire) was accepted²⁵ by the church hierarchs in the presence of the emperor Basil I, and this marks the beginning of the formation of the Bulgarian archbishopric. Theophanus Continuatus writes:

“Thanks to numerous exhortations by the emperor and splendid receptions, as well grand honours and gifts, it was decided to ordain (for the Bulgarian Church) an archbishop and to fill the country with bishops.”²⁶

The grandson of the emperor Basil I the Macedonian, Constantine VII Porphyrogenitus, describing court ceremonies, noted:

“When the eastern patriarchs are present on sacred feasts, they precede and follow each other in the order that each patriarch occupies in the Church, and the Bulgarian archbishop directly follows them.”²⁷

Hence Bulgaria obtained an autonomous archbishopric, which occupied an exceptional position in the hierarchy of the Church in the Byzantine Empire. The resolution of the Council of Constantinople in 879–880 not to include Bulgaria in the list of the dioceses of the Patriarchate of Constantinople granted the right of autonomy to Bulgarian Church. In an act of this council, it was stated:

“Ὅστε μηκέτι εἰς Βουλγαρίαν χειροτονεῖν τὸν Κωνσταντινουπόλεως, μήτε ὠμόφορον ἀποστέλλειν· μήτε εἰ δεσμήσομεν αὐτούς, καὶ καταφύγωσι πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγίωσύνην, συμπαθείας ἀξιοῦσθαι.”²⁸

²⁵ J.-P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, vol. 128, col. 1391–1394, § 632–637.

²⁶ “ἀλλὰ ταῖς τοῦ βασιλέως συχναῖς παραίνεσσι καὶ ταῖς λαμπραῖς δεξιώσεσιν, ἐπὶ δὲ καὶ ταῖς μεγαλοφύχοις φιλοτιμίαις τε καὶ δωρεαῖς, ἀρχιεπισκοπὸν τε πείθεσθαι καταδέξασθαι καὶ ἐπισκόποις καταπαυκνωθῆναι τὴν χώραν ἀνέχεται”: BEKKER (= note 11), 342, C. 96.

²⁷ “εἰ δὲ καὶ τῶν τῆς ἀνατολῆς πατριαρχῶν τύχοιεν σύγκελοι προκρίνονται τούτων κατὰ τὰ ἴδια αὐτῶν πατριαρχία, εἰθ’ οὕτως ὁ ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας, πατρίκιος εὐνοῦχοι”: REISKE (= note 18), vol. II, 52, 727.

²⁸ The first chapter of the fourth act of this Council says: “We will not bind them and the patriarch of Constantinople will not ordain their archbishop and send the omofor; but if they would like

Due to his position in the byzantine church hierarchy, the head of Bulgarian Church obtained independent status. The special position which was occupied by the Bulgarian archbishop among the heads of other local Churches, is testified in one of the lists of the dioceses of the Patriarchate of Constantinople (X c.), where he was listed together with the archbishop of Cyprus following the five patriarchs and before the metropolitans subordinated to Constantinople.²⁹ Compared with others metropolitans and archiepiscopal thrones, the church of Bulgaria was given a rather high position.

According to the treatise of Philophey (899), the Bulgarian archbishopric was represented by its archbishop after the syncellus of the eastern patriarchs (if they were located in the imperial city) or after the patriarch of Constantinople, and occupied the twelfth (fifteenth) place.³⁰ Consequently, in 899 the Bulgarian bishop occupied the second place, immediately after the syncellus, who was in the emperor's palace. A difference from the list of offices from the patriarch lies in the fact that it determines rank from the point of view of seniority and proximity to the emperor, while the *notitiae* of the patriarch establishes ranks exclusively on an ecclesiastical basis. So, according to Philophey, the advantage of the Bulgarian archbishop in comparison with other metropolitans was caused not so much by his spiritual rank, but by the fact that he represented at the imperial court the church of another state. In this sense, the advantage of the Bulgarian bishop, for political reasons, gradually became a precondition to strengthening the positions and autocephalous status of the Bulgarian church.

The throne of the Bulgarian archbishops became established at Pliska, apparently, around 878 at the time of archbishop Georgii; this is known from a message of Pope John VIII and *molivdovuls*.³¹ When, in 893, the capital of Bulgaria was transferred to Preslav, the residence of the head of the Bulgarian Orthodox Church was also moved there.

After 870, alongside the creation of the Bulgarian archbishopric, there began the formation of bishoprics subordinated to it. The number of dioceses created in Bulgaria, and their see cities, have not been accurately determined, but undoubtedly they were sufficient. In the letter of Pope John VIII to prince Boris on 16 April 878, there is mention of bishop Sergei, whose throne was located in Belgrad.³² At the Council of Constantinople 879–880, bishops Gabriel Ohridsky, Theoktist of Tiverioupol, Manuil of Provat and Symeon of Develt were present as representatives of the Bulgarian church.³³ After 870, dioceses existed in the Balkans before the settling by Slavic tribes, with centres in Sredets, Filippopol, Dristra, etc. In the letters to Bulgaria, Pope John VIII approved the increase in the

by themselves they can address our holiness": D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection*, vol. XVII, Venetiis 1772, 488.

²⁹ J. DARROUZES, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, 290.

³⁰ N. OIKONOMIDES, *Les listes de prestance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, 137; B. NIKOLOVA, *Ustrojstvo i upravljenie na Blgarskata pravoslavna tserkva*, Sofia 1997, 42.

³¹ J. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantine*, Paris 1965, 5. 2. N 1491.

³² E. CASPAR, *Johannis VIII papae epistolae passim collectae*, in: MGH, *Epistolae*, VII, 1-333.

³³ MANSI (= note 28), vol. XVII, Venetiis 1772, 374-375.

Bulgarian bishoprics, but noted that that their number was not conformed to needs of the Church.

According to the treatise of the Nilus Doksapatres “Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων”, the Bulgarian Church included at the beginning of the eleventh century more than thirty dioceses.³⁴ A wide internal autonomy was allowed the Bulgarian church to establish independently new episcopal thrones in the country according to its administrative-territorial division. In the life of Clement of Achrida it is mentioned that at the time of prince Boris within the limits of Bulgaria seven metropolitans sees existed, in which cathedrals had been built. The sites of three of these are known: Achrida, Prespa and Bregalnitsa. Others, most likely, were in Develt, Dristra, Sredets, Filippopolis and Vidin.³⁵

4. Obtaining of the status of patriarchy and its consequences

In the first half of the tenth century, the autonomous Bulgarian archbishopric obtained the status of autocephalous Church, and the Bulgarian prince became a tsar. The names of the first Bulgarian patriarchs – Leonti, Dmitriy, Sergius and Grigoriy are mentioned in the *Sinodik*, written in tsar Borile’s lifetime – Boris III in 1210 (the last records dated by the beginning of the fifteenth).³⁶ Under the direct successor or one of the nearest successors of last of them exists a record that he was recognized by the Greeks as having the dignity of a patriarch: knowing the reluctance of the Greeks to make such a recognition, we can assume that the Bulgars proclaimed their archbishop as patriarch themselves (just as the Serbs subsequently did) before he was recognized as such by the Greeks.

Simultaneous with enjoying autocephalous self-government, Simeon, the governor of Bulgaria, aspired to equal status with the Byzantine emperors, and received the same title of tsar.³⁷ In the connection with the marriage on 8 October 927 between the tsar Peter and Mary-Irina,³⁸ daughter of the emperor Christopher, Peter was officially recognized under the title of βασιλεὺς Βουλγάρων.³⁹

³⁴ Nili Doxopatrii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata, in: G. PARTHEY (ed.), Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatum. Accedunt Nili Doxopatrii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata, Berlin 1866, 286, Col. 191.

³⁵ Istorija Bolgarii, vol. 2, Sofia 1981, 231.

³⁶ M. POPRUGENKO, Sinodik tsarja Boriala, in: Bolgarskie starini 8 (1928) 82-87.

³⁷ R. J. H. Jenkins indicate that the coronation of Simeon as an emperor (with the title of βασιλεὺς Βουλγαρίας) happened under patriarch Nikolai I in September 913. See his article on the basis of speech “Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει”, that is preserved in the manuscript of codex Vaticanus graecus 483, ff. 43-51: The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates, in: R. J. H. JENKINS, Studies in Byzantine history of the 9th and 10th centuries, London 1970, XXI, 287-303. See also: I. DUJCEV, On the treaty of 927 with the Bulgarians, in: Dumbarton Oaks Papers, 32 (1978) 217-295.

³⁸ Up to other information, the marriage of Peter and Maria, granddaughter of Roman [Lakapin], was celebrated under the patriarch of Constantinople, Stephen II (15th of July 928). – See: M. GEDEON, Πατριαρχικοί Πίνακες: Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί των Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως: ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης, Constantinople 1885-1890, 300.

³⁹ A similar title is encountered in the treatise *De Cerimoniis*. See: REISKE (= note 18), 690, 6-16.

It is interesting to note that some sources, speaking about signing the peace treaty between Simeon and Roman Lacapene, especially mark that after a presentation of rich gifts to the Bulgarian tsar Simeon, the Greeks called him "an emperor of the Roman Empire": "ἡ μέσον αὐτῶν διειληφότες τὸν Συμεὼν ὡς βασιλέα εὐφρήμον τῇ τῶν Ρωμαίων φωνῇ."⁴⁰

There are various opinions concerning the exact date of the establishment of this patriarchate. According to the notions of that time, the status of the church should correspond with that of the state and the rank of the church's head ("there is no empire without the patriarch"). Proceeding from this, it is assumed that Simeon in 919 approved the patriarchate in Bulgaria at the council of Preslav. This assumption, however, contradicts the fact of negotiations about the elevation of the Bulgarian archbishop to the dignity of patriarch which Simeon conducted in 926 with the pope of Rome, John X.⁴¹ However, this assumption is supported by the fact that, as Simeon was proclaimed tsar by himself, without any prior confirmation or acknowledged right to the title, so the Bulgarian archbishopric probably was elevated to the patriarchate without the knowledge of Greeks. The reference of Simeon to the pope illustrates an old mode of the Bulgarian policy, leading to the formation of the church hierarchy: at that time, Bulgaria required legitimization of its rights, and if it could not achieve it from Constantinople, the Bulgars easily addressed Rome.

This marriage strengthened the position of Bulgaria on the world scene, smoothing its perception as a "barbarian power", legitimizing Bulgarian statehood and a ruling dynasty that directly affected the status of the Bulgarian church. Liutprand of Cremona also noted the benefit of this marriage for Bulgaria, in one place discussing the "contract favourable for the Bulgars"⁴² concluded in 927, and in another describing those honours which the Bulgarian ambassadors used at the byzantine court.⁴³

In the *Taktikon* of Beneshevich, where the ceremonial practice of the byzantine court of 934-944 was recorded, moreover, "ὁ ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας" was indicated at the sixteenth place, after the syncellus of Rome, Constantinople and the eastern patriarchs.⁴⁴ The same indication is contained in the treatise "De Cerimoniis" by Emperor Constantine VII (913-959).⁴⁵ The Greek catalogue of the Bulgarian archbishops, written at see of Ochrid in the first half of the twelfth century, mentions the archbishop-patriarch Damian:

⁴⁰ BEKKER (= note 11), 407, Lib. VI, Cap. 15C.

⁴¹ Epistola Johannis X papae ad Johannem archiepiscopum Spalatensem et episcopos provinciae Spalatensis, in: D. FARLATI (ed.), *Illyricum sacrum*, III, Venetiis 1751, 93.

⁴² C. PERTZ (ed.), Liutprandi Antapodosis, in: MGH SS, III, Lib. III, 38, 264-363.

⁴³ Liutprandi, Relatio de legatione Constantinopolitana, in: *ibid.*, XIX, 264-363.

⁴⁴ OIKONOMIDES (= note 30), 245.

⁴⁵ REISKE (= note 18), 727.

"Damian had his throne at Dorystolon, the present Dristra, since the time when Bulgaria enjoyed autocephalous self-government; by an order of emperor Roman Lacapen, he is named from imperial decree as the patriarch."⁴⁶

The records about initial position of Justiniana Prima (second half of the twelfth century) support this also:

"This church (Justiniana Prima) was autocephalous and did not obtain clerics from the emperor Basil and Roman Lacapene, when the contract with the Bulgarian tsar Peter was concluded, but from their ancient privilege."⁴⁷

These two sources eloquently testify that at the time of tsar Peter and emperor Roman Lacapene (920-944) Bulgaria had an autocephalous church led by the patriarch. Accordingly, the reception of autocephalous rights can be established at the patriarchate Theophylact (933-956), the son of Roman Lacapene (accordingly, between 934 and 944).

The elevation of the Bulgarian throne was an exceptional event at least because it disrupted the solidly prevailing diptych of the five patriarch thrones. The principle of pentarchy, which has predominated from the fifth century, was broken. The emperor Justinian I (527-565) legally introduced the system of the pentarchy, although the term "pentarchy" appeared later; this emperor included the pentarchy in his imperial legislation and used it in his church policy. In his legislation, the *Novellae Constitutiones*, the following *novellae* were dedicated to the pentarchy: 109; 123 c. 22; 126 c. 3; 131 c. 2: *De ordine*; 137. The pentarchy is indirectly confirmed by canon 36 of the Council in Trullo. According to this, only five patriarchates can exist in the ecumenical Church: Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem, like the five human senses.

The ancient norms of the Church, centuries in building, have been disturbed by the personal ambitions of the Bulgarian governors, the difficult circumstances of the Byzantine Empire, and weak representatives of imperial and patriarchal authority. The tradition of pentarchy, its somatic conformity, and the various ways of upholding of its uniqueness gave way to fleeting benefit and pressure. In place of the five patriarchal thrones, in the Bulgarian political idea, secular reasons prevailed, regarding as of paramount importance the economic and military power of the country, instead of its initial foundation and traditional legitimacy.

Instead of Ancient Rome and New Rome, for the Bulgars a third empire had arisen, whose manifestation was their young state. The greatest Bulgarian thinkers

⁴⁶ "Δαμιανὸς ἐν Δωροστόλῳ, τῇ νῦν Δρήστῃ ἐφ' οὗ ἡ Βουλγαρία τετίμηται αὐτοκέφαλος. οὗτος πατριάρχης ἀνηγορεύθη παρὰ τῆς βασιλικῆς συγκλήτου κελεύσει τοῦ βασιλέως Ῥωμανοῦ τοῦ Λακαπηνοῦ": Paris. gr. 880. — See: D. du CANGE, *Familiae Byzantinae*, Bruxelles 1964, 174-175; H. GELZER, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902, 6.

⁴⁷ G. PRINZING, *Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter*, in: *Byzantino Bulgarica* 5 (1978) 279.

now worked to reinforce this new concept, representing Bulgaria as an image of the third part of the Sacred Trinity – the Holy Spirit.

For the first time, the Bulgarians succeeded not only in attaining at first an autonomous status, and then autocephalous status, but also raised it to the level of the patriarchate. This has probably occurred because the former church centres received autocephalous rights, and got them because of their remoteness from borders of empire (the Iveria [Caucasian Iberia] and Imeret churches), or by virtue of the developed church tradition (Cyprus), or owing to the personal will of emperor (archbishopric of Justiniana Prima). In the case of the Bulgarian church, the Bulgarians operated with political force, perfectly understanding that only the military decline of empire and its need for a powerful ally were capable of producing the desired purpose.

5. The archbishopric of Ahreda

On the succession of Peter Boris II, with the reduction of the state frontiers, the Bulgarian patriarchate likewise suffered a limitation and reduction. At the end of the tenth century, the crisis of the Bulgarian state, caused by strong pressure from Byzantium, led to great losses when the emperor John I Tzimisce subjugated the Cis-Balkan and upper-Mysian part of Bulgaria in 971. The Byzantine emperor formed eparchies from the conquered country not under control of the Bulgarian Church, but under the special metropolitan throne in Dristra or Dorystolon, subordinating it to the patriarch of Constantinople once more.⁴⁸ The successor of the Bulgarian throne, Boris was compelled to renounce solemnly the imperial title and was given the Byzantine court title of *magistros* as compensation.

After patriarch Damian, the throne passed to Herman, who no longer managed all Bulgaria, but only that part which remained unconquered by the Greeks, namely Macedono-Albania. The archiepiscopal throne, as with the capital of the state, was transferred from Preslav and Dorystolon to Sofia, Vodina, Prespa and Ahreda because of the need to search for a safe haven from war.

After 999, a continuous war between the Bulgarians and the Greeks was lasted for 20 years and ended with the collapse of the Bulgarian empire. All recaptured cities and localities were transferred from the Bulgarian archbishop to the control of the patriarch of Constantinople.⁴⁹ After the final subjugation of Bulgaria in 1018, the emperor Basil II decided to leave the country under separate

⁴⁸ Byzantinische Zeitschrift 2 (1893) 54; in Leo VI's Διατύπωσης the metropolis of Dorostol is mentioned as 72th eparchy of the patriarchate of Constantinople: Διατύπωσης παρά τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Σοφοῦ, ὅπως ἔχουσι τάξεις οἱ θρόνοι τῶν Ἐκκλησιῶν, τῶν ὑποκειμένων τῷ πατριάρχει Κωνσταντινουπόλεως, in: RHALLÉS – POTLES, vol. V, Athens 1855, 475.

⁴⁹ See: P. STEPHENSON, Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900-1204, Cambridge 2000, 75-79.

and independent church control, preserving the autocephaly of Bulgarian Church, but lowering its status to that of an archbishopric.⁵⁰

Bulgarian John was installed by the emperor immediately after 1018. At his ordination, the emperor confirmed the inviolability of the archiepiscopal territory of the Bulgarian Church at those limits which it had under the Bulgarian rulers Peter and Samuel.⁵¹

Basil II soon appointed as a successor the archbishop John the Lion, who became the first of Greeks, and all his successors were appointed by the Greeks, rather than by the Bulgars; thus the archbishopric of Ahreda turned from Bulgarian into Greek. The relapse of the previous legal autonomy of the Bulgarian Church was confirmed by the election of the Bulgarian archbishops not by the council of local clergy, nor by the patriarchs of Constantinople, but by the emperors themselves.⁵² With such a structure for clergy, there was no threat to Byzantium from an independent Bulgarian church, and Basil II did not consider it necessary to encroach on its independence.⁵³

III. The Russian Church

One of the most disputed and interesting precedents for church autonomy within the framework of the patriarchate of Constantinople is the Russian church. The status of the Russian church within the framework of the patriarchate of Constantinople was high enough: there is no mention of any of bishop as head of the Russian church, but initially about metropolitans, it is most probable to assume that in territory of Russia special metropolia were established. The same fact is assumed by a council document of 1389:

“Ἡ τῆς Ρωσίας ἐπαρχία πᾶσα ὑφ’ ἑνα μητροπολίτην ἀπ’ ἀρχῆς ἐτάχθη ποιμαίνεσθαι.”⁵⁴

So, in the list of the churches subordinated to patriarchy of Constantinople of Leo the Wise, the metropolitan of Russia is mentioned in the 61 place.⁵⁵

⁵⁰ H. GELZER, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1893) 42-46.

⁵¹ Zachariae von LINGENTHAL, *Jus graeco-romanum*, vol. III, Lipsiae 1857, 319-320.

⁵² “διὸ καὶ ἕως τοῦ νῦν ἡ Κύπρος καὶ ἡ Βουλγαρία ὑπὸ μὲν τοῦ βασιλέως λαμβάνουσιν ἐπισκόπους”: Nili Doxopatriti notitia patriarchatum et locorum nomina immutata, in: G. PATRHEY (ed.), *Hieroclis Synedemus et notitiae graecae episcopatum. Accedunt Nili Doxopatriti notitia patriarchatum et locorum nomina immutata*, Berlin 1866, 285-286.

⁵³ M. ANGOLD, *The Byzantine Empire, 1025-1204*, London 1997, 27-28.

⁵⁴ F. MIKLOSICH – J. MÜLLER (ed.), *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, Vindobonae 1862, vol. II, 116-117.

⁵⁵ RHALLÉS – POTLES, V, 475; DARROUZES (= note 29), 335. – It is remarkable, that in the treatise of the Nilus Doksapatres “Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων”, which enumerates 65 metropolitans of the patriarchate of Constantinople (first 42 ancient, then the new ones), the Russian Church, which became a separate metropolitan, is not even mentioned, although it is noticed in front of the entire list, that the patriarch of Constantinople sends the metropolitan to Russia (f. 229).

The heads of the Russian church were selected in the usual manner (during first period, basically, from Greeks) and obtained the throne from the patriarch. An exception to this is the accession of Hilarion as metropolitan of Kiev at the time of Jaroslav the Wise, and Clement during the reign of Izyaslav II.

In 1051, for the first time the metropolitan of Kiev was elected by a council of Russian hierarchs at will of the Russian prince. In the annals it is recorded that in this year Jaroslav installed the metropolitan Hilarion, a Russian, in Hagia Sofia, having invited bishops.⁵⁶ According to later annals, this occurred because of a disagreement between the prince and the Byzantine court on the occasion of the last war.⁵⁷ Another possible reason for the initiative of Jaroslav the Wise was that after death of the last Kiev metropolitan Feopempt, the throne was empty for two or three years, and a new metropolitan was not elected in Constantinople.

Though there is a record in some Russian sources that Hilarion subsequently asked blessing and enthronement from the patriarch of Constantinople, his election as a head of the Russian bishops under the initiative of the secular ruler indicates a first step toward autonomy.

It is necessary to note, that, despite reverting of the previous order after death of Hilarion, a similar precedent took place a century later. In 1147, in the reign of grand duke Izyaslav II, a council of local Russian bishops elected as metropolitan Clement after the death of the former metropolitan Michael II, who stayed for a long time in Constantinople.⁵⁸ Internal civil strife could be the reason why the election was not referred to Constantinople, as well as the unstable situation on the patriarchal throne: in 1146 patriarch Michael II Kourkouas (Oxeites) voluntarily resigned and his successor Cosmas II Atticus was deposed soon after his enthronement (on 26 February 1147), and in his place Nikolas IV Muzalon was elected only nine months later. Unlike before, metropolitan Clement never received blessing or enthronement from the patriarch of Constantinople.

These two cases were only the first steps to reception of autonomy, but we shouldn't forget that both of them had an extracanonial character and were unsupported by a similar church position, such that the status quo was soon restored.

In the thirteenth century, the foreign political situation has sharply changed: the patriarch of Constantinople as a temporary residence has selected Nicaea, and Russia had submitted to the yoke of the Golden Horde. The next independent election of the head of the Russian church took place in 1240 when Cyril II ascended the metropolitan throne as the choice of Daniel, prince of Galicia; Cyril subsequently (1246-1250) received the blessing of the patriarch of Constantinople.

It is necessary to emphasize that while in some cases the initiative and exact nominee for the replacement on a metropolitan throne proceeded from the patriarch of Constantinople, in the majority of cases a larger role during this period was played by internal conditions in Russia, the opinion and wishes of

⁵⁶ PSRL I (Polnoe sobranie russkikh letopisey), Leningrad 1927, 155.

⁵⁷ Nikonovskaya Letopis, in: PSRL IX, Saint Petersburg 1862, 83.

⁵⁸ Kniga Stepenyaya, in: PSRL XXI, Saint Petersburg 1908, I, 191.

prince, and the local bishops. Except for cases when metropolitans were supplied to Russia directly by the Greeks, all others obtained the approval of the prince before installation, and after the installation, from the patriarch and the Tatar khans (for example, this took place under the khan Chanibeke in 1342 when metropolitan Feognost received the yarlyk from the khan and his wife Tajduly; this established not only his metropolitan rights, but also all former privileges of Russian church and clergy).

During the period from the thirteenth through the fifteenth centuries, the Russian church, while officially not changing its position within the territory of the patriarchate of Constantinople,⁵⁹ exercised the rights of an independent church in the election of the church head: some metropolitans were selected directly from Greeks and the patriarch, others were selected with the active participation of princes by a council of Russian bishops, and subsequently receiving blessing from the patriarch and letters from khans of Golden Horde.

Thus, the period from 1051 to 1448 is a time of independent governance of the Russian church in spite of the fact that *de jure* Russia has no fixed rights to autonomy from the patriarch of Constantinople. On 5 December 1448, the independent election of Ionas to the dignity of Russian metropolitan was a first formal step to autocephaly.

IV. The Churches of Moldova and Wallahia

One more example of an independent church in Middle Ages within the limits of the patriarchate of Constantinople is the Romanian church. Unlike the church of Bulgaria, we do not have exact data for the christening of the population of region of Dacia (between the Yew, Danube, Dnestr and Carpathians). Most likely, the christening had a gradual character and was recurring. An important role was played in the subsequent reduction of territory of the Byzantine empire, an obstacle having appeared in the way of the formation of church in territory of ancient Dacia and the lower Danube, which became the cause for the late appearance of the church hierarchy on this territory.

In the eighth century, the emperor Leo the Isaurian finally established the Romanian church under jurisdiction of the patriarch of Constantinople.

In the Danube regions, such as Dobrudja, Oltenia and Banat, where strong political centres were formed, the church was established earlier and on a stronger basis. The church of Wallachia for a long time depended on Bulgaria (all from the see of Ahrida, and then from Tirnovo) from which, probably, it accepted christening so that in Romania there were no separate episcopal thrones, but they were subjected to the neighbouring bishops of Bulgaria (Viddina, Dristra, Branitseva).

About 1324 Walachia became an independent state. In 1359 the voevoda of Wallahia, Nikolay Alexander I, obtained from the patriarch of Constantinople the

⁵⁹ RHALLES – POTLES, V, 493.

erection of the state church with the rank of metropolia, thus, subjecting this church to Constantinople.⁶⁰

The metropolitan of Vitzina, Ioakinf Kritopul, was appointed metropolitan of all Ouggrovlahia, and the voevoda promised that the church of Wallahia would always submit to the throne of Constantinople and would only accept metropolitans selected and obtained from the patriarch of Constantinople. The decree of transfer for metropolitan Ioakinf to the throne of all Ouggrovlahia specially stipulates that after his death there will be the election of another metropolitan, and he will be obtained exclusively from the patriarch of Constantinople⁶¹ and only then will his authority be considered legitimate.⁶² It is necessary to add that the related oaths of secular lords had an unprecedented character and, probably, were influenced by a negative reaction on the part of the Constantinople patriarchate to Bulgarian and Russian developments.

A second metropolitan throne was founded soon afterwards because, as mentioned in the cathedral decree, one bishop was insufficient for so extensive a country.⁶³ The second metropolitan did not submit to the first one and had equal rights with him, also being dependent on the patriarch of Constantinople. All Ouggrovlahia, thus, was shared by two equal metropolitans. To the first or senior of the two metropolitans was given the name "metropolitan πάσης Ουγγαρίας και Πλαγηνών," that is of all Ouggrovlahia and adjacent areas.⁶⁴ The second was referred to as "metropolitan του μέρους Ουγγροβλαχίας της κατά τον Σεβερίνον".⁶⁵ The throne of the first metropolitan was in capital of the state Ardzhise, and then, after the transfer of capital in 1517, in Torgovische.

It is possible to explain the presence of two metropolitans independent from each other partly by the same fear on the part of the patriarchate of Constantinople to give too extensive rights and powers to a church of "barbarian people". It seems to be a very precisely crafted attempt to use the well-known Byzantine technique of "divide and dominate", as the choice of both metropolitans was in hands of the ecumenical patriarch. Indirectly, this explanation proves to be true as reflected in a

⁶⁰ "Ο εὐγενέστατος μέγας βοϊβόδας καὶ αὐθέντης πάσης Οὐγγροβλαχίας [...] ἐζήτησεν οὐ μόνον ἄπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλὰκις διὰ γραμμάτων αὐτοῦ καὶ ἐδεήθη τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ τῆς περὶ αὐτὴν θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου, ὡς ἂν ᾖ τὸ ἀπὸ τοῦδε καὶ εἰς τὸ ἐξῆς οὗτος καὶ ἡ πᾶσα αὐτοῦ ἐπικράτεια καὶ ἀρχὴ ὑπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀνάκρισιν καὶ διεξαγωγὴν τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, καὶ δέξηται ἀρχιερέα, χειροτονίαν ὄντα τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ εἰς τὴν θείαν καὶ ἱερὰν, σύνοδον τελούντα, καὶ ἔχη τοῦτον ὡς γνήσιον ποιμένα πάσης Οὐγγροβλαχίας εἰς εὐλογίαν καὶ πνευματικὸν καταρτισμὸν αὐτοῦ τε καὶ τῶν παίδων καὶ πάσης τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ": MIKLOSICH – MÜLLER (= note 54), vol. I, 383.

⁶¹ "μετὰ δὲ θάνατον αὐτοῦ δὴ τοῦ Βιτζίνης ψηφίζεται ἕτερος, καὶ χειροτονούμενος παρὰ τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας ἐκπεμπεται ἐκεῖσε ὡς ποιμὴν καὶ ἀρχιερεὺς γνήσιος πάσης Οὐγγροβλαχίας": MIKLOSICH – MÜLLER (= note 54), vol. I, 384.

⁶² "διαβεβαιούται ἡ εὐγενεία σου ἐνὸρκως καὶ μετὰ πολλῆς ἀσφαλείας, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον αὐτοῦ μέλλει εἶναι τοῦτο ἀπαραιοῖτον καὶ ἀμετάθετον εἰς τοὺς κληρονόμους καὶ διαδόχους αὐτῆς εἰς τὸ μηδέποτε θελήσει δέξασθαι αὐτοὺς ἀρχιερεῖα ἐτέρωθεν, κἂν οἷος ἄρα καὶ ἔστιν, εἰ μὴ χειροτονίαν καὶ ἀποστολὴν τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας": MIKLOSICH – MÜLLER (= note 54), vol. I, 386.

⁶³ MIKLOSICH – MÜLLER (= note 54), vol. I, 535.

⁶⁴ RHALLES – POTLES, V, 501.

⁶⁵ MIKLOSICH – MÜLLER (= note 54), vol. II, 519, 312.

similar situation with Russia and the patriarch of Constantinople, where, despite the extensive territories of Russian state, the second metropolitan was refused, so that, in a historical context, this has not led to positive results. Despite all efforts of the universal patriarch, foreign political circumstances have significantly weakened the universal throne, and until the eighteenth century the metropolitan of Wallahia exercised a wide autonomy, and his dependence on Constantinople was nominal. Metropolitans were elected by the mixed council of bishops and princes, and the right of church court over the metropolitans belonged to a tribunal of 12 Romanian bishops.

Neighbouring Moldova had a different destiny. During the eleventh through the thirteenth centuries, the tribes of the Polovtsy and Pechenegs constantly invaded, and from the thirteenth through the beginning of the fourteenth century Moldova was under authority of Mongol-Tatars. In first half of fourteenth century, the Tatar-Mongolian yoke was thrown off and in 1359 there was an independent Moldavian principedom with capital in Sotaeva and led by voevoda Bogdan (1359-1365).

Because of numerous intrusions and the long absence of national statehood, Moldavians down to the fourteenth century had no orthodox church organization while the population of the country constantly experienced strong Catholic influence from Hungary and Poland. Divine service was supplied here by orthodox priests from the neighbouring Galicia.

In 1394, a separate metropolia was created in Moldova led by the Greek Ieremiej; this, however, encountered resistance from the Moldavian princes who preferred to have bishops from Romania, obtained by the metropolitan of Galicia. Ieremiej, with support from the patriarch of Constantinople, vetoed Moldova. Church peace was reached only in 1401, when Joseph Mushat was recognized as metropolitan Mavrovlahijskim (or Rossovlahijskim) with his see in Socheave. This step, which undoubtedly satisfied the Moldavian prince Alexander I the Kind, the friend and the ally of prince Valahskogo Mirchi the Old, was authorized by patriarch Matfeem I (1397-1419).

Creation of these two metropolia has helped the universal patriarchate spread its authority to the territories between the Danube and Southern Poland. Romanians, from their part, having received two organized Churches under the jurisdiction of Constantinople, received an international status, compared with the status of their East European neighbours. Thus, the last nation of the southeast Europe was included in the Byzantine commonwealth. In connection with destruction of the empire and the weakening of the patriarchate, the church of Moldova exercised the same rights of a wide illegal autonomy as Wallachia down to the eighteenth century.

The question of autonomy within the frontiers of the patriarchate of Constantinople in Slavic churches is a subject of intense interest because of its many-sided and unparalleled nature. In the patriarchate of Constantinople there was a tradition, later legally promulgated, of conformity of church structure to the civil structure. The history and development of the throne of Constantinople is a prime example of this. The autocephalous rights, granted during the early

Byzantine period, were a consequence of special will of emperor (as in case of Justiniana Prima) or the recognition of a developed custom of independent church management (as in case of Cyprus), yet they did not leave the orbit of the Byzantine oecumene.

With the advent of the first Slavic states on the border of the empire, and their early display of imperial ambitions, the situation radically changes: on the one hand, the Slavic people were looked on as "another's", in many respects sharply different from the Byzantines. On the other hand, Slavs were involved in the orbit of Byzantine influence and aspired to achieve an equal position with other members of the commonwealth. Thus, the Slavic churches initially were subject to the ecumenical throne, by this fact giving legitimacy to their secular rulers. However, with the growth and strengthening of independent Slavic states, the subordinate position of their churches led to inevitable conflict. The head of each powerful young Slavic state considered it right to be called as governor of the Third Rome, demanding independence for his own church as the foundation for the eminence of the church throne at the formation of a new capital, whose privileges were forever fixed in the canons of the ecumenical councils. In this complex process the autonomy of Slavic churches was one part of a whole circuit of victories and defeats in the struggle for state independence and church autocephaly.

FORMAL, INFORMAL AND FICTIONAL AUTOCEPHALY OF THE BULGARIAN ORTHODOX CHURCH

Dilyan N i k o l t c h e v, Sofia – Hristo P. B e r o v, Berlin-Potsdam

The question about the autocephaly of local Orthodox churches in canonistic and church-historical literature continues to be sharp and complex. As a whole as well as in its particular aspects, the history is filled with theological discussions of this issue, which have not yet been resolved to the present day, in part because of the difficult and meaningful nature of these issues, and in part because of the ghost of separation, leading sometimes to actual partition of canonical communion.

The term *autocephaly* has undergone various changes throughout history – in the Byzantine epoch it was the quality attributed to archbishops who were independent from the local Metropolitan and directly subordinated to the jurisdiction of the Patriarch. In subsequent centuries the term “autocephalous church” (“*autocephalous*” gr. *αὐτός* “alone, independent” and *κεφαλή* “head”) meant a fully self-dependant (independent) church¹ with the following essential features:

1. Complete organisation;
2. Larger or smaller homogeneous ethnic community in the territory of a particular country or a church district;
3. Right of independent election and enthronisation of a Primate;
4. Right of summoning and conducting a synod (local council) and legislating its own canons (rules or statutes);
5. Right of consecration (sanctification) of Myron;
6. Canonization of local saints, etc.²

The canonical features of the autocephaly of a local Orthodox church also include: full missionary, educational and evangelical work – keeping in mind that the Church cannot stay unconcerned with public life; this also involves the catechizing of the population, social, charitable and community engagements.³

¹ In the following paper, we will not discuss the historic development of the doctrine of the autocephalous Orthodox Church, but accept the term in its classical understanding. See more details in: Archim. C. GOVORUN, *Avtokefalija: Ot kanona k mifu: Doklad na konferencii Sobor i Tomos: Orientir XX weka na putjah Cerkwi w XXI stoletii*, New York 2009 [Swjato-Wladimirskaja seminarija, 18-20 June 2009].

² See V. TALYZIN, *Sobornost i avtokefalija*, in: *Journal of the Moscow Patriarchate* (= JMP) 1959, No. 7, 54 f; compare to O. LOTOTSKIY, *Avtokefalija II: Naris istoii avtokefalnyh tserkov*, Warsaw 1938, 5-12; N. MILAŠ, *Pravoslavno tsarkovno pravo*, Sofia 1904, 287, 296-304.

³ Compare MILAŠ, *ibid.*, 301-304.

In the Orthodox Church there are now officially functioning 15 autocephalous local churches⁴ including the Bulgarian Orthodox Church (= BOC) itself as well. Autocephaly within its complete canonical territory has often been expressed, throughout different historical periods, under doubtful circumstances, while the basic and most important question was whether this autocephaly was formal, informal or fictional – in other words, if the self-dependence of the BOC has been real or illusory, *i.e.*, unreal. In order to investigate the main points of an answer to this question, the following paper will consider the problems in their historical-canonical background and in some of the current aspects of ecclesiastical law in Bulgaria.

We would like to note here that this paper does not follow either a strictly chronological order, or enter into historically detailed events. Historical facts are summarized only for the purpose of elaborating the discussion.

1. The autocephaly of the BOC during the middle Ages

Already during the period of its formation (865, during the reign of King Boris I Michael [852-889]) the BOC made the first attempt to acquire autocephalous status. This happened on a council held in Constantinople (869-870), during an extraordinary assembly summoned on 4 March 870. As a result of this council's decision, Bulgaria acquired the right to have its own archbishop, but under the condition that the latter stays under the guidance and jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. The Bulgarian church thus acquired autonomous status, but at the same time, the whole process was strongly complicated due to significant political and ecclesiastical bargains by the king of Bulgaria on the one hand, and on the other by interested parties of the Roman Apostolic Church and the Patriarchate of Constantinople, together with the imperial policy of Constantinople. The historical sources from the assembly of 4 March 870 give us no clear information whether there was a direct selection of the person who should become the head the BOC; there is also no hint of his intended authority as spiritual representative of the Bulgarians. It is also not clear whether the governing (administrative) bodies of the newly established church were at all discussed. However, the documentary sources shed some light on the pressure exercised over this young church by the abovementioned councillors, including the right of the Bulgarian king himself to appoint his favourite to the church's principal see, and most importantly, the clearly intended control and submission of our Orthodox Church, which held its territory under the jurisdiction of the Church of Constantinople.⁵

It is necessary to review several indisputable historical facts regarding the first steps of our Orthodox Church in its acquisition of a concrete form of

⁴ Including the autocephaly of the American Orthodox Church; that has not been recognized by the Patriarchate of Constantinople.

⁵ Compare B. NIKOLOVA, *Ustroystvo i upravlenie na Balgarskata pravoslavna tsrkva IX-XIV v.*, Sofia 1997, 39-40; IDEM, *Neravniyat pat na priznaniето*, Sofia 2001, 23-33.

autonomy. First of all, the BOC was established and received an autonomous status in times of acute conflicts for religious supremacy between Rome and Constantinople. Even though the Council (known in the West as the Eighth Ecumenical Council) was held (on 5 October 869) as the result of a temporary convergence of the Roman and Byzantine churches, there occurred no perceptible changes in the claims of influence of the either church. In the end, the winner in this rivalry between Rome and Constantinople was the traditionally stronger Bulgarian neighbour: from the "Preface" to the statement of the so-called Eighth Ecumenical Council, we can understand that the Bulgarian legates transmitted to their king Boris a letter stating that the Bulgarians are subjects of the see of Constantinople, despite the Roman disagreement.⁶

Behind the whole story of this Council and everything related to the decision about the exercise of jurisdiction over the BOC, along with the transfer of the authority of the Ecumenical Church, stood the shadow of the Emperor Basil I.⁷ According to a message, quoted by Anastasias the Librarian, the Emperor not only played an important role in determining the status of the BOC, but also exerted strong pressure on the Council through the representative of the Imperial Palace.⁸

In its turn, Bulgarian state diplomacy also intervened quite successfully – it persuaded the Byzantine Empire that the Bulgarian King Boris should have the right to indicate the candidate for the spiritual Primate of the country. So the tradition in the BOC concerning how state power became directly involved in the internal life of the church was set. This practice continued over the centuries and persisted until the present.⁹

Finally, a decision of this Council established another local Orthodox Church with a subordinated but autonomous status.¹⁰ After these initial steps, this young local church had to take into consideration many administrative and structural factors, which went far beyond the church's doctrine on conciliarity (*sābornost*), autocephalous status and the autonomy of the Orthodox Church. The foreign and domestic policy, religious interests and diplomacy went hand in hand, often intertwined in complex combinations, with hidden purposes – attempts to achieve dominance, strengthening influence and positions of power.

In the tenth century changes occurred in the canonical status of the BOC. The academic literature accents several very well-known events during the time at which the autocephalous status of the Bulgarian Orthodox Church was first proclaimed and recognized. The first one is associated with the reign of Tsar Simeon, who after the victory over the Byzantines at Aheloy (917) decided to rise the Bulgarian Archbishop into a Patriarchate and declare the BOC as an autocephalous Orthodox Church (919);¹¹ the other event, again of a political

⁶ NIKOLOVA, *Neravniyat pat* (= note 5), 28; compare to G. PETROVA, *Tsarkva i tsarkovno pravo v srednowekovna Balgaria*, Sofia 2005, 141-143.

⁷ ANAST. BIBLIOTH., *Prefatoi*, 18 C-B, 23.

⁸ *Ibid.*

⁹ Compare NIKOLOVA, *Ustroystvo i upravlenie na* (= note 5), 39-40.

¹⁰ Compare PETROVA, *Tsarkva i tsarkovno pravo* (= note 5), 146.

¹¹ Also there: 75.

nature, was related to the conclusion of a peace treaty between the Byzantine Emperor Romanus I Lakapin and the Bulgarian Tsar Peter, signed in 927.¹²

Those two historical occasions were significant in an understanding of what we today would call the “nationalist” character of Bulgaria, in the striving to gain the full independence of the BOC. At the same time these events were the result of military and political actions, reflecting the interrelations between Bulgaria and the Byzantine Empire. Their nature was entirely political – and as a matter of fact they could not lead to the appropriate recognition of the autocephalous Bulgarian Orthodox Church either by the Patriarchate of Constantinople, or respectively, by the other local autocephalous churches.

A third historical date could also be considered: namely, the change of the autonomous status of the Bulgarian Orthodox Church into an autocephalous one. That event referred to 934-944, a decade during which the head of the Byzantine Empire was Roman I Lakapin, who nominated as Primate of the Church of Constantinople his son, Theophylact – a not very fervent and diligent senior cleric, devoted more to his passion for horses than to the Church matters. The Bulgarian Tsar Peter maintained close contact with Theophylact because of his position as Patriarch of Constantinople, and turned to him for advice and clarification about the Bogomil heresy, which had recently appeared in Bulgaria.¹³ And thus, by order of the Byzantine Emperor and with the consent of the Patriarchate of Constantinople, the Bulgarian Orthodox Church acquired its autocephalous status together with a Patriarchal Cathedral. As Primate of our church under Byzantine instruction, Damian was named the first Bulgarian Patriarch.¹⁴

As briefly described above, this was the manner in which our Orthodox Church acquired its right of self governance as a local autocephalous church. This was based on arrangements between the local churches, but also on treaties between the two states; these arrangements certainly call into question the true nature of the sovereignty and self-dependence of the BOC.

After the annexation of Bulgaria by Byzantium (1018), an autocephalous church was established in the western Bulgarian lands as the Ohrid Archdiocese; through it continuity with the Church of the former Kingdom of Bulgaria was preserved. Emperor Basil II acknowledged the independence of this Archbishopric, set up its boundaries by special charters (royal decrees), and also organized eparchies, took care for the property and other church rights, but withdrew the Patriarchal title¹⁵ from its cathedra. The second provision of the emperor’s charter and the “*Catalogue of Ducange*” (= „Дюканжевия каталог”) clearly show that the Archbishopric of Ohrid was seen as a successor of the

¹² See V. ZLATARSKI, *Istoria na Balgarskata darzhava prez srednite vekove I*, part. 2, Sofia 1971, 507-509; compare PETROVA, *Tsarkva i tsarkovno pravo* (= note 5), 161.

¹³ R. JENKINS, *Byzantium. The Imperial centuries Ad. 610-1071*, Toronto 1987, 252 f; ZLATARSKI, *ibid.*, 804-810.

¹⁴ Y. IVANOV, *Balgarski starini iz Makedonia*, Sofia 1931, 566.

¹⁵ Compare PETROVA, *Tsarkva i tsarkovno pravo* (= note 5), 222.

Bulgarian Patriarchate.¹⁶ In this context, it is important to note that the question of the autocephaly of Archbishopric of Ohrid remained relevant to various other historical and ecclesiastical issues: Was this church led by foreign clergymen, did it interfere in military and political events, etc?

As a result of the successful uprising led by Brothers Peter and Asen (1185-1186), the so called Second Bulgarian Kingdom of Tŕnovo, named for its capital, was founded. After 1186, an Archbishopric was established in Tŕnovo that claimed autonomy from its very beginning. Because recognition by other Orthodox churches was missing, it was necessary that extra-canonical arrangements be made. To this end, the Bulgarian Tsar Kaloyan (1197-1207) established relations with the Holy Sea in Rome, and for political purposes the first Archbishop of Turnovo, Basil, was proclaimed by Pope Innocent III as Primas. His title included "*Primas and Archbishop of all Bulgaria and Wallachia*"¹⁷ Although the Bulgarian Church was not independent, there were nevertheless developments resulting in a general recognition of its autocephalous status and its advancement to the rank of a Patriarchate. During 1235 in the town of Lampsak, a Council was summoned, chaired by the Patriarch of Constantinople Germanus II; at this council, the restoration of the canonical autocephalous status of the BOC became official, receiving the consent of all the Eastern Patriarchs.¹⁸ Even so, the decision of that council did not lack political motives or the diplomatic arrangements of the Bulgarian state. Furthermore, we can see the desire of Nicaea, Constantinople and other Eastern churches to return the Tŕnovo Archbishopric to the family of Orthodox churches, but without granting the full canonical rights of self-government. This is evident in numerous historical sources: the exchange of letters between the heads of both states – Bulgaria and Nicaea, correspondence with and among the highest clerics for the conclusion of a dynastic marriage contract between the two rulers, etc. The achieved canonical status of the Bulgarian Orthodox Church, however, raised conflicts between Constantinople and Tŕnovo during the fourteenth century, which cast doubt on the degree of autonomy of the Bulgarian Church. In a letter of 1355 from the patriarch Callistos responding to questions from two Bulgarian monks, the Patriarch himself, commenting on the canonical status of the Tŕnovo Patriarchate, claimed that the Bulgarian Patriarch had not received full autocephalous status and

¹⁶ IVANOV, Balgarski starini (= note 14), 566; compare also T. KRASTANOV, Ohridskata archiepiskopia-patriarshia – prodalzhenie na parvata balgarska patriarshia ot X v., in: Makedonia, No. 12 (24.03.1999).

¹⁷ From the letter of Pope Innocent III to King Kaloyan dated on 25 February 1204 AD. The correspondence of Pope Innocent III with the Bulgarians comprise 40 letters, and is a precious source of political and diplomatic history concerning Bulgaria at the beginning of the XIII century – see the Bulgarian translation of I. DUYCHEV – M. VOYNOV, in: Libi, III, 308-378; I. DUYCHEV, Ot prepiskata na papa Inokentiy III s balgarite – uvod, text i belezhki ot I. Duychev, in: GSU/ IFF. Th. XXXVII, Sofia 1942, 21-66.

¹⁸ Compare PETROVA, Tsarkva i tsarkovno pravo (= note 5), 219 f; NIKOLOVA, Neravniyat pat (= note 5), 111.

was subject to the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople with all the obligations and consequences¹⁹ of this fact.

Such evidence once more raises questions about the completeness of the prerogatives of the BOC, and, moreover, during a particularly fateful period for the Balkans – the beginning of the Turkish invasion of the Christian world.

After the fall of Tărnovo to the Ottoman domination in 1393, the organization of the autocephalous Orthodox Church in Bulgaria was destroyed, and the Bulgarian diocese was subordinated to the Patriarchate of Constantinople. Ohrid, the other ecclesiastical centre, as previously mentioned in connection with Bulgaria, survived a few centuries longer (until 1767) but was staffed by and, in organizational terms, entirely dependent on the Patriarchate of Constantinople²⁰, which, in turn, was politically and geographically in the hands of the Ottoman power.

II. The autocephaly of the BOC in its new history

After decades of stubborn church-national struggle in the nineteenth century a decree of the Sultan (27 February 1870) provided for the separation of the BOC from the Patriarchate of Constantinople. The latter refused, however, to recognize this royal mandate and declared the Bulgarian Exarchate schismatic because of Phyletism on a major Synod in Constantinople convened by Patriarch Anthimus VI (16 September 1872). Our Orthodox Church thus began a painful period of 72 years in which it was isolated from other local Orthodox churches and was unable officially enter into communion. Even if it seemed that the church was functioning, in its internal organization, as self-dependent according to its structure and governance, it is nowadays hardly possible to support this view.²¹ A schismatic Orthodox Church could not be self-governing. The arguments for this statement are the positions which the church took in the national legal system: under the First Bulgarian Constitution (1879) it was not separated from the state, *i.e.*, the Exarchate became the state church of Bulgaria. Regardless of the relative advantages and privileges that it enjoyed as the church confessing the predominant religion in the country, in terms of opportunities to make decisions independently, along with many other administrative and organizational issues, during almost this whole period there existed a structure entirely dependent on public state

¹⁹ See in: V. KISELKOVA, Patriarch Kalistovata gramota ot 1355, in: *Duhovna kultura* 50 (1934) 214-219.

²⁰ Compare NIKOLOVA, *Ustroystvo i upravlenie na* (= note 5), 204.

²¹ About the Bulgarian schisma of Phyletism see: A. FORTESCUE, *The Orthodox Eastern Church*, London ²1908, 273 f; P. WALTERS, *Notes on Autocephaly and Phyletism* – in: *Religion, State and Society* (= RSS) 30 (2002), No. 4, 357-364; IDEM, *Editorial* – in: RSS 28 (2000), No. 3, 229-230. About the functioning of the BOC during the schisma of Phyletism – see: D. BELLING – H. BEROV, *Die Kirchen- und Glaubensfreiheit in Bulgarien*, in: P. HANAU – J. THAU – H. P. WESTERMANN (eds.), *Gegen den Strich – Festschrift für Klaus Adomeit*, Berlin 2008, 50 (47-62).

institutions²², and very often put under the state pressure.²³ In this sense its self-achieved autocephaly, not being recognized by other Orthodox churches, was yet again more illusory rather than real.

After the coup of 9 September 1944, the Communists began their persecution of the Christian religion and its institutions on various political and ideological grounds, but with one main goal: ejecting religion from public life and its widespread extermination. The election of an Exarch, the lifting of schism from 1972 and the promotion of autocephalous status for the BOC, together with the full recovery of the institution of the Patriarchate, seemed to represent positive phenomena, but at the same time all these events were the first fruits of the policy initiatives of the new atheistic government. Furthermore, the subsequent international political environment enabled the use of these developments against the Church itself. Restricting diocesan boundaries to the territory of the state allowed new governments an unlimited intervention into Church affairs, especially after the signing of Peace Treaty of Paris (10 February 1947).²⁴

With the adoption and promulgation of the new Communist Constitution (4 December 1947) the Church was *de facto* separated from the state, but we can only speak about this separation while considering this act's use by the governing political system. This separation was not only a procedure to promote the church's greater isolation, but it was also part of a longer process, which started on 9 September 1944 and ended with the adoption and promulgation of the Religious Denominations Act (on 24 February 1949).²⁵ This legislation was directed against all religious institutions in Bulgaria, but affected mostly the BOC. In the governing Communist Politburo, other instruments for the complete marginalization of the Bulgarian Orthodox Church were discussed, such as the need for establishing by statute a new, small, "democratic" church, which would validate the complete dependence of the Church on the Communist government.²⁶ The policy of the Bulgarian Communist regime was completely in line with the adopted resolutions of a Moscow conference:

²² More in: S. ZANKOW, *Balgarskata pravoslavna tsarkva ot osvobozhdenieto do nastoyashte vreme*, in: GSU/BF 16 (1938/1939); H. VARGOV, *Sabornoto upravlenie na tsarkvite*, Sofia 1909; IDEM, *Konstitutsiyata na Balgarskata pravoslavna tsarkva / Istoria i razvoy na Eksarhiyskia ustav 1871-1921*, Sofia 1921.

²³ BELLING – BEROV, *Die Kirchen- und Glaubensfreiheit in Bulgarien* (note 21), 51.

²⁴ Compare H. TEMELSKI, *Tomos za vazstanovyavane na avtokefalното ustroistvo na Balgarskata pravoslavna tsarkva*, in: *Tsarkoven vestnik* 2 (2005) *passim*.

²⁵ For more details see: D. KALKANDZIEVA, *Balgarskata pravoslavna tsarkva i darzhavata 1944-1953*, Sofia 1997, 117-140, 241-275.

²⁶ For more details see: M. METODIEV, *Istoriyata na edin nov, malak i demokratichen ustav na BPC*, in: *Hristiyanstvo i kultura* 38 (2009) 25-32; D. NIKOLCHEV, *Predstoyashtiyat debat: Ustavat na Balgarskata pravoslavna tsarkva (Nuzhna li e nowa redakcija i kanonichen prohit na deystvashtoto ni pomestno pisano tsarkowno pravo)*, in: *Kulturnite tekstove na minaloto – Nositeli, simvoli i idei*, Vol. I: *Tekstovete na istoriyata, istoriya na tekstovete (Materiali ot Yubileynata mevdunarodna nauchna konferenciya w chest na 60-godishninata na Prof. Dr. Kazimir Popkonstantinov, Veliko Tarnovo 29.-31.10.2003)*, Sofia University Press 2005, 255-266.

"Inspired by the need to enhance the visibility of the Bulgarian Orthodox Church, which is required in terms of organizing the fight of the Orthodox churches against the Vatican's reactionary policy, the Central Committee agrees that the Bulgarian Exarchate could introduce the rank of Patriarchy", as the decision of the Bulgarian Workers' (Communist) Party voted on 10 September 1948.²⁷

According to the newly promulgated Church Statute (31 December 1950) and under the terms of Bulgarian public law, the BOC was considered to be a Patriarchate; however, from a canonical point of view, the matter was regulated inappropriately. In addition to the convening of the Church and people's council, a special decision to proclaim the patriarchal dignity inevitably needed the approval of the Patriarchate of Constantinople and the other local Orthodox churches. In February 1945, during the absolution of the schism of the Bulgarian Exarchate, the Church, represented by its delegation, engaged officially not to undertake any commitments to the restoration of the Patriarchate, without the prior consent of Constantinople.²⁸ Under the circumstances of the Cold War, however, canonical rules were ignored, so that the Russian Patriarch was able to usurp the rights to grant and approve autocephalous churches in countries with newly established "people's democracies" (for instance in 1948, the Polish Orthodox Church received autocephalous status, followed by the Czechoslovak Orthodox Church in 1951).²⁹ On the eve of the Victory Day – the anniversary of the surrender of the Nazi army – the so-called "Third Church and People's Council" was solemnly opened in Sofia – 8 May 1953; the restoration of the Bulgarian Patriarchate, along with the status of autocephaly for the BOC, was proclaimed at this time. However, it was quite evident that these objectives were achieved only in a purely political and propaganda sense. The famous Bulgarian politician and statesman Stoycho Moshanov noted in his diary about this event:

"It is clear that the purpose of the restoration of the Bulgarian Patriarchate in 1953 was in the area of the foreign policy."³⁰

In fact, the Third Church-People's Council was neither attended by the Patriarchate of Constantinople, nor by its Patriarch Athenagoras himself. The latter refused the invitation of the Bulgarian Holy Synod to be present as a regular guest, pointing out that such an action was a violation of existing canonical and ecclesiastical rules and order. The restoration of the Bulgarian Patriarchate without the blessing of the Ecumenical Patriarch was one of the Cold War political manifestations in the field of the Church life. For this occasion, Patriarch Athenagoras noted the following:

²⁷ H. TEMELSKI, *Balgarskata pravoslavna tsarkva – stozher na pravoslaviето*, in: *Tsarkoven vestnik* 20 (2004) passim.

²⁸ KALKANDZIEVA, *Balgarskata pravoslavna tsarkva* (= note 25), 49.

²⁹ Also there: 329.

³⁰ TEMELSKI, *Balgarskata pravoslavna tsarkva* (= note 27).

"The decision of the Third Church-People's Council in Sofia, to elect Patriarch Cyril, was dictated by the government as a further step towards the conversion of the Orthodox Church into an instrument of Soviet imperialism." And furthermore: "The Bulgarian Orthodox Church has not demonstrated its maturity in Church life and the ability to follow the righteous way without any doubts. It also neither flourishes in Christ, nor shows special church vibrancy."³¹

On the same day on which the restoration of the Bulgarian Patriarchate was granted, the Orthodox churches of Antioch, Georgia, Russia, Romania, Czechoslovakia and Poland acknowledged it; their representatives participated in the solemn enthronement of the Bulgarian Patriarch Cyril on 10 May 1953. In a letter dated 6 June 1953, Patriarch Alexei of Moscow and all Russia announced for a second time that the Russian Orthodox Church recognized the restored Bulgarian Patriarchate.³² It was not until 1961 that the Patriarchate of Constantinople entered into canonical communion with the BOC and recognized its independence, mainly because of changes in external foreign policy.³³

The successor of Patriarch Cyril – Patriarch Maxim – was elected as the Primate of the Bulgarian Orthodox Church by a decision of the Politburo of the Bulgarian Communist Party in 1971. So that for more than 30 years (until the political changes in the country in November 1989) the BOC could be an instrument of state and party policy of the Communist government.

The results of this period for church-state relations are even now very strongly and acutely felt. In summary, during the period of Communist government in Bulgaria church autonomy has been cynically announced only as a paper facade; in fact the BOC was completely subordinated to totalitarian ideology and the political regime.

III. The autocephaly of the BOC in its recent history

The problems of the BOC, which had their genesis in the context of the whole post-Communist transition, led to attempts for the restoration of older models of the public presence of the Church in society and state, provoked by the political changes in the final decade of the twentieth century.³⁴ Being entirely subordinated to a foreign will and foreign policy, the BOC was totally unprepared to recover its independence on the brink of democratic changes. It proved to be a hostage of its past, again providing an opportunity for policy to "arbitrate" its governance and structure – from the hierarchy and discipline of clerics, the duties

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ KALKANDZIEVA, *Balgarskata pravoslavna tsarkva* (= note 25), 330.

³⁴ D. NIKOLCHEV, *Za imushtestvenija i targovskopravnija rezhim na Balgarskata pravoslavna tsarkva. Iuridicheski i kanonichni problemi i perspektivi*, in: *Bogoslovna misal*, XII (2007), No. 1-4, 149.

of believers towards Church and state, to the role of public administration in the field of religious life and freedom of religion. In this role of voluntary passivity, our Church profaned its own ecclesiastical law, leaving the unpleasant feeling that it is not ready to take decisions for itself and instead of that to stay relying on someone else to organize and pronounce statements. This began with the so-called schism³⁵ of 1992, as a result of clear and explicit accusations³⁶ by a part of the Bulgarian Orthodox community against relations³⁷ between the Holy Synod and especially its Primate personally³⁸ and the Communist totalitarian party with its successor (the current Bulgarian Socialist Party), maintaining that the highest clerics relied entirely on the support of foreign Orthodox churches (primarily the Russian Orthodox Church) to preserve their status quo. A second protective mechanism on which the senior hierarchs of the BOC relied was and remains the strong political party support, often masked in the form of a "state policy".

Some brief examples could be specified in this regard: given the complete inability to decide the problems which occurred with the so-called schism and legitimating in their own country, the Holy Synod headed by Patriarch Maxim turned to other local Orthodox churches for assistance in conducting a large so called Pan-Orthodox Council, which was held in Sofia during 1998. Its decisions were not surprising to the most observers – canonical support by the other

³⁵ It is important to note here that there were no dogmatic differences in the discussions between both parties of the divided Synod. The main point of the debate concerned procedural matters – e.g., the election of the Patriarch and failures to keep canon and church statute law. Furthermore, it was an attempt to wake the hierarchs up for a behaviour change in the BOC, to take an appropriate place in the politically changing Bulgarian society. Another question in the so-called schism was the major difficulty in convincing clergy that they should find a solution on their own without relying on external political instruments.

³⁶ A document was found in the archives of the Bulgarian Communist party with the following signature: TsPA, f.1., o.35, a.e.040, which contains the Decision "A" No. 145 of Politburo of the Bulgarian Communist party from 8 March 1971, concerning the election of Patriarch Maxim, which reads: "As Primate of the Bulgarian Orthodox Church to be proposed and supported the candidacy of Metropolitan Maxim of Lovech. The Chairman of the Ecclesiastical Issues Commission in the Ministry of Foreign Affairs, comrade Michael Kyuchukov is assigned to elaborate the necessary preparations for ensuring the election of Metropolitan Maxim for the Patriarch of the Bulgarian Orthodox Church." A facsimile of this document is also published in the University project for recent history: http://www.nbu.bg/webs/historyproject/dokumenti_63-89/razdel7t9/flbop35ae2040.pdf (last visited on 6.10.09).

³⁷ The election of almost all Metropolitans during the Communist regime was dictated by the Communist party. Most clerics had to collaborate with the totalitarian Security Services also – there were at least two Metropolitans who had doubtless been, according to the secret files, and are now publicly known as collaborators of the secret communist services. In the near future the secret files of clergy will be examined by the so called "Commission for the dossiers." Experts expect that almost all of the Holy Synod will appear to have been regular collaborators to the Communist regime.

³⁸ On 4 July 1971 in the so called "Patriarchal Elections Council", Maxim, Metropolitan of Lovech, was elected Bulgarian Patriarch and Metropolitan of Sofia. He has received 98 of 101 votes. On 73 of them (the minimum number to ensure a quorum of all 111 possible voters) the name of Metropolitan Maxim has been written in two identical handwritings. Without any doubt that the aforementioned Michael Kyuchukov (Chairman of the Ecclesiastical Issues Commission in the Ministry of Foreign Affairs and also a seminary class-mate of Metropolitan Maxim) could have managed to ensure the patriarchal election according to the straight orders of the Politburo of the Bulgarian Communist party.

Orthodox Churches was given to Patriarch Maxim. At the same time, the paradox is that the legitimating of the Primate of a local Orthodox church should obtain confirmation from the heads of the other sister churches makes the institution of the local church council of an autocephalous church absolutely meaningless. Does the next patriarchal election in the Bulgarian church need at all to be done in the context of an electoral council (including elections by laymen from the parishes and eparchies, the monks and nuns from the monasteries), or should it directly by a Pan-Orthodox Council, which cannot³⁹ pretend to bear the characteristics of an Ecumenical Council? In the case of 1998, the Council was held only in the presence of the heads of the local Orthodox churches, accompanied by two or three Metropolitans or Bishops. Thus⁴⁰ 35 clergymen, of whom only three were local Bulgarian representatives (12 Heads of foreign autocephalous churches and 20 foreign Metropolitans or Bishops), decided over issues which the Bulgarian autocephalous church in its conciliarity, both clergy and laity, should have solved through elections according to the evangelical and canonical rules.

It could be argued and concluded that, as a matter of fact; the BOC had granted or donated its autocephaly to the Primates of the other Orthodox churches. Our church gave up voluntarily its right to its own jurisdiction in order to allow regulation on a substantive internal administrative organizational and disciplinary canonical issue. Relying on this external Orthodox support – this should be stressed here again – on disciplinary and organizational disputes, our Orthodox Church continued to seek solutions outside its own jurisdiction.

A similar situation was seen recently when the Bulgarian state was cited on 22 January 2009 by the International Court of Human Rights in Strasbourg for violation of the rights and freedoms and political use of armed forces and state power against one part of the Orthodox community in Bulgaria and in favour of the other one, in connection with a dispute in the so called schism in the BOC.⁴¹ Even though that BOC is not a regular party to the aforementioned Strasbourg judgement, the Synod was seeking a solution to the problem not in the Bulgarian Orthodox community itself, but rather in a noisy public support from other Orthodox churches and particularly from the Russian Orthodox church.⁴² Some Bulgarian state institutions also joined in this action, such as the Presidential

³⁹ See S. ZANKOW, Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils, in: H. S. ALIVISATOS (ed.), *Proces-verbaux du premier Congres de Theologie Orthodoxe* a Athenes, 29 Novembre – 6 Decembre 1936, 269-283.

⁴⁰ Names of the representatives on this Pan Orthodox Council from 1998, who signed the decisions, can be seen in: [the newspaper of the BOC] *Tsarkoven vestnik* No. 19, XCIX (1998) 3.

⁴¹ Judgement of the European Court for Human Rights in Strasbourg from 22.01.2009 in the Case of Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church (Metropolitan Inokentiy) and others v. Bulgaria (Applications nos. 412/03 and 35677/04) followed the Decision from 22 May 2007 as to the admissibility of Applications nos. 412/03 and 35677/04 by the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church and others against Bulgaria.

⁴² At a meeting in the former residence of the totalitarian dictators (now the president's residence), Boyana representatives of some local Orthodox Churches presented their opinions on the Strasbourg judgement. Some of the Russian delegates at this event were publicly known as communist security service officers. In this context, it seems that Russian security services continue to have certain and serious interests in Bulgarian church matters.

office and the Council of Ministers. The President Parvanov personally visited Moscow (6 February 2009) and begged the public institutions of the Russian Federation and the Russian Orthodox Church for help in opposing the judgement of the European Court of Human Rights.⁴³ Only few months later (28 April 2009) the Prime Minister of Bulgaria, Sergey Stanishev, also visited Moscow and met with the new Russian Patriarch Cyril at the Holy Daniel monastery. At this meeting, according to the official press release given by the Bulgarian Council of Ministers:

“he [the Prime Minister] thanked the Russian Orthodox Church for its expert assistance in the case brought against the Bulgarian state at the European Court of Human Rights by the secessionists from BOC.”⁴⁴

Not very much longer than a year before this visit, President Parvanov was personally present at the opening of the so called VIth Church-People's Council, upheld in the Rila Monastery (May 14–17, 2008), where he publicly gave his political assessments, opinions and comments regarding the organization of the BOC and its state and religious legitimacy.⁴⁵

Even much more active in this party-policy towards the BOC and the sphere of religion were representatives of the Bulgarian legislative, executive and judiciary, who expressed the positions of the Bulgarian Socialist Party (the former Communists). Such actions of the public authorities, about which we cannot comment here, again and again reinforce the impression that the BOC is not able to use and implement its own canonical independence. Although the Bulgarian Orthodox church is in the possession of a formal autocephalous status, it does not in fact stay independent in its organisation and governance as it should according to its own rules, as well as under state and European law. Even more: According to a recently expressed opinion by *Archimandrite Cyril (Govorun)* on the issue of autocephalous status in a modern Orthodox understanding – the autocephaly of the BOC could be considered as a myth and an attribute of a state self-sufficiency, upheld by a foreign religious support, rather than a reality.⁴⁶

IV. Conclusions and prospects

From all that has been said, several points should be noted in conclusion. First, the autonomy (independence) of the BOC (as well as other local Orthodox churches) was most often a matter of historically developed policy-making; the claim to be a

⁴³ President Parvanov's visit to the Russian Federation received much notice and analysis in the Bulgarian press.

⁴⁴ For Patriarch Cyril's meeting with Prime Minister Sergey Stanishev, see: www.dveri.bg/content/view/8787/33/ (last visited on 6.10.09).

⁴⁵ See D. NIKOLCHEV, *Uchastieto na mirianite v zhivota na tsarkvata i roliata na mediite za publichno predstaviane na tehните positsii*, in: *Ikonomika na znanieto – vazmozhnosti i predizvikatelstva pred vissheto obrazovanie*, Sb. Materiali I, Burgas 2008, 159 f.

⁴⁶ GOVORUN, *Avtokefalija* (= note 1).

self-dependant religious community, however, should generally be free of such influences. In this context, speaking about the autocephaly of the BOC, we can conclude that this status was a phenomenon, which occurred when supported by state-political treaties or diplomatic manoeuvres; otherwise without such support from the state it disappeared becoming a part of other jurisdictions. Under these circumstances, the history of the autocephaly of the BOC through different periods of time till now has always been a matter of complex political and diplomatic solutions. As a result of different constellations, the autocephaly of the BOC has moved between the formal, informal and fictional types of self-dependence.

As a matter of fact, and if the ruling organs of the BOC could nowadays *de jure et de lege lata* take into consideration some very appropriate⁴⁷ legal instruments of state and even European law in order to remain absolutely independent from political and state influence and to attempt to exercise its rights for self-determination. At the same time, precisely because of its dependence on certain dubious processes going on in Bulgarian political life, it is a paradox that many of the hierarchs of the BOC do not have any interest in acting independently. *De facto*, much of the senior church administration tries to hide this inability and lack of will to answer many internal church questions. Therefore the usual manner of solving problems involves being quiet and going the easy way of "traditionally" looking for help beyond the borders of the autocephalous church. How autocephaly plays out in the arena of global Orthodoxy is a matter for the future relations between the local churches. But it is very well known that these questions are extremely delicate, and consequently very difficult. They focus on issues that call for responsibility, action and the rethinking of questions related to other local Orthodox churches, which to varying degrees and for different reasons also have problems with the own self-dependence. All of this not only produces problems with identity, but even more so, defines the content of church consciousness. In other words, such questions determine the Christological problem, but even more than that, they embody subjects of the highest Christian order.

⁴⁷ The newest Bulgarian religious legislation (2002) is quite problematic. To a certain extent it depends on the BOC to find solutions of its own in its internal jurisdiction. Thus, the existing Act on Religious Denominations from 2002 shows some of the issues concerning how certain political movements "solved" the problems of the BOC for a short time, and enriched the judicial practice of the European Court for Human Rights with a third recidivism-case [Judgement of the European Court for Human Rights in Strasbourg from 22.01.2009 in the Case of Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church (Metropolitan Inokentiy) and others v. Bulgaria (Applications nos. 412/03 and 35677/04)], after the both cases of the Bulgarian Islam community's self-government:

1. Judgement from 26.10.2000 on the Case of Hasan and Chaush v. Bulgaria (Application no. 30985/96);

2. Judgement from 16.03.2005 on the Case of Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria (Application no. 39023/97).

About the Bulgarian legislation on religion (2002) see: H. BEROV, Das bulgarische Religionsgesetz von 2002, das so genannte „Gesetz über die Glaubensbekenntnisse“, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 53 (2006) 388-395; IDEM, Einige Probleme des bulgarischen Religionsgesetzes – das sog. „Gesetz über die Glaubensbekenntnisse“, in: Kanon XX (= Die Kirchen in Europa), Eglting an der Paar 2008, 22-41.

EXARCHATE IN DER RUSSISCHEN KIRCHE

Alexej K l u t s c h e w s k y, Wien

In der Russischen Kirche wurde der Begriff „Exarch“ erstmals in der Zeit vor der Abschaffung des Patriarchats (1701-1721) in der Titulatur des *locum tenens* des Moskauer Patriarchenstuhls („Administrator, Halter, Vikar und Exarch des Moskauer Patriarchenstuhls“), Metropolit Stefan (Javorskij, 1658-1722) verwendet.¹ Der Begriff „Exarch“ hatte hier offensichtlich die Bedeutung von „*locum tenens*“.

In der Regel wird jedoch im Kontext der russischen Orthodoxie als Exarch der Leiter eines geographisch und/oder politisch abgesonderten Kirchengebiets im Rahmen der Jurisdiktion der Russischen Kirche titulierte. Ein solches als Exarchat bezeichnetes geographisch und/oder politisch abgesondertes Kirchengebiet kann aus einer oder mehreren Eparchien bestehen, deren Bischöfe dem Exarchen unterstehen. Der Exarch untersteht dem Patriarchen (bzw. vor 1917 dem Heiligsten Dirigierenden Synod) und dem Hl. Synod und entscheidet selbstständig im Rahmen seiner im Vergleich zu einem Eparchialbischof erweiterten Kompetenzen. Seit 1989 ist der Status des (derzeit einzigen) Exarchats (in Weißrussland)² eher als eine Form der kirchlichen Autonomie zu betrachten. Alle vor 1990 als Exarchat bezeichneten Eparchialverbände haben sich als vorübergehend erwiesen.

Im 20. Jahrhundert trugen schließlich auch die bevollmächtigten Vertreter (im Range eines Erzpriesters) des Moskauer Patriarchen beim Patriarchen von Alexandria den Titel eines Exarchen.

*1. Exarchate vor 1917***1. Das moldo-walachische Exarchat**

Die erste russische kirchliche Verwaltungseinheit mit der Bezeichnung „Exarchat“ entstand während der russisch-osmanischen Kriege, als zwischen 1787-1792 und 1806-1812 die russischen Truppen Moldawien und die Walachei besetzt hatten. Das „moldo-walachische Exarchat“ wurde 1789 durch ein Dekret der russischen Kaiserin Katharina II. als kirchliche Verwaltungsstruktur für die orthodoxe Bevölkerung in dem von der russischen Donau-Armee okkupierten Gebiet gegründet. Die Leitung lag zunächst in den Händen des sich in der Hauptstadt des Moldawischen Fürstentums (Jassy/Iași) bei der Armee befindenden Erzbischof Amvrosij (Serebrnnikov, 1745-1795) von Ekaterinoslaw (jetzt

¹ Stefan Javorskij wurde 1721 Präsident des neugeschaffenen Heiligsten Dirigierenden Synods. Vgl. Стефан Яворский, online: http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=121430 (18.02.2010).

² Vgl. dazu den Beitrag von W. CYPIN (TSYPIN), Autonome und selbstverwaltete Kirchen im Moskauer Patriarchat.

Dnepropetrovsk/Dnepropetrivsk). Amvrosij führte den Titel eines „*locum tenens* des moldo-walachischen Exarchats“. Vor dem Abzug der russischen Truppen wurde 1791 auf Anweisung von Katharina II. der (aus Siebenbürgen stammende) Bischof Gavriil (Grigorie Bănulescu-Bodoni, 1746-1821)³ zum Metropoliten erhoben und zum Exarchen Moldawiens, der Walachei und Bessarabiens ernannt. Nach der neuerlichen Besetzung der Donaufürstentümer durch die russische Armee wurde Gavriil, der zwischenzeitlich einige Jahre (1799-1803) mit der Kiever Metropole betraut gewesen war⁴, wieder Exarch und Mitglied des Heiligsten Synods. In Hinblick auf die mögliche Annexion der Donaufürstentümer bestand seine Aufgabe vor allem in einer Annäherung des kirchlichen Lebens an das russische. So wurde in den geistlichen Schulen Russisch-Unterricht eingeführt und die Klöster wurden dem Exarchen unterstellt.

2. Das moldawische Exarchat

Nach 1812 verließen die russischen Truppen die Donau-Fürstentümer, wobei Russland gemäß dem Friedensvertrag Bessarabien, d. h., den östlichen Teil Moldawiens, annektierte. Metropolit Gavriil (Bănulescu-Bodoni) zog im September 1812 mit seiner gesamten Verwaltung aus der Hauptstadt der Moldau Jassy/Iași nach Kišinev/Chișinău um und organisierte eine neue Eparchie mit einem geistlichen Dikasterium (anstelle eines Konsistoriums im eigentlichen Reichsgebiet). 1813 wurde offiziell die Eparchie von Kišinev/Chișinău und Chotin/Hotin mit dem Status einer Metropole und eines Exarchats, das nach eigenen Bräuchen verwaltet werden durfte, gegründet. Exarch und Metropolit war bis zu seinem Tode Metropolit Gavriil. Er gründete u. a. ein Geistliches Seminar, eine Adelspension, eine Druckerei und eine Zweigstelle der Bibelgesellschaft. 1821 wurde die Eparchie von Kišinev/Chișinău in eine Archiepiskopie umgewandelt.

³ Vgl. näherhin A. Г. СТАДНИЦКИЙ, Гавриил (Банулеску-Бодони), Экзарх молдовлахийский и Митрополит Кишиневский [G. STADNICKIJ, Gavriil (Bănulescu-Bodoni), Moldo-Walachischer Exarch und Kischinewer Metropolit], Кишинев [Kischinew] 1894; auch: Dicționarul teologilor români, Lemma: Gavril Bănulescu-Bodoni. Mitropolit, online: <http://biserica.org/WhosWho/DTR/B/GavriilBanulescu.html> (18.02.2010).

⁴ Zunächst war es nach dem Abzug der russischen Truppen zu einem bemerkenswerten Konflikt gekommen. Der Konstantinopler Patriarch Neophytos VII. sah in der Art der Ernennung von Gavriil (Bănulescu-Bodoni) zum Exarchen eine Infragestellung der Konstantinopler Jurisdiktion und verlangte vom neuen phanariotischen Hospodar Alexander Mourousis, die Abreise Gavriils durchzusetzen. Gavriil jedoch weigerte sich, ohne russisches kaiserliches Dekret abzureisen. Der Patriarch rief die lokalen Bischöfe zusammen, damit sie den Sitz für vakant erklären und einen neuen Metropoliten wählen. Neophytos VII. erreichte die Ausstellung eines Haftbefehls des Sultans für Gavriil, der 1792 nach Konstantinopel gebracht wurde. Dort bot der Patriarch Gavriil, der u. a. fließend Griechisch sprach, einen Bischofssitz an, dieser weigerte sich aber, seine russische Staatsangehörigkeit aufzugeben und wurde nach einer Intervention des russischen Gesandten Viktor Pavlovič Kočubej freigelassen. Vgl. St. K. BATALDEN, Metropolitan Gavriil (Banulesko-Bodoni) and Greek-Russian Conflict over Dedicated Monastic Estates, 1787-1812, in: Church History 52 (1983) 468-478, hier bes. 471.

3. Das georgische Exarchat des Heiligsten Dirigierenden Synods der Orthodoxen Russländischen Kirche

Im Vertrag von Georgievsk unterstellte sich das ostgeorgische Königreich Kartli-Kacheti (Kartlien-Kachetien) 1783 der Oberhoheit und dem Schutz Russlands. Der Vertrag sah vor, dass der ostgeorgische Katholikos von Mzcheta achtens ständiges Mitglied des Heiligsten Dirigierenden Synods würde. Im Zuge der weiteren politischen Entwicklung⁵ wurde der letzte Katholikos, Antoni II. (1762-1827) aus dem Königsgeschlecht Bagrationi allerdings bereits 1811 in den Ruhestand versetzt und das Amt des Katholikos abgeschafft. Antoni II. kehrte nicht mehr nach Georgien zurück, sondern lebte bis zu seinem Tode in Nižnij Novgorod (ausgestattet mit einer hohen Pension, der Dienerschaft eines „erstklassigen Metropoliten“ und anderen Privilegien).⁶ Der letzte westgeorgische Katholikos von Imereti-Abchasien war bereits 1783 nach Kiew abgereist, wo er 1795 starb. In der Folge blieb sein Stuhl bis 1814 vakant.

Am 30. Juni 1811 bestätigte Zar Alexander I. die Gründung des georgischen Exarchats und damit die Aufhebung der Georgischen Autokephalie. Erster Exarch und Erzbischof (später Metropolit) von Mzcheta und Kartli und seit 1814 (nach der Aufhebung des westgeorgischen Katholikats von Imereti-Abchasien) auch von Imereti wurde Varlaam (Fürst Eristavi). Die späteren Exarchen waren seit 1817 alle ethnische Russen (die anderen Bischöfe mit Ausnahme des Suchumer Bischofs in der Regel aber weiterhin ethnische Georgier). Für Verwaltungsangelegenheiten wurde ein Dikasterium gegründet, das 1814 in das georgisch-imeretische Kontor des Heiligsten Dirigierenden Synods umgewandelt wurde.

Die Umgestaltung nach gesamtrossischem Muster betraf zunächst vor allem die Zusammenlegung der ostgeorgischen Eparchien, die etappenweise Säkularisierung des kirchlichen Eigentums, Reformen die kirchliche Wirtschaft betreffend⁷ und eine Angleichung des Klerus an den Klerus im übrigen Russland.⁸ Außerdem begann man seit 1817 im Gottesdienst, vor allem in der hauptstädtischen Kathedrale Sioni und in anderen Kirchen von Tiflis, in wachsendem Maße die kirchenslawische Sprache einzuführen, was zusammen mit der nachfolgenden rücksichtslosen Renovierung alter Kirchen nach

⁵ 1801 wurde das Königreich Kartli-Kacheti als Gouvernement in das Russische Reich eingegliedert. Das westgeorgische Königreich Imereti und das Fürstentum Mengrelien wurden 1804-1804 russisches Protektorat und 1810 annektiert. 1810 wurde auch das westgeorgische Fürstentum Gurien russisches Protektoratsgebiet (seit 1829 unter direkter russischer Verwaltung) und das Fürstentum Abchasien autonomes Fürstentum innerhalb des Russischen Reiches (1864 Aufhebung des Fürstentums).

⁶ Vgl. 3. АБАШИ/ЗЕ [Z. ABAŠIDZE], Антоний II. [Antoni II.], online: <http://www.prea-venc.ru/text/116048.html> (17.5.2010).

⁷ Kirchliche Steuern sollten von nun an in Geld eingehoben werden, was z. T. Unruhen unter den Bauern auslöste.

⁸ Der niedere Klerus wurde schon 1808 durch kaiserlichen Ukas von Alexander I. aus der Leibeigenschaft befreit, außerdem wurden neue Bildungsanstalten für den Klerus, deren Bedeutung weit über die Klerusbildung hinaus reichte, gegründet.

gesamtrussischem Muster zu Verletzungen des nationalen Gefühls führte. Seit 1819 wurden die kirchlichen Verhältnisse auch in den westgeorgischen Ländern umgestaltet, was dort zu Unruhen führte.

Nach der Umwandlung der ursprünglich 13 Eparchien in Ostgeorgien⁹ in zunächst zwei Eparchien wurden diese zwischen 1818 bis 1856 schließlich zu einer einzigen Eparchie (von Kartli und Kacheti) vereint. Daneben blieb je eine Eparchie für die westgeorgischen Länder Imeretien, Mengrelien und Gurien bestehen. 1851 wurde aus der imeretischen Eparchie aus missionarischen Gründen¹⁰ für einige Zeit eine abchasische Eparchie ausgegliedert (seit 1869 Vikariat der imeretischen Eparchie, seit 1885 wieder eigenständige Suchumer Eparchie). 1875 entstand weiters das Vikariat von Vladikavkaz der Eparchie von Kartli, das 1885 in eine eigene Eparchie umgewandelt wurde und 1894 ganz aus dem Exarchat ausschied.¹¹ Anfang des 20. Jahrhunderts bestand das georgische Exarchat schließlich wie folgt aus insgesamt 4 Eparchien und zwei Vikariaten – Kartli-Kacheti¹² mit dem Vikariat Gori und dem Vikariat Alaverdi, Imereti, Gurien-Mengrelien und Suchum – mit insgesamt knapp 1.280.000 Personen mit orthodoxem Bekenntnis.¹³ Außerdem gab es vor dem 1. Weltkrieg Vikarbischofe

⁹ Vor dem Anschluss an das Russische Reich bestand die Georgische Kirche aus 13 Eparchien mit 7 Bischöfen, 799 Kirchengebäuden, 746 Priestern, 146 Diakonen und 75 Mönchen. Vgl. K. E. SKURAT, *История Православных Церквей*, Глава I. Грузинская Православная Церковь [K. E. SKURAT, *Geschichte der Orthodoxen Kirchen*, Kapitel I. Georgische Orthodoxe Kirche], Москва [Moskau] 2007; online: <http://www.sedmitza.ru/text/441201.html> (17.5.2010).

¹⁰ Im Rahmen des Exarchats fand die missionarische Arbeit unter den nordkaukasischen Völkern, vor allem unter Osseten, statt. Bereits 1815 war die Tätigkeit der Ossetischen Geistlichen Kommission wieder aufgenommen worden, die seit 1817 dem Exarchen unterstand und vom Synodalen Kontor verwaltet wurde. 1860 wurde durch Kaiserlichen Ukas die Gesellschaft für die Wiederherstellung des Orthodoxen Christentums im Kaukasus mit Sitz in Tiflis gegründet. Die Gesellschaft war u. a. für die Re-Christianisierung der zum Islam übergetretenen Georgier zuständig.

¹¹ Die Jurisdiktion der Eparchie von Vladikavkaz erstreckte sich auf das Terek-Gebiet (gegenwärtig die Republiken Tschetschenien, Inguschetien, Kabardino-Balkarien, Nordossetien, sowie Teile der Republik Dagestan und der Region Stavropol').

¹² Die Jurisdiktion der Exarchatseparchie Kartli-Kacheti umfasste die Gouvernements Tiflis, Baku, Elizavetpol' (in sowjetischer Zeit Kirovabad, jetzt Ganja im Aserbaidschan) und Erivan, sowie die Gebiete Kars (jetzt Türkei), Dagestan und Transkaspien (entspricht ungefähr dem gegenwärtigen Turkmenistan). 1834 war die Eparchie Kartli-Kacheti auf Anweisung von Zar Alexander I. um die 1801 gegründete griechische Eparchie von Achtala (mit chaldonisch-armenischem Hintergrund, jetzt in Armenien) und 1829 um die sich bis dahin in Antiochenischer Jurisdiktion befindende Eparchie von Aksis erweitert worden.

¹³ Stefan Zankov spricht in einer Beschreibung einzelner orthodoxer Kirchen präzise von 1.278.397 Gläubigen, denen 1.716 Priester und 231 Diakone zur Verfügung standen, 526 Mönchen, 100 Nonnen, 179 kirchlichen Bibliotheken, 590 Kirchengemeindeschulen (mit 23.070 Schülern) und 13 Klosterschulen (mit 546 Schülern) sowie einer „großen Menge von Novizen, Novizinnen, Gemeindebetreuern und Klosterkrankenhäusern“. Vgl. С. Цанков, *Положение и устройство новейших Православных Церквей*. (Ежегодник Софийского Богословского Университета). Т. V. Перевод с болгарского. Машинопись. [S. ZANKOV, *Die Stellung und der Aufbau der neuesten Orthodoxen Kirchen*. (Jahrbuch der Sofioter theologischen Fakultät). Bd. V.], zit. nach SKURAT [SKURAT], *История* (= Anm. 9). Innerhalb des Exarchats funktionierten Anfang des 20. Jahrhunderts auch zwei Geistliche Seminare – in Tiflis (seit 1817) und in Kutais (seit 1894) –, 6 geistliche Lehranstalten der unteren Stufe und zwei eparchiale Lehranstalten für Mädchen. Von den 1913/15 auf 790 angewachsenen Pfarrgemeindeschulen waren 108 russische Schule und 92 Schulen für Griechen, Osseten, orthodoxe Armenier u. a. Minderheiten. In den städtischen Pfarrgemeindeschulen wurde

des Exarchen in Erivan und Baku, wobei Baku 1908 den Status einer eigenen Eparchie erhielt.

Innerhalb der Russischen Kirche funktionierte das Exarchat wie eine Eparchie – das georgisch-Imeretische Synodal-Kontor entsprach einem Konsistorium, das Exarchat gab wie eine Eparchie eine Publikation heraus. Die Bischöfe durften ohne Erlaubnis des Exarchen keine Geistlichen weihen und schickten nicht, wie ihre Amtsbrüder im eigentlichen Russland, Berichte an den Synod, sondern an den Exarchen, der aus den einzelnen Berichten einen Sammelbericht zusammenstellte.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden in Georgien Forderungen nach Wiederherstellung der Autokephalie hörbar, die nach 1905 immer lauter wurden und in den Jahren 1906 und 1907 auch im Rahmen der Vorkonziliaren Konferenz („*Predsobornoe Prisutstvie*“) zur Sprache kamen. Die Befürworter der Autokephalie unterstützten die gesamtrussische Reformbewegung für die Einberufung eines Konzils. Als 1908 der Exarch, Erzbischof Nikon (Sofijskij) ermordet wurde, machten sich Spannungen zwischen georgischen und russischen Klerikern deutlich bemerkbar. Schließlich verkündete am 12. März 1917 ein Konzil des georgischen Klerus in der Kathedrale in Mzcheta die (Wieder-)Herstellung der Autokephalie der Georgischen Kirche.

Der am nächsten Tag darüber informierte Exarch Platon (Roždestvenskij, später Metropolit von ganz Amerika und Kanada) weigerte sich, seine Absetzung durch untergeordnete Kleriker und Laien zu akzeptieren. Die provisorische russische Regierung erkannte am 27. März die Autokephalie der Georgischen Kirche als einer nationalen, aber nicht territorialen Kirche an. Der russische Klerus versammelte sich am 19. März und bemühte sich um die Errichtung eines Kaukasischen Exarchats für die nicht georgischen Orthodoxen, womit die Befürworter der Autokephalie nicht einverstanden waren. Im Juni 1917 bestätigte die Provisorische Regierung die georgische Autokephalie als nationale Autokephalie. Nachfolger des georgischen Exarchats wurde das kaukasische Exarchat.

II. Das kaukasische Exarchat

Im Juli 1917 beschloss der Synod und die Provisorische Regierung gemeinsam die Errichtung eines kaukasischen Exarchats für die sich ihm freiwillig anschließenden Russen und andere Nicht-Georgier. Exarch Platon (Roždestvenskij) erhielt im August 1917 den Titel „Metropolit von Tiflis und Baku, Exarch des Kaukasus“, wurde aber noch im August aus Tiflis vertrieben. Im September 1917 bestätigte ein georgisches Landeskonzil die Autokephalie und wählte einen Katholikos-Patriarchen. Die russische Kirche erkannte die einseitige

generell ab der 1. Klasse auf Russisch unterrichtet, in Dörfern ab der 3. Klasse. Vgl. Грузинский экзархат Русской Православной Церкви [Das Georgische Exarchat der Russischen Orthodoxen Kirche], in: Orthodoxe Enzyklopädie 33, online: http://www.pravenc.ru/text/168201.html#part_4 (17.5.2010).

Proklamation der georgischen Autokephalie nicht an, Patriarch Tichon verlangte im Dezember 1917 eine Behandlung der Autokephaliefrage vor dem russischen Landeskonzil, was die neue georgische Kirchenführung ihrerseits verweigerte. In der Folge blieb die Gebetsgemeinschaft zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Georgischen Kirche bis 1943 unterbrochen. Der im März 1918 zum kaukasischen Exarchen ernannte Erzbischof Kirill (Smirnov, von Tambow) wurde vom georgischen Klerus nicht nach Tiflis gelassen.

Nachdem Georgien im Mai 1918 seine Unabhängigkeit erklärt hatte, wurden russische Gemeinden aufgelöst, deren Kirchen beschlagnahmt, die russischen Kleriker entlassen, Gottesdienste in kirchenslawischer Sprache untersagt usw. Im Februar 1920 erklärte die georgische Regierung die Koexistenz zweier orthodoxer Kirchen auf ein und demselben Territorium für unkanonisch und verfügte auch die Auflösung aller russischen Einrichtungen in Georgien einschließlich des kaukasischen Synodalen Kontors und des kaukasischen Exarchats. Die orthodoxen russischen, ossetischen, griechischen u. a. Pfarren wurden im März 1920 der Georgischen Kirche unterstellt. Seitens des Moskauer Patriarchats wurde Metropolit Kirill 1920 nach Kazan' versetzt. Das Kaukasische Exarchat war damit aufgelöst.

III. Exarchate des Moskauer Patriarchats¹⁴ in der sowjetischen Periode

Das Russische Landeskonzil hatte sich 1917-1918 nicht nur hinsichtlich der Georgischen Kirche mit Fragen der Selbstverwaltung für regionale und ethnische kirchliche Verbände zu befassen. Die dritte Sitzung des Konzils fasste den Beschluss, die gesamte Orthodoxe Russländische Kirche in selbstverwaltete Metropolitanbezirke aufzuteilen¹⁵, was vor dem Hintergrund des vorausgehenden,

¹⁴ Ausgeklammert bleiben muss in der Folge die Frage der Verselbständigung kirchlicher Strukturen im Ausland nach der kommunistischen Machtübernahme und die damit verbundene Entstehung von Exarchaten in der russischen Emigration. Dem Moskauer Patriarchat verblieben in der Zwischenkriegszeit zunächst nur wenige Gemeinden, die wichtigeren Zweige der Orthodoxie russischer Prägung im Ausland waren damals die Jurisdiktion des Bischofssynods im Ausland – die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland –, die Gemeinden des russischen westeuropäischen Exarchats in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats und die nordamerikanische Eparchie, aus der die autokephale Orthodoxe Kirche in Amerika hervorging, die sich vor allem um eine Inkulturation des orthodoxen Christentums bemüht(e). Vgl. grundlegend G. SEIDE, Geschichte der Russischen orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983; weiters A. B. ПОПОВ, Русская Православная Церковь за границей: образование и раскол (1920 – 1934 гг.) [A. POPOV, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland: Bildung und Spaltung (1920-1934)], in: Новый исторический вестник № 1/12 (2005); auch online: http://nivistnik.ru/2005_1/12.shtml (17.5.2010); В. ЦЫПИН, Русская православная церковь. 1925-1938 [V. CYPIN, Die Russische Orthodoxe Kirche. 1925-1938], Москва [Moskau] 1999; Г. МИТРОФАНОВ, Православная церковь в России и эмиграции в 1920-е годы [G. MITROFANOV, Die Orthodoxe Kirche in Russland und in der Emigration in den 1920er Jahren], Санкт-Петербург [Sankt Petersburg] 1995.

¹⁵ Vgl. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о церковных округах. 7 (20) сентября 1918 года [Bestimmung des Heiligen Konzils der Orthodoxen Russländischen Kirche über Kirchenbezirke vom 7 (20) September 1918], in: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Выпуск 4 [Sammlung der Bestimmungen

zwei Jahrhunderte andauernden, kirchlichen Zentralismus eine radikale Änderung bedeutete. Der erste selbstverwaltete Eparchialverband entstand in der Ukraine, wo sich Anfangs des 20. Jahrhunderts drei kirchliche Strömungen artikulierten: eine auf volle Autokephalie und Reformen ausgerichtete, eine gegenläufige, auf Beibehaltung des regulären Status der ukrainischen Eparchien innerhalb der Russischen Kirche ausgerichtete und schließlich eine auf Autonomie innerhalb der russischen Kirche ausgerichtete. Die kirchliche Entwicklung wurde, wie ich gleich im Detail zeigen werde, zudem massiv von den damaligen politischen Wirren mit wechselnden Regierungen und Besatzungen beeinflusst.

Auch sonst war die Bildung von Exarchaten in der sowjetischen Periode und deren Entwicklung größtenteils Folge politischer Veränderungen und Emigration. Das Exarchat von Nord- und Südamerika und das westeuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchats, auf die ich etwas näher eingehen möchte, wurden parallel zu ursprünglich russischen kirchlichen Strukturen gebildet, deren Leitungen die Loyalitätserklärung¹⁶ des stellvertretenden *locum tenens* des Moskauer Patriarchenstuhls, Metropolit Sergij (Stragorodskij) gegenüber der Sowjetmacht ablehnten und darauf von diesem suspendiert und für schismatisch erklärt worden waren. Das nach dem zweiten Weltkrieg entstandene erste Mitteleuropäische Exarchat bildete das administrative Dach für die vom Moskauer Patriarchat übernommenen auslandskirchlichen Pfarrgemeinden in Deutschland und Österreich, das ostasiatische Exarchat entstand infolge der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen Patriarchatskirche und Fernöstlichem Metropolitenbezirk der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland sowie den Leitern der Russischen Geistlichen Missionen in Peking und in Seoul.

Zuvor diente das die im August 1940 an die Sowjetunion angeschlossenen baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen umfassende Baltische Exarchat (1941-1944) der kirchlichen Integration der orthodoxen Kirchen von Estland und Lettland, die – im Unterschied zu der im Moskauer Patriarchat verbliebenen Eparchie von Wilna – zu diesem Zeitpunkt autonome Metropolen im Rahmen des Konstantinopler Patriarchats darstellten.¹⁷ Das Exarchat entwickelte unter deutscher Besatzung nach dem Juli 1941 ein Eigenleben (ähnlich wie die Autonome Ukrainische Orthodoxe Kirche) und bemühte sich neben der Bewahrung des russischen orthodoxen Lebens im Baltikum um Mission in besetzten russischen Gebieten und auch um die Seelsorge an sowjetischen Kriegsgefangenen. Obwohl die Führung des Exarchats mit den deutschen Behörden taktierte und sich antisowjetisch positionierte, wurde der

und Beschlüsse des Heiligen Konzils der Orthodoxen Russländischen Kirche. Lieferung 4], Москва [Moskau] 1918 (Reprint 1994), 14.

¹⁶ Vgl. Декларация митрополита Сергия (Страгородского) 1927 г. о признании им советской власти [Deklaration des Metropoliten Sergij (Stragorodskij) von 1927 über seine Anerkennung der Sowjetmacht], in: Русская православная церковь и коммунистическая государство 1917-1941 [Die Russische Orthodoxe Kirche und der kommunistische Staat 1917-1941], Москва [Moskau] 1996, 224-228; auch online: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/Dekl_Ser.php (08.02.2010).

¹⁷ Eine genauere Darstellung erscheint demnächst im Österreichischen Archiv für Recht und Religion.

stellvertretende *locum tenens* des Moskauer Patriarchen und seit 1943 Patriarch Sergij (Stragorodskij) kommemoriert.

Das tschechoslowakische Exarchat des Moskauer Patriarchats (1946-1951) schließlich war eine Übergangsregelung zur Konsolidierung der Orthodoxen in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg und wurde vom Moskauer Patriarchat bereits 1951 in die vom tschechoslowakischen Staat erwünschte Autokephalie entlassen, die 1998 vom Konstantinopler Patriarchat bestätigt (bzw. aus dessen Sicht verliehen) wurde.¹⁸

Am Ende der sowjetischen Periode beschloss das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche vom 30.-31. Januar 1990 die Auflösung der ausländischen Exarchate und die Neudefinition des Begriffes „Exarchat“ als einer Vereinigung von Eparchien auf national-territorialer Grundlage.¹⁹ Die Bestimmung wurde in das damals geltende „Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche“²⁰ von 1988 aufgenommen. Sie betraf neben dem Ukrainischen Exarchat auch das neugebildete Weißrussische Exarchat, die bereits 1989 das Recht erhalten hatten, den Namen „Ukrainische Orthodoxe Kirche“ bzw. „Weißrussische Orthodoxe Kirche“²¹ zu führen.

1. Das ukrainische Exarchat

Am 20. Januar 1918 nahm ein vom Patriarch Tychon gesegnetes Allukrainisches Konzil seine mehrmals unterbrochene Tätigkeit auf. Am 9. Juli 1918 erklärte dieses Konzil die Autonomie der Ukrainischen Kirche und bildete einen Hl. Synod bzw. Bischofssynod. Die Ukrainische Kirche erkannte die Beschlüsse des Allrussischen Orthodoxen Konzils, Dekrete des Patriarchen und der obersten Organe der Russischen Kirche als für sich bindend an.²² Die am 22. Juli vom Konzil angenommene Satzung [„*položenie*“] hinsichtlich der zeitweiligen obersten Verwaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine „auf der Grundlage von Autonomie [...] in Kanonischer Verbindung mit dem Allrussischen Patriarchen“²³ machte ein mindestens einmal jährlich einzuberufendes

¹⁸ Vgl. näherhin A. KLUTSCHEWSKY, Die Orthodoxe Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 56 (2009, erscheint demnächst).

¹⁹ Положение об Экзархатах Московского Патриархата [Bestimmung über die Exarchate des Moskauer Patriarchats], in: Журнал Московской Патриархии (1990, Nr. 5) 9-12.

²⁰ Устав об управлении Русской Православной Церкви [Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche], Москва [Moskau] 1989.

²¹ Seither hat sich die Weißrussische Orthodoxe Kirche faktisch zu einer dynamischen orthodoxe Lokalkirche mit eigenen Traditionen und Symbolen und entsprechender staatlicher Wertschätzung entwickelt. Zum Verfassungsrecht vgl. den Beitrag von CYPIN, Autonome und selbstverwaltete Kirchen (= Anm. 2).

²² Das Allukrainische Konzil erklärte „alle Beschlüsse des Allrussischen Kirchenkonzils und des Heiligsten Patriarchen“ für „unbedingt verbindlich für alle Eparchien der Ukraine“. Vgl. Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ, Русская Православная Церковь в XX веке. Москва [D. POSPELOVSKIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jh.], Moskva [Moskau] 1995, 48; В. ЦЫПИН, Церковное право [V. CYPIN, Kirchenrecht], Москва [Moskau] 1996, 81.

²³ Danach sollte dem in allen Gottesdiensten zu kommemorierenden Patriarchen u. a. das Recht zustehen, den Kiewer Metropoliten zu bestätigen und zu segnen sowie Beschwerden gegen diesen

Bischofskonzil für die Fragen der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, der Kirchenverwaltung, des Gerichts und der Disziplin und einen aus drei Bischöfen, vier Klerikern, darunter einem Psalmensänger, und drei Laien bestehenden „Oberster Kirchenrat“ beim Kiewer Metropoliten²⁴ für Verwaltungs- und Wirtschaftsagenden, das Schulwesen, staatskirchenrechtliche Fragen und Aufsicht (Revision) zuständig. Beide Organe sollten gegenüber dem Allukrainischen Konzil der Kleriker und Laien rechenschaftspflichtig sein.

Die ukrainische Satzung über die Verwaltung der Orthodoxen Kirche und ihre Autonomie wurde vom Moskauer Landeskonzil an seinem letzten Sitzungstag am 20. September 1918 bestätigt. Außerdem wurde eine die Satzung in einigen Punkten präzisierende „Bestimmung des Heiligen Konzils der Orthodoxen Russländischen Kirche [...] über die Oberste Verwaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine“ angenommen:

„Die Autonomie der Ukrainischen Kirche erstreckt sich auf die lokalen Kirchenangelegenheiten“, jedoch „nicht auf Angelegenheiten von gesamtkirchlicher Bedeutung. [...] Die Bischöfe und die Vertreter des Klerus und die Laien der Ukrainischen Eparchien beteiligen sich an den Allrussischen Kirchenkonzilen. [...] Der Metropolit von Kiew ex officio und der Reihen nach einer der ukrainischen Eparchialbischöfe [...] nehmen am Hl. Synod teil. [...] Der Heiligste Patriarch kann seine Vertreter zum Ukrainischen Konzil schicken.“²⁵

Faktisch konnte die Autonomie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche jedoch unter den Bedingungen der kommunistischen Herrschaft, die mit Kirchenverfolgungen und einem Ausspielen der Konfessionen und Jurisdiktionen²⁶ gegeneinander verbunden war, nicht entwickelt werden. Bereits 1921 wurde durch Patriarchales Dekret die Autonome Kirche in der Ukraine in ein Exarchat umgewandelt. Erstbischof des Exarchats war der Bischof von Kiew, der in der

anzunehmen. Weiters wurde der Patriarch als oberste Berufungsinstanz in Verfahren gegen ukrainische Eparchialbischöfe bestimmt. Und er sollte auch künftig die Einberufung von Kirchenkonzilen in der Ukraine segnen und die Satzung über die Verwaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine bestätigen. Vgl. näherhin ПОСПЕЛОВСКИЙ [POSPELOVSKY], ebenda, 48 f.

²⁴ Die Kleriker und Laien sollten vom Allukrainischen Kirchenkonzil in den Kirchenrat für die Dauer von drei Jahren gewählt werden.

²⁵ Zitiert nach ПОСПЕЛОВСКИЙ [POSPELOVSKY], *Русская Православная Церковь* (= Anm. 22), 48.

²⁶ Parallel zur Autonomen Orthodoxen Kirche in der Ukraine war auch eine aus gesamtorthodoxer Sicht schismatische, nur seitens der russischen Erneuerungskirche, die ihrerseits verheiratete Bischöfe und Russisch als liturgische Sprache akzeptierte, Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche entstanden. Diese erfuhr – ähnlich wie die russische Erneuerungskirche – zeitweilig Unterstützung seitens der sowjetischen Staatsmacht, die bestrebt war, eine Spaltung der Orthodoxen zu fördern. 1930 erklärte die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche in der UdSSR ihre Selbstauflösung. Ihr Oberhaupt, V. Lypkiv'kyj wurde zur Zeit des sog. Großen Terrors 1937 erschossen. Vgl. näherhin F. HEYER, *Kirchengeschichte in der Ukraine im 20. Jahrhundert*. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat, Göttingen 2003.

Regel²⁷ den Titel „Erzbischof (oder Metropolit) von Kiew und Galič/Halyč, Patriarchaler Exarch der Ukraine“ trug und ständiges Mitglied des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche war.

Nachdem im September 1939 die Sowjetunion östliche Gebiete Polens mit vorwiegend ukrainischer und weißrussischer Bevölkerung annektiert hatte, wurde im Herbst 1940 Erzbischof Nikolaj (Jaruševič, von Peterhof) zum Erzbischof (seit März 1941 Metropolit) von Wolhynien und Luck, Exarch der westlichen Gebiete der Ukraine und Weißrusslands ernannt und mit der Eingliederung der ehemals zur Polnischen Orthodoxen Kirche gehörenden Eparchien beauftragt. Im Juni 1941 folgte die Ernennung Nikolajs (Jaruševič) zum Metropoliten von Kiew und Galič, Exarch der Ukraine. Er verließ Kiew vor dem Einmarsch der deutschen Truppen.

In der Zeit der deutschen Besatzung der Ukraine bildete sich (neben z. T. an die „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche“²⁸ anknüpfenden Gruppen) neuerlich eine Autonome Kirche, die sich in Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat sah, aber von diesem nicht explizit anerkannt wurde. Nach der Vertreibung der deutschen Wehrmacht wurde das vom sowjetischen Staat kontrollierte orthodoxe kirchliche Leben in der Ukraine wieder in der Form eines Exarchats organisiert.

Wie bereits festgehalten, nahm das Bischofskonzil der Russischen Kirche im Januar 1990 eine Bestimmung über Exarchate an, in der diese als Vereinigungen von Eparchien auf national-territorialer Grundlage mit größeren Selbstverwaltungsrechten definiert wurden. Ende Oktober 1990 beschloss ein Bischofskonzil des Moskauer Patriarchats im Kontext der wachsenden Forderungen nach Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, Abspaltungen und der Auseinandersetzungen mit der wiederhergestellten Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche im Westteil der Ukraine, „der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Unabhängigkeit und Selbstständigkeit in ihrer Verwaltung zu gewähren.“ In diesem Zusammenhang wurde die Bezeichnung „Ukrainisches Exarchat“ abgeschafft; die Ukrainische Orthodoxe Kirche erhielt *de facto* die Rechte einer autonomen Kirche.²⁹

²⁷ Vor dem Zweiten Weltkrieg waren nicht alle Kiewer Bischöfe Metropoliten. Zeitweilig blieb der Kiewer Stuhl auch unbesetzt. Vgl. Украинский Экзархат Русской Православной Церкви (недейств.) [Das Ukrainische Exarchat der Russischen Orthodoxen Kirche (inaktiv)], online: <http://drevo.pravbeseda.ru/index.php?id=12753> (17.5.2010). 1966 versetzte Patriarch Aleksij I. den damaligen Erzbischof Filaret (Denisenko) unter dem Druck der sowjetischen Religionsbehörde (Rat für Religionsangelegenheiten) auf den Kiewer Bischofsstuhl, aber der Exarch Filaret wurde erst nach zwei Jahren – einmalig in der sowjetischen Nachkriegszeit – zum Metropoliten erhoben. С. САФОНОВ, Русская Православная Церковь в конце XX в.: территориальный аспект. Московский центр Карнеги, 2001. [S. SAFONOV, Die Russische Orthodoxe Kirche am Ende des 20. Jh.: der territoriale Aspekt. The Moscow Carnegie Center, 2001], online: <http://www.krotov.info/history/20/1990/safonov3.htm> (20.11.2009).

²⁸ Vgl. oben, Anm. 26.

²⁹ Документы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, Свято-Данилов монастырь, 25-27 октября 1990 года. Определение об Украинской Православной Церкви [Dokumente des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche. Moskau, Hl.-Daniels-Kloster,

2. Das Exarchat von Nord- und Südamerika

Auch die auf dem amerikanischen Kontinent gegründeten Exarchate des Moskauer Patriarchats erwiesen sich als zeitweilige Strukturen. Die Aleutische und Nordamerikanische Eparchie der Russischen Kirche, zu deren panorthodox unbestrittenen Jurisdiktionsgebiet bis zur Russischen Revolution von 1917 Nordamerika gehörte, trug seit 1907 den Namen „Russische Orthodoxe Griechisch-Katholische Kirche in Nordamerika unter der Jurisdiktion der von der Russländischen Kirche [eingesetzten] geistlichen Obrigkeit“. Seit 1917 lösten sich von der russischen Kirche ethnische Pfarrgemeinden, die Teil ihrer in Kleinasien, im Nahen Osten und am Balkan liegenden Heimatkirchen wurden. Hinzu kamen Ansprüche des aus Moskau angereisten verheirateten Bischofs der „Lebenden Kirche“ Ioann Kedrovskij, der die Kontrolle über die Kathedrale in New York und die dazugehörige Residenz übernehmen konnte. 1924 erklärte ein Konzil in Detroit unter Vorsitz von Metropolit Platon (Roždestvenskij) die einseitige Autonomie der Russischen Orthodoxen Griechisch-Katholischen Kirche in Amerika (auch bekannt als „Nordamerikanischer Metropolitanbezirk“). Der „Nordamerikanische Metropolitanbezirk“ weigerte sich sowohl, Anweisungen der zentralen kirchlichen Stellen in Moskau als auch des Auslandssynods der Russischen Kirche in Sirmisch-Karlowitz (Sremski Karlovci) zu folgen. 1933 kam es zum formalen Bruch mit dem Synod des stellvertretenden *locum tenens* des Moskauer Patriarchats, Metropolit Sergij (Stragorodskij). Sergij und sein Synod suspendierten Metropolit Platon, was dieser und seine Anhänger freilich nicht anerkannten, und ernannte am 22. November 1933 Erzbischof Veniamin (Fedčenkov) zum regierenden Bischof mit dem Titel „aleutischer und nordamerikanischer Erzbischof und patriarchaler Exarch in Amerika“. Damit wurde als Parallelstruktur zum Nordamerikanischen Metropolitanbezirk ein Exarchat des Moskauer Patriarchats in Nord- und Südamerika gegründet, das bis zur Gewährung der Autokephalie für die „Russische Orthodoxe Griechisch-Katholische Kirche“ unter dem Namen „Orthodoxe Kirche in Amerika“ am 10. April 1970 bestand.

Für jene nordamerikanischen Gemeinden und Kleriker des amerikanischen Exarchats, die in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen verbleiben wollten, wurde auf Grund des Tomos über die Autokephalie der Orthodoxen Kirche in Amerika³⁰ folgende Regelung getroffen:

„Parishes and clergy in the U.S.A. which remain in the canonical jurisdiction of the Moscow Patriarchate shall be governed by the Most Holy Patriarch of Moscow and All Russia through one of his vicar bishops; not having a title of the local American Church, especially appointed for this, and until such

25.- 27. Oktober 1990. Bestimmung über die Ukrainische Orthodoxe Kirche], in: Журнал Московской Патриархии (1991, Nr. 2), 2; online: <http://www.patriarchia.ru/db/text/525408.html> (17.10.2010).

³⁰ Der Tomos galt für die USA und Kanada, nicht aber für die russischen Gemeinden in Mexiko.

time as these parishes express their official desire to join the Autocephalous Church in America in the manner described below.“

Eine ähnliche Regelung wurde auch für Kanada getroffen:

„Parishes and clergy which at this time constitute the Edmonton, Canada Diocese of the Moscow Patriarchate and remain in the canonical jurisdiction of the Moscow Patriarchate, shall be governed by the Most Holy Patriarch of Moscow and All Russia through one of his vicar bishops not having a title of the local American Church, especially appointed for this, and until such time as these parishes express their official desire to join the Autocephalous Church in America in the manner described below.“

Der Tomos sah auch die Möglichkeit des freiwilligen Übertritts von Klerikern und Gemeinden des Moskauer Patriarchats zur Orthodoxen Kirche in Amerika vor und *vice versa* den Übertritt von Klerikern der Orthodoxen Kirche in Amerika zum Moskauer Patriarchat, wobei die Notwendigkeit schriftlicher Entlassungsurkunden besonders herausgestellt wurde. Das Moskauer Patriarchat sollte in der Folge keine neuen Gemeinden mehr aufnehmen „except parishes from uncanonical ecclesiastical organizations in Canada; and shall not canonically permit clergy and parishes remaining in its care to enter any of the Orthodox jurisdictions but the jurisdiction of the Autocephalous Orthodox Church in America“.³¹

Damit war die langsame Auflösung der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats in Nordamerika zugunsten der Orthodoxen Kirche in Amerika vorgesehen. Die massive Einwanderung aus der ehemaligen UdSSR in den letzten drei Jahrzehnten und die Vereinigung der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland mit der Patriarchatskirche ließen die Entwicklung allerdings anders verlaufen als geplant.

3. Das Exarchat für Mittel- und Südamerika

Am 20. Oktober 1943 wurde auf Beschluss des Hl. Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats als Vikariat der Aleutischen und Nordamerikanischen Eparchie eine Argentinische Eparchie gebildet, deren Bischofsstuhl am 29. Juni 1946 eigenständig wurde. Nach der Gewährung der Autokephalie für die „Russische Orthodoxe Griechisch-Katholische Kirche in Nordamerika“ (nunmehr Orthodoxe Kirche in Amerika) und der damit verbundenen Auflösung des Exarchates von Nord- und Südamerika beschloss der Hl. Synod am 10. April 1970 ein Exarchat für Mittel- und Südamerika auf der Grundlage der Argentinischen Eparchie zu gründen. Als das Bischofskonzil vom 30.-31. Januar 1990 die ausländischen Exarchate auf Grund der Neudefinition des

³¹ Vgl. The Tomos of Autocephaly [of the „Autocephalous Orthodox Church in America“], online: <http://www.oca.org/DOCTomos.asp?SID=12> (17. 5.2010).

Begriffes „Exarchat“ generell auflöste, wurde das Exarchat wieder in eine Argentinische Eparchie mit Zuständigkeit für Südamerika umgewandelt.³²

4. Das Ostasiatische Exarchat

Das Ostasiatische Exarchat verdankte sich dem Umstand, dass die Bischöfe des Fernöstlichen Metropolitanbezirkes der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und die Leiter der Russischen Geistlichen Missionen in Peking und in Seoul Ende Juli 1945 den neugewählten Moskauer Patriarchen Aleksij I. anerkannten. Entsprechende Verhandlungen führten im Oktober 1945 zur Wiederherstellung der Gemeinschaft der fernöstlichen Bischöfe mit dem Moskauer Patriarchat. In der Folge verfügte der Synod des Moskauer Patriarchats im Dezember 1945 die Bildung eines Ostasiatischen Metropolitanbezirkes, der im Juni 1946 in das Ostasiatische Exarchat des Moskauer Patriarchats (1946–1957) umgewandelt wurde.

Nach dem Einmarsch der sowjetischen Armee in die Mandschurei, der mit Deportationen und anderen Repressionen gegen die russische Bevölkerung verbunden war, und der kommunistischen Machtübernahme 1949 kam das russische Leben in China zum Erliegen. Russischstämmige Personen wanderten entweder in westliche Länder aus oder kehrten in die UdSSR zurück.

Andererseits legten die kommunistischen chinesischen Behörden Wert auf die Bildung von nationalkirchlichen Einrichtungen und übten entsprechenden Druck aus. Das Exarchat setzte seinen Schwerpunkt in der Folge auf Mission, Übersetzungsarbeiten und verlegerische Tätigkeiten. Im November 1956 beschloss der Synod des Moskauer Patriarchats, der Chinesischen Kirche Autonomie zu verleihen und im Mai 1957 wurde (als zweiter Chinese nach Simeon [Du])³³ Vasilij (Shuang) in Moskau zum Bischof von Peking geweiht. Bischof Vasilij starb 1962, Bischof Simeon (Du) von Shanghai starb 1965. Die Chinesische Orthodoxe Kirche ist in der Volksrepublik China seit 1962 nicht mehr staatlich registriert. In den Jahren der chinesischen Kulturrevolution (1966–1976) beendete die Chinesische Autonome Orthodoxe Kirche vorübergehend ihre äußere Existenz.³⁴

³² Vgl. СКУРАТ, История (= Anm. 9), Глава X. Православная Церковь в Америке [SKURAT, Kap. X. Orthodoxe Kirche in Amerika], online: <http://www.sedmitza.ru/text/441228.html> (17.5.2010); В. ЦЫПИН, История Русской Церкви [V. CYPIN, Geschichte der Russischen Kirche], Москва [Moskau] 1997, online: <http://www.pravoslavie.by/podpod.asp?id=141&Session=10> (17.5.2010).

³³ Simeon (Du) wurde 1950 in Moskau zum Bischof geweiht. Vgl. ЧИМЕОХ (ДУ), online: <http://drevo-info.ru/articles/3766.html> (25.5.2010).

³⁴ Seit 1986 fanden in Harbin wieder öffentlich orthodoxe Gottesdienste statt und seit 1993 besuchen Kleriker des Moskauer Patriarchats China. Im Februar 1997 konstatierte der Synod des Moskauer Patriarchats, dass die Chinesische Autonome Orthodoxe Kirche gegenwärtig keinen Ersthierarchen hat und deswegen vom Moskauer Patriarchen bischöflich betreut wird. Im Januar 2008 beschloss das Konstantinopler Patriarchat, die Jurisdiktion der orthodoxen Metropolis von Hongkong auf die Volksrepublik China und südostasiatische Staaten auszuweiten, obwohl es bislang außerhalb Hongkongs keine chinesischen Gemeinden des Konstantinopler Patriarchats gibt. Das Moskauer Patriarchat sah darin eine Verletzung der Rechte der Chinesischen Autonomen Orthodoxen Kirche. Vgl. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с решением

5. Das westeuropäische Exarchat

Das Westeuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchats (1945-1990) stand in der Kontinuität der wenigen Gemeinden in West- und Mitteleuropa, die 1930 nicht Metropolit Evlogij gefolgt waren, sondern sich der Jurisdiktion des patriarchalen Synods des stellvertretenden *locum tenens* Metropolit Sergij (Stragorodskij) unterstellt hatten. Sergij übertrug im Dezember 1930 die provisorische Leitung des Exarchats Metropolit Elevferij (Bogojavlenskij, vom Litauen). Im März 1931 führte der in der Jurisdiktion von Metropolit Sergij verbliebene Bischof Veniamin (Fedčenkov, seit 1933 in Nordamerika) eine Eparchialversammlung durch, die beschloss, in Paris eine Pfarrgemeinde der drei Ökumenischen Bischöfe (Basilios der Große, Gregorios der Theologe und Johannes Chrysostomos) und des Hl. Tichon von Zadonsk (als Symbol der drei orthodoxen russischen Jurisdiktionen im Ausland) zu gründen. Zu diesem Zweck wurde eine Garage angemietet. Die Kirche erhielt den Status einer patriarchalen Metochie („podvor'e“). Die Kleriker der Pfarrgemeinde lebten ausschließlich von Spenden.³⁵

1945 vereinten sich in Frankreich die damals drei russischen und zwei französischen Pfarrgemeinden des Moskauer Patriarchats (wie sich später herausstellte zeitweilig) mit den 75 Pfarrgemeinden des russischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats und 30 Pfarrgemeinden der Westeuropäischen Eparchie der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland unter der Leitung des Metropoliten Serafim (Luk'janov). Zunächst wurde Metropolit Evlogij (Georgievskij) zum Exarchen des Moskauer Patriarchen ernannt. Bereits im Oktober 1946 kam es allerdings im Zusammenhang mit der nachfolgenden Ernennung von Serafim (Luk'janov)³⁶, ab 1949 im Ruhestand) zum Exarchen auf Grund der Beschlüsse einer Versammlung des Klerus und der Laien zur

Константинопольского Патриархата об учреждении епархиальной структуры на территории Китайской Автономной Православной Церкви. 15 апреля 2008 г [Erklärung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche bezüglich des Beschlusses des Konstantinopler Patriarchats über Einrichtung einer Eparchialstruktur auf dem Territorium der Chinesischen Autonomen Orthodoxen Kirche. 15. April 2008]; online: <http://www.patriarchia.ru/db/text/392131.html> (25.5.2010).

³⁵ Vgl. В. ПРОКОФЬЕВ, Православный храм на улице Петель [V. PROKOF'EV, Die orthodoxe Kirche in der rue Petelle], online: <http://ricolor.org/europe/frantzia/mp/pp/2/1/> (17.10.2010); АНТОНИЙ, митрополит Сурожский, Митрополит Вениамин (Федченков) [ANTONI, Metropolit von Surož], Metropolit Veniamin (Fedčenkov)], online: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/531/> (17.10.2010); Quelques mots sur le diocèse de Chersonèse., online: http://www.eglise-russe.eu/Quelques-mots-sur-le-diocese-de-Chersonese_a15.html (17.10.2010).

³⁶ Bischof Seraphim war zunächst Erzbischof (1927-1945) der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland für Westeuropa gewesen, hatte aber im 2. Weltkrieg den deutschen Feldzug gegen die UdSSR begrüßt. Er war ein erklärter Gegner des russischen Westeuropäischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats. Vgl. Митрополит Серафим [Metropolit Serafim], online: http://zarubezhje.narod.ru/rs/s_062.htm (17.10.2010); G. SEIDE, Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, München 1989, 114.

neuerlichen Trennung der Pfarrgemeinden des ehemaligen (und zukünftigen) Exarchats des Konstantinopler Patriarchats vom Moskauer Patriarchat.³⁷

Bischofsstühle (z. T. tituläre) bzw. Eparchien des Westeuropäischen Exarchats waren in der Folge neben dem französischen Bischofssitz (seit 1953 Clichy, seit 1960 Metropole mit Sitz in Paris unter dem Titel „Korsun'/Chersonèse“³⁸) und der für die britischen Inseln zuständigen Eparchie (seit 1946 unter dem Titel „Sergievo“³⁹, seit 1963 unter dem Titel „Sourozh/Sougdea“⁴⁰ ebenfalls Metropole) Brüssel und Belgien⁴¹ (1945 Übertritt von Konstantinopler in Moskauer Jurisdiktion und anschließend Umwandlung in eine selbstständige Eparchie des Moskauer Patriarchats), Den Haag⁴² (gegründet 1965 als Vikaristum der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, 1972 Jurisdiktionswechsel zum Moskauer Patriarchat und Bildung einer selbstständigen Eparchie⁴³), Nice⁴⁴ (1945-1946 in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats⁴⁵), Meudon (von 1960- 1968 Vikariat)⁴⁶ und Zürich (von 1971-1993 Vikariat).⁴⁷ Weiters war in das Westeuropäische Exarchat 1954-1957 kurzfristig die damalige Deutsche Propstei (davor und anschließend Eparchie von Berlin und Deutschland) integriert.⁴⁸

Exarchen des Moskauer Patriarchats für Westeuropa waren nach Evlogij (Georgievskij) (1945-1946) und Serafim (Luk'janov) (1946-1949) Fotij (Tapiro) (1950-1951), der Erzbischof von Wilna; Boris (Vik) (1951-1954 als provisorischer Stellvertreter), der Erzbischof von Berlin und Deutschland; Nikolaj (Eremin)

³⁷ Vgl. Западноевропейский экзархат русских приходов [Westeuropäisches Exarchat der russischen Pfarrgemeinden], in: Православная энциклопедия, Т. XIX [Orthodoxe Enzyklopädie, Bd. XIX], Москва [Moskau] 2005, 608-610.

³⁸ In der Krim; die Eparchie von Korsun' umfasste anfänglich die Pfarrgemeinden in Frankreich, jetzt auch jene in Italien, der Schweiz, Spanien und Portugal.

³⁹ In Zentralrussland.

⁴⁰ In der Krim.

⁴¹ Offizielle Website: <http://www.archiepiskopia.be/> (17.5.2010). Brüssel war seit 1929 Sitz von Bischof Aleksandr (Nemolovskij), der 1931 die Jurisdiktion des Westeuropäischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats anerkannte. 1936 erfolgte die offizielle Gründung als Vikaristum des russischen Westeuropäischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats.

⁴² Information auf der Website der Brüsseler Eparchie: <http://www.archiepiskopia.be/Rus/holland.htm> (17.5.2010).

⁴³ Seit 1987 ist die Eparchie von Den Haag ohne eigenen Bischof, seit 1991 wird sie provisorisch vom Brüsseler Bischof mitverwaltet.

⁴⁴ Seit 1925 Bischofssitz des Vikarbischofs der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland für Südfrankreich, seit 1931 in der Jurisdiktion des russischen Westeuropäischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats.

⁴⁵ Vgl. НИЦЦКАЯ ЕПАРХИЯ [Eparchie von Nizza], online: <http://drevo-info.ru/articles/14958.html> (17.5.2010); Владимир (Тихонидский) [Vladimir (Tichonickij)], online: <http://www.pravenc.ru/text/159078.html> (17.5.2010); nach der Wahl des Vikarbischofs Erzbischof Vladimir (Tichonickij) 1947 zum Leiter des Westeuropäischen Exarchats des Konstantinopler Patriarchats wurden keine Bischöfe mehr für Nizza ernannt).

⁴⁶ Vgl. ЦЫПИН [СYPIN], История (= Anm. 32).

⁴⁷ Ebenda.

⁴⁸ Vgl. Берлинская и Германская епархия [Die Berliner und Deutsche Eparchie], online: <http://www.pravenc.ru/text/78160.html> (17.5.2010).

(1954-1963⁴⁹), der Erzbischof von Clichy (seit 5. Januar 1960 mit dem Titel eines Metropoliten von Korsun⁵⁰); Anthony (Bloom) (provisorisch 1963-1966, dann bis 1974 unter dem Titel eines Erzbischofs bzw. Metropoliten von Sourozh⁵¹); Nikodim (Rotov) (1974-1978), gleichzeitig mit seiner Funktion als Metropolit von Leningrad; Filaret (Vachromeev) (1978-1984), in Personalunion mit seiner Funktion als Metropolit von Minsk, 1979-1984 außerdem provisorischer Verwalter der Eparchie von Korsun/Chersonèse sowie zuletzt Vladimir (Sabodan) (1984-1990), der Metropolit von Rostov am Don (1984-1992) und gegenwärtige Metropolit von Kiew und der Ukraine.⁵² Der gegenwärtige Moskauer Patriarch Kirill (Gundjaev) war von November 1976 bis Oktober 1978 Stellvertreter des Exarchen Nikodim (Rotov).

Infolge der 1990 erfolgten generellen Auflösung der Auslandsexarchate wurden die entsprechenden Eparchien direkt dem Außenamt des Patriarchats unterstellt.⁵³ Die Traditionen des Exarchats setzt vor allem die Eparchie von von Korsun/Chersonèse⁵⁴, zu deren Zuständigkeit jetzt neben Frankreich auch Italien, die Schweiz, Spanien und Portugal gehören, fort.

6. Das Mitteleuropäische Exarchat⁵⁵

Das erste Mitteleuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchats (1946-1948) entstand wohl vor allem als administratives Dach für die vom Moskauer Patriarchat übernommenen Pfarrgemeinden des Mitteleuropäischen Metropolitan-

⁴⁹ 1959-1960 wurde im Exarchat auch die Titular „Bischof von Volokolamsk“ verwendet. 1958 wurde Vasilij (Krivošein) zum „zweiten Vikar“ des Patriarchalen Exarchen mit dem Titel Bischof von Volokolamsk ernannt und 1959 zum Bischof geweiht. Bis 1960 diente er in Paris als Helfer des für Frankreich zuständigen Erzbischofs von Clichy Nikolaj (Eremin), danach war er bis zu seinem Tode 1985 Eparchialbischof von Brüssel. Vgl. Василий (Кривошеин), online: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_935 (17.5.2010).

⁵⁰ 1954 wurde der ein Jahr zuvor zum Vikarbischof von Clichy geweihte Nikolaj (Eremin) zum Erzbischof erhoben und zum Exarchen ernannt. 1960 folgte die Erhebung Nikolajs zum Metropoliten, wobei er im Rahmen des Exarchats den Titel „von Korsun/Chersonèse“ als Bezeichnung für den neugegründeten Bischofsstuhl in Paris erhielt.

⁵¹ Anthony (Bloom) wurde 1957 zunächst Vikarbischof des Exarchats für die Britischen Inseln mit dem Titel „von Sergievo“ bevor er 1962 den Titel eines Erzbischofs von Großbritannien und Irland erhielt und schließlich 1963 zum Metropoliten mit dem Titel „von Sourozh/Sougea“ erhoben wurde.

⁵² Западноевропейский Экзархат Русской Православной Церкви [Westeuropäisches Exarchat der Russischen Orthodoxen Kirche], online: <http://drevo-info.ru/articles/6280.html> (18.5.2010).

⁵³ Vgl. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 30-31 января 1990 года, Москва [Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche am 30.-31. Januar 1990], in: Журнал Московской Патриархии (1990, Nr. 5) 4-12.

⁵⁴ Offizielle Website: <http://www.egliserusse.eu/> (17.5.2010).

⁵⁵ Vgl. allgemein Берлинская и Германская епархия [Die Berliner und Deutsche Eparchie] (= Anm. 48); ЦЫПИН [СYPIN], История (= Anm. 32); G. SEIDE, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001; Патриарх предложил объединить русские православные епархии Западной Европы в единый Митрополичий округ (комментарий в русле истории) [Der Patriarch schlug vor, die russischen orthodoxen Eparchien Westeuropas zu einem Metropolitanbezirk zu vereinen (Kommentar im Kontext der Geschichte)]; online: <http://www.sedmitza.ru/text/396519.html> (18.5.2010).

bezirks der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Deutschland und Österreich.⁵⁶ Diese Gemeinden bestanden aus russischen Emigranten der ersten Welle (nach dem russischen Bürgerkrieg) und der zweiten Welle (während des 2. Weltkrieges). Nach dem 2. Weltkrieg wanderten viele von ihnen nach Nordamerika aus und nur wenige verblieben in den sowjetisch besetzten Teilen Deutschlands.

Nach der deutschen Kapitulation übernahm eine Delegation der Moskauer Patriarchie die russischen Pfarrgemeinden in Berlin und in der sowjetischen Besatzungszone in Deutschland, die provisorisch vom ehemals „eulogianischen“ Brüsseler Erzbischof Aleksandr (Nemolovskij), der nach scharfen Angriffen gegen den Nationalsozialismus nur dank der Fürsprache des Mitteleuropäischen Metropoliten Serafim (Lade) einer ernsthaften Verfolgung entkommen war, verwaltet wurden. Erzbischof Aleksandr wurde zum Vikar des damals Westeuropäischen Exarchen des Moskauer Patriarchats, Evlogij, für Deutschland ernannt. 1946 wurde Sergij (Korolev), der als „eulogianischer“ Vikarbischof in Prag die russischen Pfarrgemeinden in der ČSR und dann im Reichsprotektorat betreut hatte, zum Bischof der neu gegründeten Wiener Eparchie der Russischen Orthodoxen Kirche und zum Leiter des ebenfalls neugegründeten Mitteleuropäischen Exarchats ernannt. Die Gemeinden in Deutschland unterstanden bis zur Auflösung des Exarchats 1948 Erzbischof Aleksandr, der dann nach Brüssel zurückkehrte.

Im November 1948 wurde das Exarchat in die Eparchie von Berlin und Deutschland umgewandelt und die Wiener Eparchie 1949 aufgelöst. Der ehemalige Exarch Erzbischof Sergij (Korolev) wurde Eparchialbischof von Berlin und Deutschland und residierte in Ost-Berlin. Anstelle der Wiener Eparchie wurde 1951 ein Österreichischer Kirchenkreis (*blagočinie*) gegründet. Die Eparchie von Berlin und Deutschland wiederum wurde 1954 vorerst in den Deutschen Kirchenkreis des Westeuropäischen Exarchats umgewandelt, der 1957 allerdings neuerlich zur selbständigen Eparchie (von Berlin und Deutschland) erhoben wurde.

1960 erfolgte die Neugründung des Mitteleuropäischen Exarchats. Die Eparchie von Berlin und Deutschland wurde in die Eparchie von Berlin und Mitteleuropa umgewandelt und der Berliner Bischof zum „Berliner und Mitteleuropäischen Exarchen des Moskauer Patriarchats in Mitteleuropa“ ernannt. Erster Exarch und Bischof von Berlin und Mitteleuropa (Juni 1960-Juli 1962) war der angesehene Bischof Ioann (Vendland)⁵⁷, dem von Juli bis Oktober 1962

⁵⁶ Im Mai 1942 war auf Beschluss des Bischofssynods der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland deren Deutsche Eparchie in einen „Mitteleuropäischen Metropolitanbezirk“ umgewandelt worden. Der Metropolitanbezirk umfasste Pfarrgemeinden in Großdeutschen Reich, dem Reichsprotektorat Böhmen und Mähren, Belgien, der Slowakei und Luxemburg sowie russische Pfarrgemeinden in Ungarn und agierte in besetzten westrussischen Gebieten. Vgl. M. SHKAROVSKIJ, Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939-1945), Münster 2004, 125.

⁵⁷ Vgl. С.А. ЗЕГЖДА, Митрополит Иоанн (Вендланд). Биографический очерк 1909-1989 [S. A. ZEGŽDA, Metropolit Ioann (Vendland). Biographische Skizze], Ярославль [Jaroslavl] 2009.

Filaret (Denisenko)⁵⁸ als Vikar und provisorischer Verwalter des Exarchats nachfolgte. Nachdem auch der Österreichische Kirchenkreis im April 1962 neuerlich zu einer Eparchie erhoben und in das Mitteleuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchats eingegliedert worden war, so dass das Exarchat nunmehr aus zwei Eparchien bestand, wurde dieser Bischof von Wien und Österreich. Erzbischof von Berlin und Mitteleuropa sowie Patriarchaler Exarch für Mitteleuropa war vom April 1973 bis Oktober 1978 Filaret (Vachromeev), der gegenwärtige Exarch von Weißrussland.

Im November 1965 wurde innerhalb des Exarchats das Vikariat von Tegel (für West-Berlin) gebildet. In der Folge begann in der BRD der Ausbau kirchlicher Strukturen quasi parallel zu jenen Auslandskirche. Im Dezember 1965 wurde das Münchener Vikariat für die damalige BRD gebildet und 1966 Irinej (Susemihl) zum Münchener Bischof geweiht. 1971 wurden aus der Berliner Eparchie eigenständige Eparchien für die Länder Baden-Württemberg und Bayern sowie die Eparchie von Düsseldorf für die nördlichen Bundesländer der damaligen BRD ausgegliedert. Irinej (Susemihl) 1975 wurde im Range eines Erzbischof mit dem Wiener Bischofsstuhl betraut, verwaltete aber weiterhin die Badener und Bayerische Eparchie mit. Die Berliner Eparchie erstreckte sich danach nur mehr auf das Gebiet der DDR.

Als das Bischofskonzil der Russischen Kirche im Januar 1990 die Auflösung der Auslandsexarchate beschloss, wurde zunächst die Berliner Eparchie in Eparchie von Berlin und Leipzig umbenannt und erhielt nach der deutschen Wiedervereinigung im August 1991 die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Bald darauf wurden im Dezember 1992 die Eparchie von Berlin und Leipzig, die Baden-Bayerische Eparchie und die Düsseldorfer Eparchie zur nunmehrigen Eparchie von Berlin und Deutschland⁵⁹ zusammengelegt.

⁵⁸ Titularbischof von Luga (im Gebiet Leningrad/Petersburg).

⁵⁹ Offizielle Website: <http://www.rokmp.de/> (18.5.2010).

AUTONOMOUS, SEMI-AUTONOMOUS CHURCHES AND EXARCHATES WITHIN THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE

Charalambos K. P a p a s t a t h i s, Thessaloniki

I.

In nomo-canonical literature, independence¹ among Orthodox Churches is distinguished into absolute, full and relative. Absolute independence appertains to Patriarchates; full independence to autocephalous Churches, while relative independence to autonomous or semi-autonomous (i.e. partly self-governed) Churches and to Exarchates.

The present paper deals with the latter category within the Patriarchate of Constantinople. There are numerous opinions concerning independence within the Orthodox Church, which are quite varied. Above all other reasons, this is due to the fact that there is no sacred canon that defines, directly and clearly, the conditions and factors with regard to independence. Moreover, there is no decision of a Pan-Orthodox Council defining the canonical bases of this problem, which is so fundamental to the structure of Orthodoxy. This is quite natural, since no Church could establish a process for the secession of its parishes and faithful in favor of another jurisdiction. It is through a very broad interpretation of canon law – especially through ecclesiastical practice – that certain principles have been formed as working norms.² In reality, however, the solutions applied to certain cases may not always have been quite successful. According to these principles, certain conditions and factors must converge so that a Church may be declared independent. As various opinions have been formulated concerning these conditions and factors of independence, I propose to present them briefly³.

¹ The term "independence" is used instead of "autonomy" for two reasons: a) In the Eastern Orthodox Church "autonomy" also refers to the relation between the Church and the State, and b) "Autonomy" may be confused with the regime of an autonomous or semiautonomous Orthodox Church.

² C. PAPA-STATHIS, Aspects of the Problem of Autocephaly within the Orthodox Church, in: *Diakonia* 6 (1971) 267.

³ GENNADIOS, Metropolitan of Helioupolis, Τὸ αὐτοκέφαλον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: Ὁρθοδοξία 5 (1930) 37-41; E. CHRYSOS, Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer, in: *Byzantinische Zeitschrift* 62 (1969) 263-286; P. TREMBELAS, Οἱ ὅροι καὶ οἱ παράγοντες τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου, in: Ἐκκλησία 10 (1932) 210, 218-220, 247-250, 264-266, 278-281; P. TREMBELAS, Ἀρχαὶ κρατήσασαι ἐν τῇ ἀνακηρύξει τοῦ αὐτοκεφάλου, in: *Θεολογία* 28 (1957) 5-22; C. PAPA-STATHIS, op. cit. (n. 2), 267-271; M. FOUYAS, Τρόπος ἀνακηρύξεως Αὐτοκεφάλου καὶ Αὐτονόμου Ἐκκλησίας, in: *Εκκλησιαστικός Φάρος* 61 (1979) 645-653 [=IDEM, *Θεολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ Μελέται*, vol. I, Athens 1979, 218-226]; V. PHEIDAS, Τὸ αὐτοκέφαλον καὶ τὸ αὐτόνομον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, Jerusalem 1979; S. TROIANOS, Παρατηρήσεις ἐπὶ τῶν τυπικῶν καὶ οὐσιαστικῶν προϋποθέσεων ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: *Τιμητικὸν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του*, Athens 1980, 337-348; P. AKANTHOPOULOS, Οἱ θεσμοὶ τῆς «αὐτονομίας» καὶ τοῦ «αὐτοκεφάλου» τῶν Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα με τὸ θετικὸ δίκαιο του Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19^{ου} καὶ 20^{ου} αἰῶνα, Thessaloniki (Pournaras) 1988; M. FOUYAS, Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸ αὐτοκέφαλον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: *Θεολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ*

According to one theory – that of the Apostolic See – for a Church to be proclaimed independent, its see must have been founded by an Apostle. This opinion does not seem well founded upon historical fact. Thus, a number of bishops of apostolic sees were subordinated to bishops of sees that were not apostolic. Among these may be cited the bishop of Jerusalem who was under that of Caesarea (Canon 7 of the First Ecumenical Council), or the bishop of Byzantium, who, even though this see had been founded by the Apostle Andrew, was under the bishop of Heraclea up to the time when the capital of the Roman Empire was transferred to the New Rome. Likewise, during the first centuries of Christianity the Churches of Milan, Lyon and Carthage were each an independent ecclesiastical center, even though they had not been founded by an Apostle.

According to other opinions, the conditions of independence are related to the political importance of the ecclesiastical see and to the principle of the State. These views may be founded on Canon 17 of the Fourth Ecumenical Council and Canon 38 of the Council in Trullo. These canons, moreover, deal with new cities that had become important administrative centers of the state. They were thus elevated to bishoprics that were independent of the bishops on whom they had previously depended. The political importance of the see could be considered as a condition of independence only if it were connected with a significant ecclesiastical need, in the light of a particular time, under concrete circumstances and only in view of a specific see. Thus, Canon 9 of the Council of Antioch elevated the bishop of the metropolitan see to Primate of the region, in order that “all those who have any kind of affair to attend to are wont to come from all quarters to the Metropolis.” Canon 17 of the Council of Carthage allowed a Primate in Mauritania “because of the distance.” Canon 37 of the Council in Trullo gives greater competence to the bishops of the regions occupied by the “barbarians.” On the other hand, even though Eastern Illyricum became part of the Eastern Roman Empire in 329, its Church continued to be under the authority of the Pope, the bishop of Rome, up to the Iconoclast period, because there was no ecclesiastical necessity to detach itself until that time. In his letter to Pope Nicholas, Patriarch Photius formulated the principle that the affairs of the Church change when the administration and political authority in the State are changing. Nevertheless, this is not a *sine qua non* principle, because Photius adds at the end of his phrase the word “*εἰς ὅθεν*”, which means “according to usage.”⁴

For the same reasons, the condition of ethnicity cannot be accepted, as in the example of the autocephaly of the Church in Russia. The same has applied in the Balkans. The Archbishopric of Ochrid and, later, the Archbishoprics of Tirnovo and Peć lost their independence for ecclesiastical reasons, even though peoples of well defined ethnic origins resided in the territory under their jurisdiction.

What has been mentioned above makes clear that the principles of the Apostolic See, of the political importance of an ecclesiastical see, of ethnicity and

Μελέται, vol. II, Athens 1983, 370-418; G. PAPATHOMAS, Essai de bibliographie (*ad hoc*) pour l'étude des questions de l'autocéphalie, de l'autonomie et de la Diaspora, Katerini 2000.

⁴ B. LAOURDAS – L. G. WESTERINK, Photii, Patriarchae Constantinopolitani, Epistulae et Amphilochia, vol. III, ep. 290 (18.3.862), p. 136, l. 405-408, Leipzig (Teubner).

of the state principle do not constitute fundamental conditions for independence. These principles had been used from time to time in ecclesiastical practice, without however being consistently observed in later periods. These were provisional and non-official solutions, satisfying specific needs. The Church however ought not to yield to political authority or be a means to attain non-religious ends. The conditions of independence should be founded only upon purely ecclesiastical grounds and should be examined upon the emergence of ecclesiastical needs. Thus, conditions for independence may include the impossibility of communication of a Church with the center; the occupation of a region by enemy forces; the creation of a new State, as well as any other reasons arising at different times in the context of exclusively ecclesiastical needs.

According to Canons 34 and 37 of the Holy Apostles, the readiness and guarantees with which the Synod of a Church may freely and harmoniously exercise its authority are considered as being the fundamental principles of the conditions pertaining to the independence of the Church. Thus, the independence of a Church should not aim at creating ecclesiastical empires separated by insurmountable walls, but should try to facilitate and strengthen fraternal bonds between the Churches.

One of the above conditions having been fulfilled, various other factors should also converge so that a Church may achieve its independence. These factors, as they have been formed through ecclesiastical usage, are the will of the congregation (clergy and flock) for the independence of their Church, the concession of independence on the part of the Mother-Church on whom the Church requesting separation depended, and the decision of an Ecumenical Council.

The principle of the self-determination of the people, established recently in Public International Law, has been applied in the Christian East ever since the time of the Holy Apostles. The will of the clergy and the laity had always been taken into consideration in the administration of Church affairs. In the modern state today, this will is expressed by the Government, by Parliament or by the Church itself. Theoretically, these authorities not only express their will but also that of the people for whom they rule. It should also be noted that the component of the people has always been significant for Church independence in the Orthodox Church.

It is, however, evident that the desire of the faithful for the independence of their Church does not always correspond with the interests of the Church; on the contrary, it may run contrary to other goals, alien or harmful to the Church. For this reason, it is definitely up to the mother-Church to pronounce on the independence requested by one of its subordinate Churches. This factor is significant for all the Churches.

The third factor for all conditions of Church independence is, finally, the agreement of an Ecumenical Council or some other type of Council – or even the approbation of each Orthodox Church. This principle had been proclaimed by the Ecumenical Patriarchate when it granted autocephaly to the Church of Romania,

on the condition that it would be approved by all the Orthodox Churches assembled in an Ecumenical Council or some other great Synod.

Up to this point we have been discussing ecclesiastical independence, a term which comprises autocephaly, as well as the autonomous and semi-autonomous ecclesiastical regime, common principles and common factors, as well as the differentiation between them, at least as this concerns autonomous and semi-autonomous Churches within the Ecumenical Patriarchate. I will discuss this particular topic in the second part of my paper.

II.

Since the 19th century, the Patriarchate in Constantinople has granted autonomous ecclesiastical status to the following countries: In 1831 to Serbia; in 1900 to Crete; in 1923 to Czechoslovakia, Finland and Estonia, and in 1936 to Latvia.

I will now briefly focus on the main points of these respective Patriarchal Acts.

The official Patriarchal Act, the *Tomos*, for Serbia refers to the new political situation in the country, i.e. the establishment of the Principality of Serbia, which required a new regulation of ecclesiastical affairs. The request had been submitted by the ruling Prince Miloš Obrenović, the clergy and the people of Serbia. The terms of autonomy consisted of the following: 1) The Metropolitan and bishops would be chosen from among the members of the Serbian clergy by the Prince and the people, whereas their election would be ratified by the Ecumenical Patriarchate; 2) If there were no suitable candidates, the Patriarchate should be asked to send bishops chosen from "among the Greek prelates"; 3) The prelate of Belgrade and Metropolitan of Serbia should always be a Serb; 4) If new territories happened to become integrated into the Principality, the abovementioned autonomous ecclesiastical regime would be extended to them too, under the same terms; 5) Upon every election, a certain sum of money should be offered to the Ecumenical Patriarchate; 6) The estate of the prelates of Serbia would be inherited by the Serbian nation; 7) A prelate could not be removed from office without the approval of the Patriarch and of the ruling Prince; and 8) the Patriarch should be commemorated at every holy ceremony held in the Serbian Church.⁵

This state of things continued until 1879, when the Serbian Church was granted autocephaly.

No *Tomos* (official Act, patriarchal decree) was issued by the Ecumenical Patriarchate for the autonomous status of the Church of Crete. Only a covenant was signed between the Principality and the Patriarchate. Crete acquired limited political independence from the Ottoman Empire and became an autonomous Principality in 1898. In that same year, the Metropolitan see became vacant, to which the Ecumenical Patriarchate elected Evmenios Xiroudakis. In order to enter

⁵ See above (n. 3) AKANTHOPOULOS, op. cit, 147-153.

upon his duties, the newly elected prelate had to be issued a *berat* by the Ottoman Sultan. The Cretans strongly opposed this process. Thus, two articles of the Constitution of the Cretan Polity (art. 31 and 112), provided for the Prince's prerogative to confer with the Patriarch of Constantinople in order to establish a new process for the ratification of the election of prelates, compatible with Canon Law.

The agreement was signed on 14 October 1900, and included the following terms: 1) When the Metropolitan see became vacant, the Prince would propose three bishops to the Ecumenical Patriarchate, which in turn would elect the Metropolitan of Crete from among them; 2) The election and establishment of bishops should be duly announced to the Patriarchate; 3) The Metropolitan of Crete would continue to be a member of the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate; 4) *Stavropeghia* – i.e. the monasteries founded by ecumenical patriarchs in the past – would preserve their patriarchal character; 5) All other matters concerning the Church of Crete should be regulated by this institution freely, in consultation with the competent authority of the Principality. The Cretan Law 276/1900 "On the Charter of the Orthodox Church in Crete" followed right after this Agreement, and was replaced in 1961 by the Greek L. 4149, i.e., the new Charter of the Church of Crete. This law stipulates that the Church of Crete is semiautonomous with regard to the Ecumenical Patriarchate, and it has added to the above terms of autonomous ecclesiastical status many new ones in favour of the Patriarchate. Thus, since 1961 the prerogatives of the Ecumenical Patriarchate in Crete have been varied, being of an administrative, judicial, legislative or of a mixed nature.⁶

The *Tomos* which declared the Orthodox Church of Czechoslovakia autonomous was issued in March 1923. It mentions that the Orthodox congregation submitted a relevant request to the Ecumenical Patriarchate, which the latter accepted. The motive for the concession of autonomy presented in the *Tomos* was that conditions had changed for the Czechoslovakians with the formation of their own State. The terms under which autonomy had been conceded were the following: 1) The election of the Archbishop is sanctioned by the Ecumenical Patriarchate; 2) The prelates have the right of appeal to the Patriarchate of Constantinople; 3) The Church receives the Sacred Myron from Constantinople; 4) The Archbishop commemorates the Ecumenical Patriarch; 5) The Regulations issued by the new Church for its functioning have to be sanctioned by the Holy Synod in Constantinople.⁷

The *Tomoi* that have been issued in 1923 by the Ecumenical Patriarchate for the autonomy of the Churches of Finland and Estonia are almost identical. The reason given for granting autonomy to these Churches was that, because of irregular circumstances in the Russian Church to which they were subordinated, the Churches of Finland and Estonia remained unprotected and the Patriarchate in Constantinople should take care of them. Thus, the Ecumenical Patriarch gave his blessing to the autonomy that had already been granted by Tikhon, Patriarch of Moscow and all Russia, to the Orthodox Churches

⁶ On the various issues concerning the Church of Crete, see K. PAPAGEORGIOU, Ορθόδοξη Εκκλησία της Κρήτης, in: Τόλως 9 (2001) 1-453.

⁷ See above (n.3) AKANTHOPOULOS, op. cit., 153-159.

of Finland and Estonia under the following terms: 1) The Church of Finland is an Archbishopric and that of Estonia a Metropolis, both with a Holy Synod. If an adequate number of prelates did not exist for the constitution of a Synod in one of these Churches, bishops from the other Church, or from any Church under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, should be invited to take part in its transactions; 2) The election of the Archbishop of Finland and of the Metropolitan of Estonia must be sanctioned by the Ecumenical Patriarch; 3) Prelates of these Churches have the right of appeal before the Ecumenical Patriarchate; 4) The Archbishop and the Metropolitan of each of these Churches must commemorate the Ecumenical Patriarch; 5) The two Churches receive the Sacred Myron from Constantinople; and 6) They are in communion with the other Orthodox Churches through the Ecumenical Patriarchate.⁸

After the annexation of Estonia to the Soviet Union, the Estonian Orthodox Church went into exile. In 1996 the *Tomos* of 1923 was brought back into operation by an Act of the Ecumenical Patriarch, upon the petition of the Estonian Autonomous Orthodox Church. Since then, the Orthodox parishes in Estonia have been separated and are under the jurisdiction of two Churches: the Patriarchate of Moscow and the Autonomous Estonian Church. The situation thus created causes canonical, social and other problems, as well as being the source of significant friction. I wish and hope that this issue will be solved in a manner that will bring satisfaction to the whole Orthodox Church.⁹

Finally, the Church of Latvia was proclaimed autonomous in February 1936. The new political situation in Russia, the death of Metropolitan Ioannis, the impossibility of communication with the Patriarchate of Moscow, to which the Metropolis of Latvia was subordinated – hence the impossibility of contact with other Orthodox Churches – forced the Government of Latvia to address the Ecumenical Patriarchate. The latter granted autonomy to the Metropolis of Latvia under the following terms: 1) When the metropolitan throne of Riga would become vacant, the General Ecclesiastical Assembly should compile a list of three candidates and submit it to the Patriarchate in Constantinople; from this list the Holy Synod would elect the new Metropolitan; 2) The metropolitan and the bishops have a lifelong term of office, but may be removed from office after a final decision taken against them by the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate, functioning as a court; 3) The Metropolitan commemorates the Patriarch; 4) He receives the Sacred Myron from Constantinople; 5) The regulations issued by the Church of Latvia should comply with the Holy Canons and their interpretation accepted by the Ecumenical Patriarchate.

The autonomy of the Church of Latvia was preserved until its annexation to the Soviet Union.¹⁰

Another form of ecclesiastical independence is the Hexarchy. The term *Hexarchy* (*Hexarchia*) made its appearance in the earliest Christian times. It

⁸ See above (n.3) AKANTHOPOULOS, op. cit., 159-167.

⁹ G. PAPATHOMAS – M. PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia, Katerini 2002. P. RODOPOULOS, The Russian Canonical Territory – The Estonian Question, in: IDEM, *Μελέται*, vol. B, Thessaloniki 2008, 245-257.

¹⁰ See above (n. 3) AKANTHOPOULOS, op. cit., 167-172.

denoted the metropolitan who had precedence of honor among the metropolitans who had their see in the same administration, and who had his see in the most important city. The term also denotes the cleric to whom the Patriarch entrusts the supervision of the *stavropeghia* monasteries. Moreover, this term refers to settlements – some sort of farming units of the Middle Ages – which were owned by the Patriarch, but had been granted to laymen, “*patriarhika kastellia*” or “patriarchal villages.”

In modern times, the term denotes the official representative of the Patriarch, his *locum tenens*, who is sent over to a province in order to deal with serious situations.

Since 1715, the only Hexarchy of the Ecumenical Patriarchate, in the first sense, is currently that of Patmos. Its territorial jurisdiction extends to this island and some other small islands nearby. It constitutes a special province of the Ecumenical Patriarchate, the Hexarch being the Abbot of the Monastery of Saint John the Evangelist. The Hexarch is also the spiritual head of the region in place of the bishop, who is the Patriarch.¹¹

In conclusion, I would like to draw attention to a new form of ecclesiastical independence, which in fact is not really what it seems to be: that of the regime of the so-called “New Lands” in Greece. Through a Law of the Greek State – and subsequently by an Act of the Patriarch of Constantinople, in 1928 – Epirus, Greek Macedonia, Western Thrace and the Aegean Islands continue to render spiritual obedience to the Patriarchate of Constantinople, though these provinces have been integrated into the administrative structure of the autocephalous Church of Greece. As concerns Canon Law, it is a paradoxical regime, which very often causes friction.

As I hope has become clear, the principles and factors in the concession of autonomy are the same as those required for autocephaly. The practice that the Ecumenical Patriarchate was compelled to follow by the circumstances of the 19th and 20th centuries – not the theoretical principles – leads to the conclusion that autonomy is granted to a Church with a numerically limited membership – laymen and clergy – who live in an independent country, and, foremost, because of evident ecclesiastical needs. The changes in Eastern and South-Eastern Europe during the last 20 years will probably produce quite a number of problems concerning ecclesiastical independence in the near future.

The Orthodox Church should be able to deal with such problems without nationalistic criteria, according to its needs. Each and every form of independence, though, may well satisfy the national pride of a people and its state prestige, but for the Orthodox Church as a whole it is, in fact, its Achilles’ heel.

¹¹ See M. PAÏZI-APOSTOLOPOULOU, Ο θεσμός της Πατριαρχικής (14ος-19ος αιώνας), Athens 1995. A.-P. NIKITARAS, Πατριαρχική Εξαρχία και Ιερά Μονή Πάτμου, Katerini 2005.

AUTONOME UND SELBSTVERWALTETE KIRCHEN IM MOSKAUER PATRIARCHAT

Vladislav T s y p i n, Moskau

Die Herde der Russischen Orthodoxen Kirche ist über mehrere Länder und Kontinente verteilt. Um die Administration verschiedener Teile der Kirche zu erleichtern und kulturelle und politische Besonderheiten besser berücksichtigen zu können, gibt es Exarchate und Autonome Kirchen. Der Aufbau der Russischen Orthodoxen Kirche unterscheidet sich – wie auch jener der meisten anderen Orthodoxen Ortskirchen – in unserer Zeit wesentlich vom byzantinischen. In der byzantinischen Periode gab es im territorialen Aufbau einer Ortskirche zwischen dem Patriarchat und der Diözese eine Mittelstufe, und zwar die sogenannten Metropolen, die zunächst (etwa bis zum Ende des IV. Jahrhunderts) autokephal waren. In der Gegenwart hat von allen Ortskirchen nur eine, die Rumänische Kirche, eine metropolitane Struktur.

In der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche wurde mehrmals die Frage der Bildung von Metropolitansprengeln diskutiert. Dieses Thema wurde vom Großen Moskauer Lokalkonzil von 1666-1667 und später auch vom Moskauer Lokalkonzil 1682 behandelt, aber einen positiven Beschluss zu dieser Idee hatte man dennoch nie gefasst. Das Lokalkonzil von 1917-1918 fasste in seiner dritten Sitzungsperiode den Beschluss „Über die kirchlichen Gebiete“. Damit wurde diese Frage prinzipiell gelöst, aber konkrete Maßnahmen seiner Umsetzung auf die Zukunft verschoben und an die ständigen Behörden der kirchlichen Verwaltung verwiesen¹. In der Folge machten die außerordentlich schwierigen Umstände des kirchlichen Lebens in der damaligen Zeit die Umsetzung des Beschlusses unmöglich.

Obwohl also die territoriale Einteilung der Russischen Kirche in Metropolitansprengel nicht verwirklicht worden war, entstanden im 20. Jahrhundert in ihrem Jurisdiktionsgebiet solche Gebilde wie autonome Kirchen, Selbstverwaltete Kirchen und Exarchate. Als erste wurde im Jahre 1918 die Ukrainische Autonome Kirche konstituiert. Später, im Zusammenhang mit der Entwicklung des Schismas in der Ukraine, ersetzte der heilige Patriarch Tichon den Autonomiestatus der Ukrainischen Kirche durch den eines Exarchats. Diesen Status besaß diese Kirche dann bis zum Jahre 1990, als ihr durch den Tomos des Patriarchen Alexij die Selbstverwaltung gewährt wurde. Im Jahre 1970 wurde – im Kontext der Normalisierung der Beziehungen mit der Amerikanischen Kirche – der Japanischen Orthodoxen Kirche die volle Autonomie gegeben.

¹ Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918. М., 1994, вып. 4, с. 14.

1. Autonome Kirchen

Der Fachterminus „Autonome Kirche“ ist zwar relativ neu, aber das Phänomen als solches – dass eine Ortskirche eine breite, aber nicht volle Selbstständigkeit hat – war sowohl im Altertum, als auch im Mittelalter gut bekannt. Tatsächlich war die Russische Kirche selbst bis zum Jahre 1448 sozusagen quasi-autonom: formell war sie nur eine Metropole des Patriarchats von Konstantinopel, aber wegen ihrer territorialen Entfernung, der ethnischen Eigenart und der politischen Unabhängigkeit der Rus' vom byzantinischen Imperium, hatte sie nur eine beschränkte Abhängigkeit vom patriarchalen Thron, besaß also im Unterschied zu den anderen Metropolen des Patriarchats eine teilweise Autonomie.

Der Hauptunterschied zwischen den autokephalen und autonomen Kirchen besteht darin, dass autokephale Kirchen eine selbstständige Kette der apostolischen Überlieferung haben und ihre Bischöfe, darunter auch die Ersthierarchen, von den Bischöfen dieser Kirchen geweiht werden. Autonome Kirchen entbehren einer solchen Selbstständigkeit; die Ernennung des Erzbischofs einer solchen Kirche erfolgt nicht ohne Beteiligung der Mutterkirche. Daraus folgen auch andere Beschränkungen der Selbstständigkeit der autonomen Kirche: deren Satzung wird von der höchsten Verwaltungsbehörde der autokephalen Kirche bestätigt, was zum Ausdruck der kanonischen Abhängigkeit dient. Das heilige Myron bekommt eine autonome Kirche von der Mutterkirche. Der Erzbischof der autonomen Kirche ist der gerichtlichen Jurisdiktion der autokephalen Kirche unterworfen. Ihre Beziehungen mit den anderen Ortskirchen entwickeln autonome Kirche nur durch die unbedingt notwendige Unterstützung der Mutterkirche, doch nehmen autonome Kirchen durchaus an den interekkesialen Treffen, darunter auch solchen auf panorthodoxen Niveau, teil; ihre Position zu den Themen, die besprochen werden, soll jedoch mit der Mutterkirche akkordiert werden. Autonome Kirchen haben meistens eine geringe Anzahl an Bischöfen, es kann sogar nur ein Bischof sein, wie es noch vor kurzem in der Japanischen Autonomen Kirche tatsächlich war.

Heutzutage besteht in der Jurisdiktion der Russischen Kirche außer der Japanischen Autonomen Kirche formell auch noch die Chinesische Autonome Kirche, die aber faktisch während der sogenannten Kulturrevolution in China vernichtet worden ist. In den letzten Jahren wurden Bemühungen zu ihrer Wiedergeburt unternommen, aber das Haupthindernis dazu besteht in der Gesetzgebung der Chinesischen Volksrepublik, die jegliche Abhängigkeit der religiösen Gemeinden Chinas von ausländischen religiösen Verwaltungskörperschaften ausschließt. Eine Lösung dieses komplizierten Problems könnte in der Gewährung der vollen Autokephalie an die Chinesische Kirche bestehen, aber dafür fehlen notwendige Bedingungen – die Chinesische Kirche hat eine zahlenmäßig geringe Herde, zu wenige Priester und keinen einzigen Bischof. Und der etwaigen Weihe eines Bischofs für die Chinesische

Kirche steht schon wieder ein legislatives Verbot in der Gesetzgebung der Chinesischen Volksrepublik entgegen.

II. Selbstverwaltete Kirchen

Seit dem Jahre 1990 entstanden innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche solche Gebilde, die den kanonischen Status einer sogenannten „Selbstverwalteten Kirche“ erhielten. Zuerst bekam diesen Status die Ukrainische Kirche, die, wie schon gesagt, vorher ein Exarchat war, anschließend wurden die Moldauische, die Lettische sowie die Estnische Selbstverwaltete Kirche konstituiert. Schließlich erhielt im Jahre 2007, im Zusammenhang mit der Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Russischen Exilkirche und folglich auch mit der Wiederherstellung der kanonischen Koinonia zwischen unseren Kirchen, auch die Russische Exilkirche die Selbstverwaltung in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats.

Faktisch gibt es bei den Selbstverwalteten Kirchen in der Jurisdiktion der Russischen Orthodoxen Kirche Unterschiede hinsichtlich ihres Rechtsstatus. Dem Grad der Autonomie entsprechend, kann man drei Stufen unterscheiden: die größte Selbstständigkeit besitzt die Ukrainische Kirche. Ihr Rechtsstatus wird in der „Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche“, die vom Bischofskonzil vom Jahre 2000 angenommen worden ist, auf folgende Weise bestimmt: „Die Ukrainische Orthodoxe Kirche ist eine Selbstverwaltete Kirche, die eine breite Autonomie besitzt“². Dabei „soll sie in ihrem Leben und in ihrer innerkirchlichen Tätigkeit den Grundsätzen des Tomos des Patriarchen von Moskau und ganz Russland vom Jahre 1990 und der Satzung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die von ihrem Vorsteher und vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland bestätigt wird, folgen“³. Sie fasst selbstständig Beschlüsse zu den wichtigsten, sie betreffenden kanonischen Fragen, darunter auch über die Gründung neuer Diözesen und über die Weihe von Bischöfen. Der Unterschied des kanonischen Rechtsstatus zum Rechtsstatus der vollautonomen Kirchen im eigentlichen Sinn des Wortes „Autonomie“ besteht nur darin, dass der erste Bischof dieser Kirche und seine Vertreter an interorthodoxen Treffen nicht als selbstständige Delegaten und Delegationen teilnehmen. Sie dürfen nur als Mitglieder der Delegationen ihrer Mutterkirche, also des Moskauer Patriarchats, an solchen Treffen und Gremien teilnehmen. Die Meinung, dass die Selbstständigkeit der Ukrainischen Kirche durch die permanente Mitgliedschaft ihres Vorstehers im Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche, wo er den Rang nach dem Patriarchen besitzt, beschränkt wird, ist unbegründet.

Dem autonomen Status der Ukrainischen Kirche folgt die Russische Exilkirche, die offiziell die „Russische Auslandskirche“ genannt wird. Ihr kanonischer Rechtsstatus und Aufbau wird im „Akt über die kanonische Koinonia“ des Jahres 2007 und von ihrer eigenen Satzung bestimmt. Der „Akt

² Устав, VIII, 17.

³ Устав, VIII, 17.

über die kanonische Koinonia“, der vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij II. und vom Metropoliten von New York und Ostamerika und Erzbischof der Russischen Auslandskirche, Laurus zusammen mit den Mitgliedern des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche und des Synods der Russischen Auslandskirche unterschrieben ist, lautet:

„[...] 2. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland ist selbständig in pastoralen, administrativen, wirtschaftlichen, Eigentums- und Zivil-Angelegenheiten, wobei sie sich in kanonischer Gemeinschaft mit dem gesamten Pleroma der Russischen Orthodoxen Kirche befindet.

[...] 4. Der Ersthierarch der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland wird von ihrem Bischofskonzil gewählt. Die Wahl wird vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland sowie vom Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche gemäß den Normen des kanonischen Rechts bestätigt.

[...] 6. Entscheidungen über die Einrichtung oder die Auflösung von Diözesen innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland werden von ihrem Bischofskonzil in Übereinkunft mit dem Patriarchen von Moskau und ganz Russland und dem Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche getroffen.

7. Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland werden von ihrem Bischofskonzil oder – in Fällen, die die Satzung der Russischen orthodoxen Kirche im Ausland vorsieht, – vom Bischofssynod gewählt. Die Wahl wird vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland sowie vom Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche auf kanonischer Grundlage bestätigt.

8. Die Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland sind Mitglieder des Landes bzw. des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche und nehmen ordnungsgemäß an den Sitzungen des Heiligen Synods teil. Vertreter des Klerus im Ausland nehmen ordnungsgemäß am Lokalen Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche teil.

[...] 10. Beschlüsse des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche kommen im Bereich der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland unter Berücksichtigung der Besonderheiten zur Anwendung, welche durch den vorgesehenen Akt, die Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland sowie die Gesetzgebung der Staaten, in denen sie ihren Dienst versieht, vorgegeben sind.

11. Berufungen hinsichtlich der Entscheidungen der höchsten kirchlichen Jurisdiktionsgewalt der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland werden an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland gerichtet.

12. Änderungen im Statut der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, die von der höchsten gesetzgebenden Macht derselben vorgenommen werden, bedürfen der Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland und den Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche, sofern solche Änderungen kanonischen Charakter besitzen.”⁴

Der Unterschied im kanonischen Rechtsstatus der Auslandskirche und dem Rechtsstatus der Ukrainischen Kirche findet sich im 6. und 7. Punkt des Aktes; er besteht darin, dass die Beschlüsse der Auslandskirche hinsichtlich der Errichtung bzw. Aufhebung von Diözesen und bezüglich der Weihe der Bischöfe vom Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats zu bestätigen sind. Dabei ist es aber wichtig zu betonen, dass der „Akt über die kanonische Koinonia“ nur eine *kanonische* Begründung der Absage einer solchen Bestätigung vorsieht.

Auf der nächsten Stufe der Autonomie stehen die Moldauische, die Lettische und die Estnische Selbstverwaltete Kirche. Der kanonische Rechtsstatus und Verwaltungsaufbau dieser Kirchen sind im VIII. Kapitel der „Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche“ vom Jahre 2000 beschrieben. Dagegen lassen diese Regelungen den Rechtsstaus der Ukrainischen Kirche und der Russischen Auslandskirche unberührt.

Gemäß der „Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche“ verwirklichen Selbstverwaltete Kirchen „ihre Tätigkeit auf der Grundlage und in dem Rahmen, die vom Tomos des Patriarchen von Moskau vorgesehen sind, der in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des Lokalkonzils oder des Bischofskonzils gegeben werden kann. Der Beschluss über die Gründung oder Auflösung einer Selbstverwalteten Kirche und über ihre territorialen Grenzen wird vom Bischofskonzil gefasst”⁵.

Als Verwaltungskörperschaften dieser Kirchen sind Konzile und Synoden mit einem Erzbischof (mit dem Titel eines Metropoliten oder Erzbischofs) an der Spitze vorgesehen. Der Erzbischof oder Vorsteher der Kirche, „wird vom Konzil der entsprechenden Kirche aus den Kandidaten ausgewählt, die im voraus vom Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats bestätigt worden sind”⁶. Nach der Wahl soll der Kandidat vom Patriarchen bestätigt werden. Sein Name wird im Gottesdienst in den Gotteshäusern der Selbstverwalteten Kirche nach dem Namen des Patriarchen von Moskau und ganz Russland kommemoriert. Die Beschlüsse über die Gründung oder Aufhebung von Diözesen einer Selbstverwalteten Kirche und über ihre territorialen Grenzen werden vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland und vom Heiligen Synod nach dem Vorschlag des Synods der

⁴ Dt. Übers. nach: Der Bote 2006, 10 f.

⁵ Устав, VIII, 1. Der vollständige Text der Satzung kann unter anderem von der Website des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats (<http://orthodoxeurope.org/page/3/15.aspx>) abgerufen werden.

⁶ Устав, VIII, 4.

Selbstverwalteten Kirche gefasst"⁷. Andere Bischöfe der Selbstverwalteten Kirchen werden von ihrem Synod auch aus jenen Kandidaten gewählt, die vom Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats und vom Patriarchen im voraus bestätigt worden sind. Diese Bischöfe sind Mitglieder der Landeskonzile und der Bischofskonzile der Russischen Orthodoxen Kirche und nehmen an den Sitzungen des Heiligen Synods des Moskauer Patriarchats als provisorische Mitglieder teil. Die Entschlüsse der höchsten Verwaltungsorgane des Moskauer Patriarchats sind für Selbstverwaltete Kirchen obligatorisch. „Das allgemeine Kirchengericht und das Gericht des Bischofskonzils sind Gerichte der höchsten Instanz für die Selbstverwaltete Kirche"⁸. Die Satzung einer Selbstverwalteten Kirche hat das Verwaltungssystem der Kirche dem Tomos des Patriarchen entsprechend zu regeln. Sie wird von ihrem Konzil erlassen und vom Heiligen Synod und vom Patriarchen bestätigt⁹.

III. Exarchate

Exarchate sind innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche erst nach dem Landeskonzil 1917-1918 entstanden. Im Jahr 1921 wurde das Ukrainische Exarchat anstatt der Ukrainischen Autonomen Kirche gebildet. Später wurden Exarchate im Ausland gegründet: in Westeuropa und in Amerika. Im Jahr 1989 wurden Exarchate im Ausland aufgelöst, und gleichzeitig wurde das Weißrussische Exarchat konstituiert. Demnach gab es in den Jahren 1989-1990 in der Jurisdiktion der Russischen Kirche zwei Exarchate: das Ukrainische und das Weißrussische. Im Zusammenhang mit der Gründung des Weißrussischen Exarchats wurde das Statut, das vom Lokalkonzil 1988 angenommen worden war, vom Bischofskonzil 1990 durch das Kapitel „Exarchate“ ergänzt. Das Statut von 1988 hatte Rechtsstatus und Verwaltungsfragen des Ukrainischen und der ausländischen Exarchate nicht geregelt. Im Jahre 1990 wurde der kanonische Rechtsstatus der Ukrainischen Kirche auf der Grundlage eines Patriarchaltomos verändert. Wie bereits festgehalten, wurde ihr die Selbstverwaltung gewährt. Seitdem hat das Moskauer Patriarchat nur ein Exarchat, nämlich das Weißrussische, und bis zum Jahre 2000 hatten die einschlägigen Paragraphen des Kapitels „Exarchate“ nur das Weißrussische Exarchat berührt, das auch als die „Weißrussische Orthodoxe Kirche“ bezeichnet wird. In der Satzung vom Jahre 2000 ist das IX. Kapitel dem kanonischen Rechtsstatus des Exarchats gewidmet.

Dieses Kapitel besagt, dass die Vereinigung von Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirche zu einem Exarchat auf dem ethnisch-religiösen Prinzip beruht. Beschlüsse hinsichtlich der Schaffung und Benennung von Exarchaten, ihrer Grenzen sowie ihrer etwaigen Auflösung werden vom Bischofskonzil gefasst. „Die Beschlüsse des Lokalkonzils und des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche und des Heiligen Synods sind für Exarchate obligatorisch. Das

⁷ Устав, VIII, 8.

⁸ Устав, VIII, 12.

⁹ Устав, VIII, 13.

allgemeine Kirchengericht und das Gericht des Bischofskonzils sind Gerichte der höchsten Instanz für ein Exarchat¹⁰.

Die höchste gesetzgeberische, administrative und gerichtliche Gewalt steht im Exarchat seinem Synod mit dem Exarchen an der Spitze zu. Der Synod des Exarchats ist dem Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche unterstellt. Die Satzung des Exarchats wird von seinem Synod beschlossen und vom Heiligen Synod und vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland bestätigt. „Die Protokolle der Sitzungen vom Synod des Exarchats sollen dem Heiligen Synod übergeben und vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland bestätigt werden“¹¹.

Der Exarch wird vom Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats gewählt und durch einen Erlass des Patriarchen von Moskau ernannt. Sein Name wird beim Gottesdienst in den Kirchen des Exarchats nach dem Namen des Patriarchen commemoriert. Die regierenden Bischöfe und Weihbischöfe des Exarchats werden vom Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats nach dem Vorschlag des Synods des Exarchats gewählt und ernannt. „Die Beschlüsse über die Gründung oder Auflösung von Diözesen des Exarchats und über die Festlegung ihrer Grenzen werden vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland und vom heiligen Synod nach dem Vorschlag des Synods des Exarchats gefasst“¹².

Der Hauptunterschied zwischen einem Exarchat und einer Selbstverwalteten Kirche besteht vor allem darin, dass der Vorsteher mit dem Amt des Exarchen vom Heiligen Synod der Russischen Kirche und vom Patriarchen von Moskau ohne jegliche Beteiligung seitens des Exarchats ernannt wird. Die Bischöfe des Exarchats werden vom Synod des Exarchats nicht kanonisch gewählt, sondern nur vorgeschlagen. Das Recht der kanonischen Wahl steht allein dem Heiligen Synod in Moskau zu.

IV. Der spezifische Rechtsstatus von Kasachstan

Schließlich hat die Russische Orthodoxe Kirche noch ein spezifisches Gebilde, nämlich das kirchliche Gebiet von Kasachstan, das im Jahre 2000 geschaffen worden ist und das aus drei Diözesen besteht. An der Spitze dieses kirchlichen Gebietes steht der Bischofsrat mit dem Metropoliten von Astana und Almata. Der Bischofsrat ist aber nicht bevollmächtigt, Beschlüsse von kanonischer Bedeutung zu fassen. Die Beschlüsse des Bischofsrates haben nur den Charakter einer Empfehlung. Die Themen, die vom Bischofsrat besprochen werden, berühren Beziehungen der orthodoxen Diözesen von Kasachstan mit der Regierung der Republik und auch mit heterodoxen Kirchen, mit den islamischen und anderen nicht-christlichen Gemeinden, finanzielle Probleme, Fragen der theologischen Bildung, der Auflage von kirchlichen Büchern, Zeitschriften und Zeitungen. Dieses Kirchliche Gebiet ist also prinzipiell etwas anderes als die

¹⁰ Устав, IX, 3 und 4.

¹¹ Устав, IX, 8.

¹² Устав, IX, 13.

Metropolitansprengel, deren Bildung vom Landeskonzil 1917-1918 vorgesehen worden war und welche weitgehende kanonische Befugnisse bekommen sollten, auch hinsichtlich der Weihe der Bischöfe.

V. Abschließende Bemerkungen

Die Frage einer etwaigen Schaffung von Metropolitansprengeln auf dem ganzen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche, nicht nur außerhalb der Grenzen von Russland, bleibt offen für die Zukunft. Es gibt ernste Argumente pro und contra. Für die Orthodoxe Kirche ist es seitens der Tradition und kanonisch begründet, in ihrem Aufbau und in ihrer Aufteilung den staatlichen administrativen und politischen Grenzen zu entsprechen (17 Kanon von Chalkedon). Daraus folgt, dass auch die Frage der möglichen Bildung von Metropolitansprengeln von der Entwicklung der politischen und administrativen Grenzen auf dem kanonischen Territorium der Russischen Kirche abhängen soll. Aber diese Abhängigkeit der kirchlichen territorialen Aufteilung von der staatlichen hat einen beschränkten Charakter. Dieser Umstand wird dadurch bestens illustriert, dass in der nahen Vergangenheit dem Zerfall der Sowjetunion kein Zerfall der Russischen Orthodoxen Kirche in mehrere autokephale Gebilde gefolgt ist und etliche Versuche der „Autokephalisierung“ auf den Widerstand von frommen und kanonisch bewussten Klerikern und Laien trafen, sodass offene Schismen entstanden.

Der heutige territoriale Aufbau der Russischen Orthodoxen Kirche, die über Autonome Kirchen, Selbstverwaltete Kirchen mit drei unterschiedlichen Stufen von Autonomie, ein Exarchat und ein „kirchliches Gebiet“ (Kasachstan) ihre Jurisdiktion ausübt, besitzt eine ihrem komplizierten ethnischen Bestand und der Tatsache, dass ihr kanonisches Territorium 14 Staaten einschließt und dass sie auch eine bedeutende Diaspora im fernen Ausland hat, entsprechende Elastizität.

THE STATUTE OF ORGANIZATION OF THE (AUTONOMOUS) METROPOLITAN CHURCH OF BESSARABIA

Monica-Elena H e r g h e l e g i u, Tübingen

The Republic of Moldova is a geographic entity bounded by the Nistru river (Russian: Dniester) on the East and the Prut river on the West. It lies in a disputed territorial space between Romania and Russia, and after a decade of independence it is still seeking to define its identity. Moldovan history, language and culture are linked to western Moldova (which lies in Romania) although for the past 200 years the region was part of Tsarist Russia or the Soviet Union. This is the context within which it is important to define Moldovan identity and its ecclesiastical structures.

The name Bessarabia¹ was officially given to the territory by Russia after the Ottoman Empire ceded it to Russia following the Russian-Turkish War (1806-1812). Traditionally, and even to the present day, the majority of the population is of Romanian heritage although, at times of massive population movements, the governing powers attempted to change this.

Following the collapse of communism in Eastern Europe in 1989, the Republic of Moldova became independent of the Soviet Union. For a time both Romania and Moldova considered a reunification similar to that between East and West Germany in order to revive the great dream of the Romanian nation – “the Greater Romania”. This goal was not realized and at present it seems that neither party is interested in a political unification of any type.

However one form of unification did occur: a partial ecclesial unification which was achieved when the reactivated Metropolia of Bessarabia (MCB) placed itself under the jurisdiction of the Romanian Patriarchate. In return, the already existing Metropolia of Chisinau and Moldova (MCM) placed itself under the jurisdiction of the Patriarchate in Moscow – thus sparking a fierce controversy between the two Patriarchates².

The present paper tries to present the status of the autonomous Metropolia of Bessarabia MCB and the roots of its legacy without ignoring the role played by the Russian Orthodox Church in this region for the past two centuries.

¹ The name Bessarabia derives from the Wallachian Basarab dynasty (1310-1436), founded by the Walachian King Basarab I (1310-1352) which ruled over the southern part of the present Romania. The Ottomans gave the name Besarabya to this area during their military presence from 1484-1538. More details in: I. NISTOR, Localizarea numelui Basarabiei in Moldova transputreana, in: *Analele Academiei Rmane, Sectiunea Istorica* 3/24 (1943-1944) 1-24.

² The reopening of the Metropolia of Bessarabia goes back to the initiative of Petre Paduraru who was in 1992 an Episcopal vicar of the Metropolia of Moldova and few other priests who desired that the metropolia in the Republic of Moldova be reintegrated into the Patriarchate of Romania. In the beginning they did not have too many adherents, but the situation changed as time passed. Episcopal vicar Petre Paduraru was suspended by the Patriarchate of Moscow because of his initiative. (For this information I am grateful to Professor Vladislav Cypin).

I. Short History of the Orthodox Church in the Province of Bessarabia

Beginnings

The seeds of Christianity were brought to the lower reaches of the Danube River in the 1st-3rd centuries by Roman colonists. Tertullian notes this in his treatise *Adversus Iudaeos* by mentioning "the Dacians who converted to Christianity".³ Tombs have been found in this area. It is believed that these tombs belong to be those of Christians who suffered martyrdom during the reign of the Emperors Trajan (98-117) and Diocletian (284-305).⁴ Archeological digs under the paleo-Christian basilica in Niculitel (near the ancient Noviodunum in Scythia Minor) also unearthed a grave of an older *martyrium* of Zoticos, Kamasis and Filippus.⁵

4th – 14th century

The province of Dacia, which also covered the territory between the Prut and Nistru Rivers near the Black Sea (located only partly on the territory of modern Moldova) was included in the region of Illyrica. Unfortunately we do not know too much about the ecclesial organization of these earlier centuries. Until the 5th century the bishops of this territory had been under the jurisdiction of the Archbishop of Sirmium who, in his turn, was under the jurisdiction of Rome. After the Huns destroyed Sirmium, the church of the Dacian province came under the jurisdiction of the Archbishop of Thessalonica, respectively under the jurisdiction of Constantinople. In the 6th century the Emperor Justinian I set up in his native city – the first Justiniana – the centre of church administration. Dacia and several other provinces were placed under this centre.

Between the 8th - 10th centuries the southern region of present-day Moldova belonged to the First Bulgarian Empire and later it was mentioned in the Slav Chronicles. However, few traces exist of Christian belief in the territory between the Prut and Nistru rivers in the period from the 4th to the 10th century. Later, in the 12th - 13th centuries, the territory from the Nistru to the Danube and Seret Rivers was controlled by the principality of Galicia, which was part of Russia. In that period, the jurisdiction of the Russian Church, then part of the Patriarchate of Constantinople, extended to this territory in a natural way.

³ TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos*, chapter 8, edited and translated by Regina Hauses, Turnhout 2007, 112-114.

⁴ I. A. POP (ed.), *History of Romania*, Romanian Cultural Institute, Cluj-Napoca 2006, 20.

⁵ V. LUNGU, *Crestinismul in Scythia Minor in contextual Vest-Pontic*, Sen, Sibiu 2000, 136-149; D. M. PIPPIDI (ed.), *Inscriptiile antice din Dacia si Scythia minor*, Academia de Stiinte Sociale si Politice a RSR, Bucuresti, 1998, 235.

14th – 18th century

In 1361 the territory between the Prut and Nistru Rivers – that is, Bessarabia⁶ – became a part of the Principality of Moldova which gained control of the fortress Cetatea Alba (now Bilhorod-Dnistrovskii, Ukraine) and Chilia while establishing the river Dniestr as its eastern border. For short periods Bessarabia was part of Wallachia. In 1484 the Turks invaded and captured Chilia and Cetatea Alba (Akkermann in Turkish) and annexed the shoreline region of Bessarabia to the Ottoman Empire. In 1538 the Turks advanced as far as Tighina, while the central and northern parts of the region were already a vassal of the Ottoman Empire since they were part of Moldavia.

By that time, the Moldavians had a Church of their own. Metropolitan Anthony of Galicia consecrated the first bishops of the Church of Moldavia, Joseph and Meletius, in 1371 and 1376 (or later, according to some sources) at the request of prince Laroko. In 1387 Prince Petru I Musat, appointed Bishop Joseph as the head of the Moldavian Church with the blessing of Metropolitan Anthony.

In 1401 the Patriarchate of Constantinople recognized Bishop Joseph as Metropolitan of Moldova and its metropolia was placed under the jurisdiction of the See of Constantinople with the rights of autonomy. For many years the Moldavian hierarchs were elected by their own clergy and were approved by the local prince.

A renowned leader of Moldova, Dimitrie Cantemir, who was king of the Moldavian principality in 1693 and 1710-11 and a well known historian of his time⁷, eloquently testified to the status of the Moldavian Church: "the Metropolitan of Moldavia enjoys a particular honor in the Eastern Church in comparison with others. Although he does not possess the title of Patriarch. called Metropolitan of Moldova and Suceava, he is not subject to any Patriarch. Although he receives the blessing of the Patriarch of Constantinople, he cannot be elected by the latter and is not obliged to wait for the approval of the Great Church. He is completely exempt from the tribute which all Metropolitans pay to the Patriarch; no law obliges him to ask what to do in the Moldavian Church and how to do it; he enjoys the same great authority in his Metropolia as the Patriarch in his domain."⁸

At this time the relationship between the Romanian principalities and the Russian Empire was very close. Several local princes asked for the Tsar's assistance in protecting their borders from the Ottoman invasion and during the Austro-Turkish War of 1716-18 Dimitri Cantemir, the higher clergy and

⁶ The historical outline follows up to a certain extent the analysis of M. PACURARIU, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii si a neamului romanesc*, Iasi 1993.

⁷ A. DUTU – P. CERNOVODEANU (ed.), *Dimitrie Cantemir: Historian of South East European and Oriental Civilizations*; Extracts from "The History of the Ottoman Empire", Bucuresti 1973.

⁸ D. CANTEMIR, *Descriptio Moldaviae*, Bucuresti 1973.

representatives of the Sturdza family asked the Russian Emperor to liberate Moldavia from Ottoman domination.

The Russian Empire occupied the region several times between 1711 and 1812 during its wars against the Ottoman and Austrian Empires. Under the 1774 Treaty of Kuchuk Kainardij (Küçük Kaynarca, today Kaynardzha in the Silistra Province of Bulgaria) which ended the Russo-Turkish War (1768-1774), the Turks ceded the northwestern part of their vassal principality of Moldavia to Austria. At the same time Russia obtained some political rights in the Ottoman Empire, such as allowing Ottoman Orthodox Christians to sail under the Russian flag. Russia used that opportunity to style itself the protector of Orthodox Christians in the Empire – thus ignoring the prerogatives of the Phanariote rulers after the Greek War of Independence.

During the Russo-Turkish War of 1735-39, the Wallachian boyars sent envoys to Russia urging it to march to the Nistru and Danube Rivers, promising all possible support. On 27 June 1807, Metropolitan Benjamin (Kostaki) of Jassy and twenty authoritative bishops and boyars appealed to the Russian Emperor Alexander I for assistance in ending Turkish dominion.

19th century (1812-1878)

For most of its existence the Principality of Moldova was a vassal state of the Ottoman Empire – maintaining its independence by paying tribute regularly. The late 18th century and early 19th century witnessed the westward expansion of Russia under Catherine the Great and Tsar Alexander I. During this drive the eastern part of the principality was incorporated into the Tsarist Empire. Later the Treaty of Bucharest (28 May 1812), which concluded the Russo-Turkish war, decreed that the Ottoman Empire should cede the eastern half of the Principality of Moldavia to the Russian Empire.

The Church in Bessarabia was founded in 1812 after Bessarabia was annexed to the Russian Empire⁹. It consisted of the churches and monasteries of the Metropolia of Moldavia. The Russian Orthodox Church then established the Diocese of Kishinev in 1813 partly with the aim of russifying the Romanian population of Bessarabia. This was achieved mainly by imposing the use of the Russian language in most governmental and administrative establishments¹⁰. The result was that tens of thousands of Bessarabians immigrated to Moldavia west of the Prut River. Other ethnic groups were encouraged to move to Moldova. The outcome of this policy, therefore, was a drastic decrease of the number of Bessarabians of Romanian origin on the east side of the Prut. The province

⁹ G. F. JEWSEBURY, *The Russian Annexation of Bessarabia: 1774-1828. A Study of Imperial Expansion* (East European Monographs 15), Columbia University Press, New York 1976.

¹⁰ C. KING, *The Moldovans: Romania, Russia and the Politics of Culture*, Stanford 2000, 25.

became first an oblast (in 1818) and then a guberniya (1873) of the Russian Empire.¹¹

The Russian Orthodox Church and the Russian State organized a system of religious and secular education in Moldavia by founding schools all over the country and a theological seminary in Kishinev in 1812. In 1812 the Holy Synod of the Russian Orthodox Church consolidated these parishes on the territory of the present Moldavia, thus reviving and strengthening the Orthodox Church of Moldova.

Its first metropolitan was Gavriil (Banulescu-Bodoni)¹² who mentioned in his writings the independence of the Moldavian Church of the Patriarchate of Constantinople. Although Gavriil Banulescu-Bodoni was a metropolitan incardinated in the Russian Orthodox Church and held the title of Metropolitan for Poltava, Kiev, Moldova and then of Bessarabia he played a major role in spreading and conserving the Romanian language in Bessarabia by printing books of worship in a Romanian translation, and by publishing the New Testament (1817) and the Bible (1819) in Romanian in St. Petersburg.

In 1885 Patriarch Joachim IV of Constantinople (1884-1887) sent the *Tomos* of Autocephaly to the Romanian Orthodox Church. It is noteworthy that it is definitely called "the Orthodox Church of the Romanian Kingdom".

The Treaty of Adrianopole which concluded the Russian-Turkish war of 1828-1829 prescribed that the Danube Delta should be added to the Bessarabian oblast.¹³ During this period of steady deterioration of the region's economy, a process of cultural russification was started in Bessarabia. Use of the Romanian language was forbidden in the administration and schools and even from church services. Books, periodicals and newspapers could no longer be published in the Romanian language.

The 1856 Treaty of Paris which ended the Crimean War returned two districts of southern Bessarabia to Moldova.¹⁴ The outcome of this move was that the Russian Empire lost its access to the Danube.

While the Kingdom of Romania was formed in 1859 by the unification of Moldova, Wallachia and southern parts of Bessarabia, the process of russification was intensified in the remainder of Bessarabia. By 1870 clerical publications in the language of the native populations were suppressed. The Tsarist authorities also encouraged the immigration of Gagauz, Bulgarians, Germans and Jews into Bessarabia. By 1897 the Moldovians constituted only 48% of the entire population of the province¹⁵ and these had the lowest level of literacy.

After the Russo-Turkish War of 1877-78, the Holy Synod of the Russian Church appointed hierarchs in the conquered Romanian principalities to rule the two Metropolia which were still under the jurisdiction of the Ecumenical

¹¹ I follow the description of G. F. JEWSEBURY, *The Russian Annexation of Bessarabia 1774-1828. A Study on Imperial Expansion*, New York 1976.

¹² Gavriil Banulescu-Bodoni was Metropolitan between 1792-1793 and 1808-1812.

¹³ D. M. GOLDFRANK, *The origins of the Crimean War*, London 1994.

¹⁴ W. BAUMGART, *The Crimean War 1853-1856*, London 1999.

¹⁵ C. KING, *The Moldovans: Romania, Russia and the Politics of Culture*, Stanford 2000, 13.

Patriarchate. The Ecumenical Patriarchate did not give its consent to the change of jurisdiction. Later the Russian Orthodox Church established the Exarchate of Moldova-Wallachia.

1878-1939

The situation created by the Treaty of Berlin remained unchanged until the beginning of the 20th century when – after the Russian Revolution of 1905 – a Romanian nationalist movement began to develop in occupied Moldova with the aim of actively preparing the region's unification with Romania.

On 24 January 1918 (the anniversary of the creation of Romania in 1859), the Bessarabian parliament declared its independence from Russia. On 9 April 1918 the National Assembly (Sfatul Tarii) voted in favor of union with the Kingdom of Romania.¹⁶

The union between Romania and Bessarabia was recognized by France, the UK, Italy and Japan in the Treaty of Paris of 1920. The United States did not sign the treaty because of Russian opposition. Soviet Russia recognized neither the Romanian-Bessarabian union nor the post-Versailles borders of Romania and still viewed Bessarabia as an occupied territory, which led to diplomatic disputes with the government in Bucharest. During 1918-1921, Moscow encouraged those living on the left bank of the Dniestr River (present day Moldova) to carry out subversive activities.¹⁷

In September 1921 a Russian-Romanian Conference was organized in Warsaw to settle the problem of Bessarabia. The conference failed because Russia refused to recognize the legitimacy of Bessarabia's incorporation into Romania. In November 1923 Moscow and Romania signed an agreement titled "Statute on Ways and Means for the Prevention and Solution of Conflicts which May Arise on the Dniester River" which was widely viewed as a sign of the Soviet Union's desire to strengthen its position at the border in order to prevent any kind of infringement on the part of Romania.

At the same time Moscow was supporting subversive forces seeking to separate Bessarabia from Romania.¹⁸ On 5 May 1919 a provisional Workers' and Peasants' Government of Bessarabia was founded in exile at Odessa. This was followed on 11 May with the proclamation of the Bessarabian Soviet Socialist Republic as an autonomous part of the Russian Soviet Federative Socialist Republic. In 1924 another entity calling itself the "Moldovan Soviet Socialist Republic" was created on the left bank of the Dniestr River. The Soviet aim was to preserve the "Moldovan" identity separate from the Romanian identity. To

¹⁶ S. D. ROPER, *Post-Soviet Moldova's National Identity and Foreign Policy*, in: *Europe's Last Frontier? Belarus, Moldova and Ukraine between Russia and the European Union*, New York 2008, 79-96.

¹⁷ C. KING, *The Moldovans: Romania, Russia and the Politics of Culture*, Stanford 2000, 17.

¹⁸ M. BRUCHIS, *The Republic of Moldavia From the Collapse of the Soviet Empire to the Restoration of the Russian Empire*, New York 1996, 96-115.

achieve this, Moscow initiated an intensive campaign to spread the "Moldovan language theory". Moldovan grammars and dictionaries were published which tried to demonstrate the individuality of the "proletarian Moldovan language" opposed to the "bourgeois Gallicized Romanian."¹⁹

In this politically turbulent time the church struggled for new forms of organization. After the formation of Greater Romania in 1918 there were three church bodies in the country: the autocephalous Romanian Orthodox Church (formed in 1872 from the former Metropolia of Ungrovlahia and Molodova), the non-autocephalous Metropolia of Bessarabia and the Romanian Orthodox Church in Transylvania.

Soon after the creation of "Greater Romania" in 1918 the Holy Synod of the Romanian Church began to place the Bessarabian church structures under Bucharest and ordered Archbishop Anastasius of Kishinev and Khotin and his suffragan bishops Gabriel of Akkerman and Dyonisius of Izmail to withdraw from the Russian Orthodox Church. When the suffragan bishops refused, the Romanian authorities arrested them and deported them to the other bank of the Nistru River. Archbishop Anastasius, who had been attending the Local Council in Moscow in the spring of 1918, was not allowed by the Romanian authorities to return to his diocese. The Romanian Synod appointed Nikodim as the new archbishop.

The Metropolia of Bessarabia was created on 15 November 1923 and organised in 1925, when the Archbishopric of Chisinau was raised to the rank of metropolia according to the Law for the Organisation of the Romanian Orthodox Church. Patriarch Tikhon of the Russian Orthodox Church protested that the Romanian Church had placed the bishopric of Chisinau under its authority without any previous consultation with the Russian Orthodox Church. In 1925 the Romanian Orthodox Church was raised to the rank of Patriarchate. The Archbishop of Chisinau, Gurie Grosu, was named Metropolitan of Bessarabia by royal decree on 21 April 1928.

At that time the Metropolia of Bessarabia consisted of the Archbishopric of Chisinau, the Bishopric of Hotin and Balti and the Bishopric of the Cetatea Alba-Ismail. During the interwar period the Orthodox Church in Bessarabia underwent a process of rediscovering the Romanian tradition.²⁰ In 1926 the Faculty of Theology in Chisinau became part of the University of Iasi; several Romanian schools were also founded. In the same period the Soviet Communist party promoted atheism in Transdnistria and persecuted orthodox clergy. This policy continued after World War II when Moldova was incorporated into the Soviet Union.

¹⁹ C. KING, *The Ambivalence of Authenticity or How the Moldovan Language was made*, *Slavic Review* 58 (1999) 117-142; M. H. CISCEL, *The language of the Moldovans: Romania, Russia, and identity in an ex-Soviet republic*, Lanham 2007.

²⁰ I. KATCHANOVSKI, *Cleft countries: regional political divisions and cultures in post-Soviet Ukraine and Moldova*. With a foreword by Francis Fukuyama. (*Soviet and Post-Soviet Politics and Society* 33), Stuttgart 2006, 157. The same happened in the Ukraine, where the Ukrainian Autocephalous OC which was created to undermine the authority of the Russian Orthodox Church was dissolved in 1930.

The war brought a new dimension to the ecclesial and political situation in this territory. Beginning with 1938, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church forbade their priests to use any language other than Romanian when talking to their parishioners – even during confession. This led to the marginalization of those who were of Russian extraction. This situation did not continue for long, because the Molotov-Ribbentrop Pact²¹ (23 August 1939) stipulated in Art. 4 of its secret Annex that Bessarabia (along with the Baltic States, Poland and eventually Finland) was to fall into the Soviet zone of interest.²²

On 16 June 1940, the USSR sent an ultimatum to Romania to cede immediately the regions of Bessarabia and Northern Bukovina. Romania was faced with evacuating in just four days an area inhabited by 3.75 million people. The Moldavian SSR was established on 2 August 1940, and Bessarabia was divided between the Moldovan Republic and the Ukrainian SSR. The northern and southern territories of Bessarabia (Budjak and Chernivtsi areas) were given to Ukraine, while some territories on the eastern bank of the Dniester (the present Transnistria) which previously had been part of Ukraine were given to Moldova.²³

Following the entry of the Soviet Army into Bessarabia (28 June 1940) all the churches and monasteries were closed and transformed into warehouses, hospitals, military barracks and rest places. The House of the Metropolitan of Bessarabia was renamed the House of the Red Army.

The Metropolis of Bessarabia was closed and a bishopric (later an archbishopric of the Russian Orthodox Church) was founded in its place; the new hierarchs were of Russian origin. The bishoprics of Cetatea Alba, Ismail, Hotin and Balti were closed and their entire property was transferred to the Russian Orthodox Church which established a Bishopric in Chisinau. The Romanian Orthodox Church opened a Romanian mission in Transnistria, which included the Odessa region, and parts of the Nikolayev and Vinnitsa regions and Northern Bukovina was also included in one of the Romanian dioceses.

²¹ I. J. VIZULIS, *The Molotov-Ribbentrop Pact of 1939: The Baltic Case*, New York 1991.

²² The existence of this protocol was much disputed. In 1989 a commission headed by A. Iacovlev (a member of the Political Bureau of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union) was created to examine and evaluate from a political point of view the juridical Soviet-German Treaty of Non-Aggression of 23 August 1939. The decision of the commission was that the additional secret annexe did exist although the original was not found in either the Soviet or German archives. The commission said the protocol was an illegal act from a juridical point of view and that Stalin had carried out the re-annexation of Bessarabia to the Soviet Union and reestablished Soviet power in the Baltic countries in an imperialistic manner. Iacovlev also mentioned the differences of opinion in the commission. (*Izvestia*, 25 December 1989; M. BRUCHIS, *The Republic of Moldavia From the Collapse of the Soviet Empire to the Restoration of the Russian Empire*, New York 1996, 115-139.)

²³ R. H. HAIGH – D. S. MORRIS – A. R. PETERS, *From Non-Agression to Barbarossa: German-Soviet relationship between 1st September 1939-22nd June 1941*, Sheffield 1991.

Thousands of Bessarabians were executed or deported to Siberia or Kazakstan in a process of ethnic cleansing. At the same time the Republic was enlarged with a new territory – Transnistria.

Until 1941, when Romanian authorities re-entered Bessarabia, around 200 churches and monasteries had been destroyed, their priests or the monks killed or deported, and the monasteries secularized.²⁴

1944-1989

On 20 August 1944 the Soviet Red Army began an offensive which led to the occupation of Bessarabia within five days.²⁵ After the end of World War II, the Metropolia of Bessarabia once again fell under the jurisdiction of the Russian Orthodox Church and the Russian language was reintroduced into the cult and daily life.²⁶ At the same time a strong policy of atheism was introduced in Moldova.²⁷

After 1989

The changes in Europe which followed the collapse of communism also prompted movements for secession in Moldova.²⁸ Several democratic movements grouped themselves into the Popular Front which became the leading Moldovan opposition force promoting democracy, linguistic and cultural freedom.²⁹ It called for the introduction of a democratic system in Moldova, the reversal of russification policies and ultimately, for reunification with Romania.

In August 1989, the Moldovan Supreme Soviet proclaimed Moldovan as the state language (using the Latin Alphabet) and the Popular Front adopted a reform

²⁴ It is known that Romanian troops organised pogroms of civilian Jewish people, because they viewed the Soviet invasion in 1940 as an act of liberation. The Jewish population was deported in death marches into Romanian-occupied Transnistria on the order of the Dictator Marshal Ion Antonescu. Valuable reports and analysis on this topic are to be found in: L. BENJAMIN, *Evreii din Romania între anii 1940-1944*, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din Romania, Bucuresti 1991; W. BENZ (ed.), *Holocaust an der Peripherie: Judenpolitik und Judenmord in Rumänien und Transnistrien, 1940-1944* (Dokumente, Texte, Materialien Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin 73), Berlin, Metropol 2009; M. HAUSLEITNER, *Rumänien und der Holocaust: zu den Massenverbrechen in Transnistrien 1941-1944*, Berlin 2001.

²⁵ N. DIMA, *Bessarabia and Bukovina. The Soviet-Romanian Territorial Dispute*, New York 1982.

²⁶ C. KING, *The Moldovans: Romania, Russia and the Politics of Culture*, Stanford 2000, 200.

²⁷ E. C. SUTTNER, *Kirchliches Leben in der Republik Moldawien*, in: E. C. SUTTNER, *Kirche und Nationen* (Das östliche Christentum NF 46,2), Würzburg 1997, 493-509.

²⁸ According to the 1989 census, the population of Soviet Moldavia was made up of 2,794,700 Moldavians (64,5%), 600,400 Ukrainians (13,8%), 562,100 Russians (13%), 153,500 Gagauz (3,5%), 88,400 Bulgarians (2%), 65,800 (1,5%) Jews and others.

²⁹ W. CROWTHER, *The Politics of Democratisation in Postcommunist Moldova*, in: K. DAWISHA – B. PARROT (ed.), *Democratic Changes and Authoritarian Reactions in Russia, Ukraine, Belarus and Moldova*, Cambridge 1997.

agenda. The developments, including the promotion of the Moldovan/Romanian language, angered the Russian-speaking community. In September 1989, Gagauzian leaders in Transnistria proclaimed the creation of an independent republic (The Gagauz Yeri and Dniestr Moldovan Republic)³⁰ in the southern part of the country.

Many ethnic Ukrainians and ethnic Bulgarians left the Popular Front and united themselves with ethnic Russians to form the International Movement for Unity (Edinstvo). Despite opposition from Moldova and Romania the Dniestr Moldovan Republic did become a *de facto* independent state with Tiraspol as its capital. It is not recognized internationally *de jure* but it has its own legislation, president, currency, customs, army, central bank – all with the help of Russia.³¹

None of these developments could prevent the declaration of independence by the Republic of Moldova on 27 August 1991 within the boundaries established in August 1940.³² At the same time it maintained strong political and economic ties with the Commonwealth of Independent States (CIS).³³ Initially there was an interest in emphasizing a Moldovan-Romanian identity – going so far as the consideration of possible unification. However as time passed even the idea of two Romanian states was abandoned.³⁴

The Moldovan Constitution adopted in 1994 declared that “the national language of the Republic of Moldova is Moldovan.”³⁵ Even projects such as publishing Moldovan-Romanian dictionaries were revived. Initially Moldova enjoyed the privileges of being a member of the Russian-dominated Commonwealth of Independent States (CIS), but from the early 2000s it was gradually excluded economically from this group. Moldova was not included in the Common Economic Area created at the CIS summit in Yalta in September 2003. Those invited included Kazakhstan, Russia, Belarus and Ukraine. Moldova was excluded because it had ceased to be a strategically interesting partner for Russia. In this context Moldova began to consider other possible options, such as membership in the European Union. The special relationship between Moldova

³⁰ S. D. ROPER, *From Frozen Conflicts to Frozen Agreement: The Unrecognized State of Transnistria*, in: T. BAHCELI – B. BARTMANN – H. SREBRNIK (ed.), *De Facto States: The Quest for Fovereignty*, New York 2004; V. SOCOR, *Autonomy in Moldova. A Precedent for Eastern Europe?*, in: *Radio Free Europe/Radio Liberty Research Report* 3 (1994) 21–28.

³¹ The situation of this republic can be compared with the situation of South Ossetia and Abkhazia in Georgia and Estonia (see G. D. PAPATHOMAS – R. P. MATTHIAS – H. PALLI, *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/L'Église autonome orthodoxe d'Estonie*, Athens 2002).

³² In 1940 the Moldavians constituted 70% of the population.

³³ In December 1991 Russia, Belarus and Ukraine established the CIS. The Baltic States refused to sign the agreement. Moldova adhered to it already in 1991.

³⁴ O. SEREBIAN, “Good Brothers, Bad Neighbours: Romanian/Moldovan Relations”, in: A. LEWIS (ed.), *The EU and Moldova: On a Fault Line of Europe*, London 2002, 149–154.

³⁵ *Constitutia Republicii Moldova*, adoptata la 29 iulie 1994, Monitorul Oficial al R.Moldova nr. 1 din 12.08.1994.

and Romania was revived and Romania has become Moldova's main supporter for integration into the EU.³⁶

The political changes also had an impact on the life of the church. On 21 May 1989, during the deep political changes in Europe, the Patriarch of Moscow named ex-colonel Nikolai Vasilievici Kantarian as a Bishop of Chisinau and Moldova under the name of Vladimir. On 1 September 1990, Patriarch Aleksy II himself visited Chisinau and ordained two Moldovan citizens of Romanian origin, Petru Paduraru and Vichente Moraru as Bishops of Balti and Cetatea Alba. In 1990, Bishop Vladimir was raised to the rank of Archbishop of Chisinau, and in 1992 he was named Metropolitan of Moldova.

In January 1991, the Moscow Synod organized the Metropolitanate of Chisinau and All Moldova which was registered with the Justice Ministry since it was still under the canonical jurisdiction of the Moscow Patriarchate. The Moldovan Government officially recognised this Metropolia on February, 7 1993 and approved its statutes.

Two years after his appointment as Bishop of Balti, Petru Paduraru was driven out of his see by pro-Russian faithful who were dissatisfied with his work and re-established the Metropolia of Bessarabia. The Russian Orthodox Church (ROC) refused to recognize the authority of this Bessarabian Church, and the Moldovan Government refused its registration.

The newly created Metropolia of Bessarabia was officially reactivated on 14 September 1992. With the Patriarchal Act of 19 December 1992 the Romanian Patriarchate recognized the autonomous metropolia of Bessarabia as part of its jurisdiction and in 1995 the Metropolia was raised to the rank of an exarchate with jurisdiction over the Romanian Orthodox communities of the former Soviet bloc and the Moldovan diaspora.

In this way, the newly-created Bessarabian Metropolitan Church became the second Orthodox Church in Moldova. However its influence did not reach the eastern borders of the country which is the home of the Gagauz, a people of Orthodox confession with a Turkish heritage. The Gagauz remained part of the Metropolitan Church of Moldova.

Their orientation can be understood from a historical perspective. Before arriving in Moldova, the Gagauz populated the Dobrudja area, where they were persecuted, particularly during the Russian-Turkish wars. Since the Russian Tsars proclaimed themselves defenders of the Orthodox people in the Balkans, they provided lands for the Gagauz in Bessarabia³⁷.

This is the background to the conflict which emerged between the two orthodox churches in Moldova. After the Bessarabian Church obtained canonical

³⁶ O. SCHMIDTKE – C. CHIRA-PASCANUT, *The Promise of Europe: Moldova and the Process of Europeanization*, in: O. SCHMIDTKE – S. YEKELCHYK, *Europe's Last Frontier? Belarus, Moldova and Ukraine between Russia and the European Union*, New York 2008, 133-156.

³⁷ J. CHINN – S. ROPER, *Territorial Autonomy in Gagauzia*, *Nationality Papers* 26 (1998) 89; I. KATCHANOVSKI, *Small Nations but Great Differences: Political Orientations and Cultures of the Crimean Tatars and the Gagauz*, in: *Europe-Asia Studies* 57 (2000) 877-894.

recognition it began its struggle for political recognition according to the Moldovan legislation.

II. The Legal Framework for the Functioning of Religious Organisations in the Republic of Moldova

The legal framework regarding religious organizations in Moldova is guaranteed by the Constitution adopted in 1994 and the Law on Cults or Religious Denomination Act (nr. 979-XII of 24.03.1992), the Government decision nr. 758 of 13 October 1994 regarding the registration of cults and the decision regarding the state service for Cult Problems of the Government of the Republic of Moldova. The Law on Religions was renewed in 2002³⁸.

Freedom of religion is guaranteed by the Constitution in Art. 31³⁹ and by the Law of Cults in Art. 1.⁴⁰ The Constitution guarantees the freedom to practice religion. It states that cults are free to organize themselves and to act freely according to the law and their own norms, principles, doctrines and customs. The state has no right to interfere in the religious activity of cults which are autonomous and separated from the state, but benefit from its support. Other constitutional provisions guarantee equality before the law for all citizens irrespective of their religious identity, and state recognition of the right to preserve, develop and express a religious identity (Art. 10, Art. 16). Religious services can be legally held in Romanian, the official language of the country, with Russian remaining a language of communication.

The Law on Cults provides for freedom of religious practice, protects the confidentiality of the confession, allows denominations to establish associations and foundations and states that the government may not interfere in the religious activities of denominations. Initially the law banned proselytism and required religious groups to register with the government, but in order to comply with the European Court of Human Rights (ECHR) the parliament permitted proselytism in June 1999 while still banning "abusive proselytism." In 2000 the Government recognized 19 religious denominations⁴¹ while the General Assembly of the

³⁸ The law 1220-XV of 12.8.20007 modifies and completes the law 979 – XII of 24.3.1992 and Art. 325 of the Code of Civil Trials.

³⁹ Art. 31: 1) Freedom of conscience is guaranteed. It should act in conformity with tolerance and mutual respect 2) Religious cults are free and organized in accordance with their own statute with legal force 3) Hostile manifestations in relations between religious cults are prohibited 4) religious cults are autonomous, separated from the state but benefit from state support, including by facilitating religious assistance in the army, hospitals, prisons, asylums and orphanages.

⁴⁰ Art. 1: everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion.

⁴¹ The denominations recognized by the Moldovan Government are: the Russian Orthodox Old Ritualist Church (since 28 August 1995), Roman Catholics, Baptists, Pentecostals, Seventh-Day Adventists (since 22 July 1993), Seventh-Day Adventists – Reformed Group (since 19 July 1994), Jehovah's Witnesses, Bahai, Hare Krishna, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Jewish Community (since 9 June 1994), The Union of Communities of Messianic Jews (since 1 September 1997), the MCM, the MCB.

Evangelist Union, the Church of the True Orthodox Moldova⁴² and the Bessarabian Metropolinate had applications for registration.

Art. 14 of the Law on Cults requires them to present to the responsible state body a declaration on their organization and functioning, with an attached statute which provides information on the organization and the administrative system including on the fundamental principles of faith. The state recognizes religious organizations after their norms and status have been checked. The recognition is followed by registration.

The activity of registration and monitoring of cults is controlled by the State Service for Cult Problems which is subordinated to the Government.⁴³ The director is also appointed by the government.

Art. 24 of the same law stipulates that cults recognized by the state are juridical persons. Their component parts and founded institutions are also considered juridical persons. As such they have the right to establish associations and foundations, institutions and enterprises and to hold editorial and production activities which must have entirely or partially a religious aim. Cults can employ people according to the Labor and Tax Laws and the law regarding social insurance and pensions. They can also organize their own education and teach their own personnel. Theological schools at any level can become juridical persons after the approval of their statutes. Students of theological institutions benefit from all the same rights and facilities as pupils and students in state education. Religious education in schools is optional except where special treaties exist between state and cult.

Religious life is overseen by the Secretariat for Religious Affairs, which is a government agency whose head is appointed by the Prime Minister. This agency supports the Metropolitanate of Chisinau and All Moldova.⁴⁴ This becomes clear

⁴² E. M. SYNEK, *Judikatur zur Wahren Orthodoxen Kirche von Moldova*, in: *öarr* 55 (2008) 92-97; P. ROTH, *Die „Wahre Orthodoxe Kirche“ und das Moskauer Patriarchat. Auf dem Weg zu einer kirchlichen GUS?*, in: *Der Christliche Osten* 57 (2002) 275-277. This so-called True Orthodox Church of Moldova („Biserica adevarat ortodoxa din Moldova“) consists actually of a small group of faithful who followed their parish priest from Bilicheny Vek, Andrei Rudei (now Bishop Antoni of Balti/Bel'tsy and Moldova) when he split his congregation from the jurisdiction of the Patriarchy of Moscow. This group is connected to a group belonging to the former ROC Outside Russia which tried to stop the unification of the Russian Orthodox Church. The Republic of Moldova refused its recognition, but the ECHR issued a judgement (27.2.2007) according to which the reasons given by the government for refusing the registration are not valid.

⁴³ The situation of the smaller denominations in Bessarabia has always been uncertain. Starting with the transfer of this territory to Romania in 1918 individuals could enjoy more religious freedom than under the Tsarist regime. The Pentecostal Church, the Adventists and the Jehovah's Witnesses were banned at different times. After the Soviet Army occupied the territory in 1944 the small denominations came under the surveillance of the KGB and were persecuted for allegedly endangering the security of the Soviet State. However deportations and persecutions did not stop the religious movements. These harsh measures ended when the Republic of Moldova gained its independence and most denominations were officially recognized. See: H.-H. DIRKSEN, *Verfolgung kleiner Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion am Beispiel Bessarabiens und der Bukowina*, in: *Religion, Staat, Gesellschaft* 8 (2007) 7-28.

⁴⁴ According to the latest internal Statute of the Russian Orthodox Church of 2000 (chapter VIII) there are several forms of autonomy in the churches under the jurisdiction of the ROC. The MCM

in regard to the restitution of property expropriated during the Romanian and Soviet regimes. However the authorities were not forthcoming about returning the property of other religious denominations and did not become deeply involved in resolving the conflict between the MCB and MCM. High ranking officials of the MCM are allowed diplomatic passports, which other religious officials do not have.

III. The Long Road to the Recognition of the Metropolia of Bessarabia

Following its religious recognition, the Metropolia of Bessarabia (MCB) sought political recognition from Chisinau. In its application, the Metropolia argued that its reinstatement was based not only on the provisions of the constitution of Moldova but also on apostolic canon 34 which allows churches to organize themselves along ethnic lines. The theological argumentation continued with a reference to can. 2⁴⁵ of the Second Ecumenical Council of Constantinople and canon 8⁴⁶ of the Third Ecumenical Council of Ephesus which forbids the head of an eparchy unilaterally to claim jurisdiction over another eparchy as the Russian Orthodox Church did in Bessarabia in 1812 and 1944.

Can. 34 and the understanding of the concept "ethnos" are the keys to this controversy. The question asked by any exegete is – what does "ethnos" mean in the context of can. 34? One must refer to the New Testament to understand its meaning. From the commandment given by Jesus to his apostles in Mathew 18, 19 ("go and make disciples of all nations [*ta ethne*]"), we may infer that "ethnos" describes the "gentiles", i.e. people of non-jewish descent; probably people enjoying a similar form of culture. Most of today's Orthodox interpreters understand under the concept – *ethnos* – an ethnic group defined by common language and history, religion, even race. The consequence of this logic of argumentation is that every ethnic group should have its own church structure.

In this spirit, the Romanian population in the Republic of Moldova wanted to have its own church organization, separate from the church which was – in their view – under the influence of another nation.

belongs to the category of the self-administered churches. Details about the statute of the ROC in: A. KLUTSCHEWSKY – T. M. NEMETH – E. M. SYNEK, *Das Statut der Russischen Orthodoxen Kirche*, in: Kanon 19 (2006) 41-72 (especially 65-70).

⁴⁵ Can. 2, Second Ecumenical Council: "The bishops are not to go beyond their dioceses to churches lying outside of their bounds ... And let not bishops go beyond their dioceses for ordination or any other ecclesial ministration, unless they be invited" (Translation from: H. R. PERCIVAL, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: The seven ecumenical councils (of the undivided Church): their canons and dogmatic decrees, together with the canons of all the local synods which have received ecumenical acceptance*, 2nd series, Grand Rapids MI 1983, 235).

⁴⁶ Can. 8, Third Ecumenical Council: "None of the bishops shall assume control of any province which has not heretofore, from the very beginning, been under his own hand or that of his predecessors. But if any one has violently taken and subjected a province, he shall give it up, lest the canons of the fathers be transgressed." (Translation from: H. R. PERCIVAL, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1979, 176).

The first application of the Metropolia of Bessarabia (MCB) was submitted on 8 October 1992⁴⁷. Since then – on 17 November 1993 – the Government of the Republic of Moldova (under Andrei Sangheli) recognized the Metropolia of Chisinau and Moldova (by decision nr. 719).

The Romanian Patriarchate considered that the newly-created Metropolia of Chisinau-Moldova (MCM) under Russian jurisdiction has the right of jurisdiction only over the Russian diaspora in Bessarabia. As a sign of reciprocity, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church granted the Metropolia of Bessarabia on 20 October 1995 the rank of an Exarchate with the right of jurisdiction over the Romanian orthodox diaspora within the former Soviet space of influence and upon the Bessarabian diaspora in the entire world.

After receiving no reply, and after the Department for Religious Affairs in the Republic of Moldova twice refused to re-accept the application (25 January 1995 and 8 February 1995), Bishop Petru relied on Art. 235 of the Civil Code Procedure to bring on 8 August 1995 civil proceedings against the government in the Court of the Buiucani district of Chisinau – interpreting the authorities refusal to recognize the MCB as an infringement on its freedom of religion and association, thus making the metropolia a victim of religious discrimination.

The Court ruled in favor of the MCB in September, but the Supreme Court of Justice overturned the decision on a procedural issue. On 30 April 1995, Patriarch Teoctist of Bucharest contacted Patriarch Alexei II of Moscow to discuss this issue, but by then it was too late.⁴⁸

On 24 May 1996 the Metropolia of Bessarabia (MCB) brought civil proceedings against the Moldovan government in the first instance. The court ruled against the petition on 19 July. On 20 August, the MCB appealed against this decision. Even though the Municipal Court had sided with the Metropolia against the government in 1997, the case was sent back to the Court of Appeal for a new trial because of judicial reforms. The Court of Appeal ruled that the conflict should be resolved between the two Orthodox churches because otherwise it could lead to serious conflicts in the Moldovan population.

The non-recognized church of Bessarabia was accused by medias of having provoked the war in Transnistria, of undermining the stability of the Republic of Moldova, of being a tool of Romanian irredentist policies. The priests of this church were accused of not keeping canonical norms, of practicing illegal activities, of propagating the ideas of the Romanian Orthodox Church, of practicing proselytism and of leading a political activity.

It became clear that the Department for Cults treated the Bessarabian Metropolia not as a distinct denomination but as a splinter group of the MCM. It was officially argued that the MCB could not be recognized since on 7 February

⁴⁷ For a detailed description of the process of recognition and the argumentation of the ECHR see: E. M. SYNEK, *Judikatur, Urteil 13.12.2001, Req 45701/99, Metropolitane Kirche von Bessarabien ua vs. Moldova*, in: *öarr 50* (2003) 156-172, especially 163ss; R. POTZ – E. M. SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht*, Wien 2007, 189-190.

⁴⁸ The Church in Bessarabia was under the jurisdiction of the Moscow Patriarchate between 1769-1774, 1787-1791, 1808-1918, 1940-1941, 1944-1992.

1993 the Metropolia of Moldova was recognized as the country's official Orthodox Church.

The first official meeting between the delegations representing the Romanian and the Russian Orthodox Church took place in Geneva on 7 February 1997. The delegations were headed by the Metropolitan Daniel of Moldova and Bucovina and Metropolitan Cyril of Smolensk and Kaliningrad. They were unable to agree and another meeting was scheduled for the Austrian city of Graz in June 1997 at the Second European Ecumenical Assembly.

Romania proposed that both metropolia be recognized in Moldova and they should try to reconcile with each other. Estonia was offered as an example where the Moscow Patriarchate accepts the existence of another orthodox unit under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople.

The Russian counter-proposal was that the Metropolia should be treated only as a representative of the Romanian Patriarchate in Moldova. This suggestion was not acceptable to the Romanian side, and a third round of talks was scheduled for Chisinau on 15 January 1999. There the metropolitans in the Republic of Moldova were asked to find a compromise and reconcile themselves. The dialogue could not continue.

Because of the failure of the dialogue and the impossibility of being recognized as a church in the Republic of Moldova, the MCB approached the European Court of Human Rights (ECHR) on 3 June 1998 with a complaint against the Moldovan Government, while at the same time expressing willingness to withdraw the complaint if the church was recognized. The Moldovan Government did not accept this offer, and submitted its responses to the ECHR in February 2000. The hearings were planned for October 2001, and the Court still allowed the Moldovan Government to consider possibilities for settling the case.

The Court ruled finally on 13 December, 2001 in favour of the Bessarabian Church, ordering the Moldovan government to recognize it within 3 months.⁴⁹ The Moldovan government appealed against the decision on February 2002. One month later the court rejected the appeal and warned the Moldovan government that refusal to comply with the decision of 31 July 2002 would bring the country's exclusion from the Council of Europe which Moldova joined in 1995. Two weeks before the deadline Chisinau passed draft legislation liberalizing procedures for registration of religious organizations and stipulating that any church which had already filed a request would be automatically accepted.

The MCB filed its 11th application on 19 February 2002 and the church was finally admitted as a legal cult in the Republic of Moldova on 30 July 2002.

Since its recognition, the MCB has been the target of a campaign of intimidation which included death threats, or constant interviewing of priests by the police, placing some of them under arrest. On 1 December 2007 Vladimir Voronin, the President of the Moldovan Republic declared on the Television

⁴⁹ K. PABEL, Staatskirchenrechtliche Fragen vor dem EMGR. Anm. zu EGMR, Urteil von 13.12.2001, Église Métropolitaine de Bessarabie, in: J. MENZEL – T. PIERLINGS – J. HOFFMANN (ed.), *Völkerrechtssprechung. Ausgewählte Entscheidungen zum Völkerrecht in Retrospektive*, Tübingen 2005, 560-565.

Chanel NIT that he would contest the Judgment of the ECHR of 13 December 2001 because he wanted to avoid a Kosovo-like conflict in Moldova. He said he would not respect the European Judgment if the disorder around the Metropolia of Bessarabia did not come to an end⁵⁰.

Discrimination against priests of the MCB has also been reported because these clerics are paid by the Romanian Orthodox Church. Even the Metropolitan of the MCB was detained by the border police on 26 December 2007 after his return from Romania through the border crossing at Sculeni, and accused of trafficking drugs. After being kept in police custody for two hours he was released.⁵¹

The next conflict concerned property. The MCM was declared as the lawful successor of the Metropolia of Bessarabia which was closed in 1944. On 2 February 2004 the Supreme Court of Justice in Moldova annulled the Decision of the Moldovan Government nr. 1008 of 26 September 2004 and the MCB was declared "the spiritual, canonical, historical successor of the Metropolitan See of Bessarabia which functioned till 1944".

This judgment failed to end the tensions between the Romanian Orthodox Church and the Patriarchate of Moscow – and this despite a peace-seeking press release from the Romanian Patriarchate according to which the two Metropolitan Sees situated in the territory of the Republic of Moldova "should co-exist peacefully and fraternally, should cooperate with wisdom and realism, harmonizing the territorial principle with the ethnic principle, as agreed in the pastoral service of the Orthodox in Diaspora."⁵²

The MCB asked the Secretariate of the EU and the Committee of the Ministry to send an official to supervise the manner in which the Moldovan Government was implementing the judgements of the ECHR. In fact, the Law on Cults No 125-XVI of 11/05/2007 has not been modified according to the demands of the Committee of Ministers of the EU.

IV. The Statutes of the Metropolia of Bessarabia after 1990

The Metropolia of Bessarabia exists today as a distinct church entity. It is an autonomous subject of civil and canon law. It has one archbishopric (Archbishopric of Chisinau, activated on 3 October 1995 and registered on 1 December 2004) and three bishoprics.

They are: Bishopric of Balti [the former Hotin] reactivated on 14 September 1992 and registered on 17 December 2004, seated in Hotin; Bishopric of Southern Bessarabia [the former Bishopric of Cetatea Alba-Ismail] reactivated on 8

⁵⁰ http://www.bbc.co.uk/romanian/moldova/story/2007/12/071219_voronin_presser.shtml [27.02.2010].

⁵¹ http://www.presa.md/content.php?goto=news&do=show_news&news_id=3742 [27.02.2010].

⁵² Press release of the Romanian Patriarchy of 21 February 2007: A legitimate act for defending the Romanian Identity – Explanations concerning the juridical recognition of the Metropolitan See of Bessarabia and of the suffragan eparchies.

February 2001 and registered on 14 November 2006, seated in Cantemir City; Orthodox Bishopric of Dubasari and All Transdnistria [the former Romanian-Orthodox Mission seated in Transnistria] reactivated on 25 November 2004 and registered on 15 November 2006, seated in Dubasari.

It also has eight deaneries, 104 parishes, five monasteries, three parishes in the Ukraine and one parish in each of the Baltic states.

In 2004, the Metropolia of Bessarabia created in the U.S two parishes and a monastery with seven monks. In addition, the community of St. Catherine in Moscow, which has more than 20,000 Romanian supporters, also adheres to the MCB. According to its own estimation the current MCB has about 720,000⁵³ members, but is recognized only by some Orthodox Churches because the Patriarchate of Moscow opposes its recognition.⁵⁴

As far as its statutes are concerned, the Metropolia of Bessarabia (autonomous and of old style) is a Christian Orthodox Autonomous Local Church under the jurisdiction of the Romanian Patriarchate. This metropolia was not abolished canonically in 1944, but simply renamed when its jurisdiction was changed. The Romanian Patriarchate accepted the MCB under its jurisdiction in a special canonical act issued on 19 December 1992. This act confirms that "the Holy Metropolia of Bessarabia is an autonomous metropolia with its proper statutes and each of its eparchies has its own eparchial gathering" (i.e., the MCB is not a single eparchy but a group of eparchies).

Art. 1 of the Statutes of the MCB underlines the continuous character of the Romanian Orthodox Church in this territory, except for the short periods of Soviet occupation. It declares that the MCB is the spiritual, canonical and historical successor of the Metropolia of Bessarabia which existed until 1944. Communities from the diaspora can also adhere to it. They have an obligation to establish their relationships with the authorities in the countries where they reside according to the laws of those countries and the norms of international religious law.

The MCB was also officially recognized as an autonomous cult by the Supreme Court of Justice of the Republic of Moldova in 2004, and in 2006 by an administrative decision of the State Service for the Problems of Cults belonging to the Government of the Republic of Moldova. This latter recognized the MCB as the "spiritual, canonical, historical successor of the Metropolia of Bessarabia" which functioned until 1944.

As an autonomous church under the jurisdiction of the Romanian Patriarchate the MCB functions according to its own statutes, which must be approved by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church and which should be in accordance with the Statutes for the Organisation and Functioning the Romanian Orthodox Church. (Art. 8 § 2, Statutes of the Romanian Orthodox Church).⁵⁵

⁵³ This figure is contested by the Metropolia of Moldova.

⁵⁴ L. TURCESCU – L. STAN, Church-state conflict in Moldova: the Bessarabian Metropolite, in: Newspaper Ziua (31. January 2009): "Biserica Ortodoxa Romana atacata de bisericile surori" (The Romanian Orthodox Church Attacked by Its Sister-Churches).

⁵⁵ http://www.patriarhia.ro/_upload/documente/121438488425759490.pdf [27.02.2010].

With its reactivation the MCB obtained the right to organize and administer its old constitutive bishoprics. The Metropolitan of Bessarabia or any other hierarch can ordain deacons and priests and may name abbots and abbesses without a requirement to seek approval from a higher authority. The Hierarchs of the Metropolia of Bessarabia have the right to bestow different ranks on the clerics and the laypeople of their own eparchy.

According to Art. 49 and 50 of the Statutes, the eparchies are territorial units under the leadership of a bishop. They are made up of several parishes, grouped in their turn in deaneries and include also the monasteries in those territories. The eparchies can be bishoprics or archbishoprics. They are led from a spiritual, catechetical and jurisdictional point of view by a bishop or an archbishop. They have as an advisory body the Gathering of the Eparchy, and as an executive body the council of the Eparchy.

Except for the Archbishopric of Chisinau, all eparchies are led by the Metropolitan himself, Petru Paduraru, until the sees are occupied canonically. The election of new bishops is decided after consultation with the entire Moldovan clergy.

MCB cooperates with the authorities of the Moldovan state in matters of culture, education and social assistance. Those who adhere to the MCB do so of their own will and on the basis of the evangelical precepts, the canons of the Holy Apostles, Orthodox Canon Law and the Holy Tradition. The parts and the local organs of the MCB are the parish, the protopopiate, the monastery, the eparchy. Other types of organizations are missions, theological schools, pilgrimage centers, cultural-ecclesial settlements and Christian associations.

Although the Metropolia of Bessarabia is an officially recognized church in the Republic of Moldova it still suffers some forms of discrimination. The Government refuses to return the confiscated archives of the Metropolia of Bessarabia in order to be able to settle disputes over the properties of the Church.

The leaders of the internationally unrecognized Republic of Transnistria (mostly of Russian origin) are dissatisfied with the creation of the Bishopric of Dubasari in their separatist territory. On 27 October 2007 they met with representatives of the MCM in Tiraspol to discuss measures to stop the activity of the Metropolia of Bessarabia which they consider an intervention of Romanian politics in a foreign territory.⁵⁶

V. The Roots of the Conflict

As examined in this paper, the roots of the conflict between the Patriarchate of Moscow and the Patriarchate of Bucharest over the existence of two Orthodox Metropolia in the territory of the Republic of Moldova are manifold. One can identify three levels:

⁵⁶ I. S. NISTOR, *Istoria Romanilor din Transnistria: organizarea, cultura si jertfa lor*, Bucuresti 1995.

- a) The roots in the political history of this territory.
- b) Relations between church and state in a country emerging from a totalitarian regime and attempting to find its own political, ethnic and social identity.
- c) The conflict has a canonistic nature.

1. The historical and political nature of the conflict

The present conflict has its roots in the complicated history of this territory over the past 200 years – since 1812. Originally the majority of the population was of Romanian extraction but a strong policy of russification during the periods of Soviet occupation led to a complete change in the ethnic balance. In 1989 Romanians formed some 65% of Moldova's total population, Ukrainians 14%, Russians 13% and the Gagauz⁵⁷ (a Christian-Orthodox Turkish-speaking minority) constituted 4 % of the population. In contrast, in the self-proclaimed Republic of Transnistria ethnic Romanians formed only 40% of the population followed by 28% Ukrainians and 25% Russians. The Transnistria republic makes up around 17% of Moldova's total population.

At present the Moldovan Republic is a multi-ethnic and in many ways a multi-cultural republic and cannot convincingly claim that its political goal is a return to the situation which existed in 1940. Over the past decades these different ethnic groups have developed their own histories and cannot simply accept a unilateral political orientation towards Romania with all that this implies.

Regarding religious orientation, the vast majority of this multi-ethnic society is Orthodox who chose to place themselves under the jurisdiction of the church which represents their original nationality (that is, Romanian and Russian). Every effort to form a new national identity in the Republic of Moldova has failed. This is the background to the disputes about the jurisdiction to which the different Orthodox groups wish to affiliate themselves. There does not appear to be a significant interest in creating a unified church of an independent country.

⁵⁷ The Gagauz minority in Transnistria and Moldova has a very interesting history which cannot be discussed in this paper. For more details see the pertinent works of: P. THOMPSON, *The Gagauz in Moldova and Their Road to Autonomy*, in: M. OPALSKI (ed.), *Managing Diversity in Plural Societies. Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe*, Nepean, Ontario 1998, 128-147; R. LAPIDOTH, *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington, DC, 1996; M. A. RUDOLF, *Das Gesetz über die besondere Rechtsstellung von Gagausien (Gagauz Yeri) in der Republik Moldova*, in: *WGO-Monatshefte für Osteuropäisches Recht* 37 (1995) 291-306.

2. The democratic nature of the conflict

The present Moldova has had considerable experience of totalitarianism during its history. The people have not seen Democracy as a political reality for a long time.

This explains why the conflict between the Metropolitan Church of Bessarabia (MCB) and the Metropolitan Church of Moldova (MCM) which is close to Moscow should be understood against a background of dysfunctional church-state relations.

In theory, the achievement of political independence should also lead to religious independence. This was not the case in Moldova, where an attempt to register a Bessarabian church in addition to the Moldovan church led to a conflict which finally had to be taken to the European Court of Human Rights. The dispute arose because neither the Moscow Patriarchate nor the Bucharest Patriarchate was willing to relinquish dominance over Moldovan Church affairs. Each presented logical and historical arguments in support of these claims.

The Bessarabian church has fought for a decade to be recognized as an official cult in Moldova. Its applications were rejected by three Moldovan presidents, five cabinets and three parliaments dominated by both left- and right-wing parties.

In Transnistria, non-Orthodox religious organizations face intolerance and harassment. As just one example, bans may be imposed on their peaceful assemblies. This treatment of minorities will not improve as long as Transnistria remains politically unrecognized and is not subject to international oversight with respect to human rights. The situation of the Orthodox Church in Moldova resembles the situation of the Orthodox Churches in Estonia and Ukraine and may be seen as proof of the claim of the Russian Orthodox Church to have hegemony over the churches in the former Soviet Republics.

3. The canonistic nature of the conflict

The conflict has both an ecclesiological background and a canonistic background concerning the right of jurisdiction of certain historical patriarchates and the impossibility – at present – of founding independent Orthodox Churches in a historical and geo-political situation which is completely different from that which existed at the time of the Ecumenical Synods.

Another issue is the widespread opinion that every church should have bishops from its own nation. It is commonly recognized that orthodox ecclesiology never supported the principle of organizing the Churches on ethnic grounds, since the spirit of Christianity is the spirit of the Holy Ghost and not of separate nations (Col. 3:11).

The 34th Apostolic Canon which regulates the life of every Church co-ordinating the actions of its bishops and those of their one Primate (cf. interpretations of Zonaras, Balsamon and Aristinus) cannot be understood in the

sense that every nation should have bishops of the same ethnic origin. Canon 34 states: "The bishops of each nation [ethnos] must know [who is] the first [protos] among them and take him as head and do nothing of importance without his opinion, and each is to operate only on things regarding his own area and the territories which depend on it; but neither shall he [the first or head] do anything without the opinion of all: so there will be harmony and God, the Father, the Son and the Holy Spirit will be glorified"⁵⁸.

This canon refers first to the *communio* of bishops and then to the relations of bishops to every nation⁵⁹ and links two principles: the first is that in every region there must be a single *protos* or head (institution of primacy and unity); the second is that the *protos* cannot act without the many (institution of synodality). No ministry or institution of unity may exist that is not expressed under the form of communion.

The Eastern conception of the Church requires an institution which expresses the oneness of the Church and not only its multiplicity which cannot be absorbed by the primacy of the *protos*. Therefore, at the level of the province (metropolis) or, in a broader view, of the patriarchal Church, there is a center of unity - the metropolitan, the patriarch. The real equality of all the bishops is expressed around a center of real unity.

The reference to such a center of unity is binding. But just as the other bishops of the province or of the patriarchate may not take decisions which have effects outside the area entrusted to them without taking account of the opinion of the metropolitan or patriarch, so also these cannot take binding decisions for the other bishops while ignoring their opinion. From the interpretation of this canon arise all conflicts of jurisdiction between different orthodox churches.

Taking into account this view on the oneness of the church, one sees that there is no way to apply an ethnic interpretation to the 34th Apostolic Canon. This narrowing interpretation of canon 34 led to the formation of the doctrine of ethnophyletism, which was condemned by the local Council of Constantinople of 1872.

The problem with which we are confronted in the Republic of Moldova is similar to the problem which exists in all Orthodox Churches in Western Europe: in the same territory coexist two or more Metropolitans and Metropolia, belonging to different jurisdictions⁶⁰.

At present Moldova is host to the co-existence of two parallel ecclesial structures, each claiming to be concerned with their own flock for "pastoral-missionary reasons," each one being under the jurisdiction of a Patriarch who does not belong to the Moldovan Republic.

⁵⁸ This Canon is well known in the West (cf Decree of Gratian, part II, cause IX, quest. III C V).

⁵⁹ "Nation" [ethnos] means here a region or perhaps a vast geographical area, with its ethnic and cultural features.

⁶⁰ An example is the existence of several Orthodox Metropolia (representing the Orthodox Churches in Greece, Romania, Russia, Serbia, Bulgaria, and the Patriarchate of Constantinople) in the territory of Germany which dispute their canonical jurisdiction and the pastoral care for their flock.

These structures were created independently of each other, without a previous consultation between the two Patriarchates, either at the founding of the Metropolitan Church of Moldova or at the recognition of the Metropolitan Church of Bessarabia in the rank of exarchate in its new Statutes. At the same time clergymen of the MCM were received by the MCB without a proper canonical release from their own church authorities and entered into communion with the Romanian Patriarchate. The same happened with the clergy of the MCB who decided to return to their previous jurisdiction. It appears that in none of these cases were officials of the two metropolia or even the Patriarchates interested in the canonical correctness of their actions.

VI. Solution

There is no reason why the MCM and the MCB should not become a unitary autocephalous church recognized by all other autocephalous orthodox churches. In this new church, not governed by ethnophiletic principles, each nation could find its place, its specific role and could contribute to the development of the spirituality of the country.

AUTONOMY WITHIN THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH

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

I. Introduction

Autonomy and Autocephaly are two different forms and structures of ecclesiastical conceptions which in fact are clearly visible in the Tradition of the Eastern Orthodox Church(es). The so called Oriental Orthodox Churches, Coptic, Armenian, Syrian, Ethiopian and Indian – Syrian Malabar, have among themselves brotherly or sisterly relations and eucharistic communion, but they do not recognize any kind of juridical, jurisdictional or hierarchical inter-dependence. Their only common Tradition is their doctrinal non-chalcedonian position which is based on the first three ecumenical Councils of Nicaea (325), Constantinople (381) and Ephesus (431). However this does not mean that their doctrinal conceptions remained as they were defined in the Vth or VIth century, but they rather developed and experienced new interpretations and theological enrichment. For the Armenian Church we can mention some famed theologians like catholicos Yovhannés of Otzun (VIIIth century), archbishop Stephanos of Siwnik (VIIIth c.), vardapet/archimandrite Grigor of Narek (Xth c.), catholicos Nersés Šnorhali/"the Graceful" (XIIth century), archbishop Stephanos of Siwnik' (XIVth c.), vardapet Grigor of Tathew (XIVth – XVth c.) and others. It is also typical for the Oriental Orthodox Churches that even sometimes they attacked and criticized each other especially for questions of rites, but they remained in permanent friendship and eucharistic communion.

Another peculiarity ("Eigenschaft") of the Oriental Orthodox Churches is that their heads, catholicos or patriarch, enjoy highest authority and reverence, but they are not regarded or accepted as infallible. In case of the Armenians, when the catholicoi or patriarchs dare to change any ecclesiastical tradition without the agreement of the Highest Spiritual Council or the Synod of Bishops or the National-Ecclesiastical Assembly, they may be deposed from their throne and deprived of their patriarchal position.

II. Diocese as the main jurisdictional and administrative Unit

As in many other Churches, the diocese is the main fundamental administrative and jurisdictional unit in the Armenian Church. Under the governance and guidance of a bishop, the diocese covers a whole administrative province or a country-part ("Landesteil") which in many cases corresponds to the geographical official division of the relevant State. During and after the Christianization of Armenia in 301(-314), there were only a few dioceses under the jurisdiction of bishops, but many stations of preaching or evangelization. However already in the Vth century all 15 provinces of Armenia had their own dioceses. After the XIth century when Armenians emigrated to different parts of

Europe and to Mediterranean sites, they maintained their tradition in establishing dioceses in administrative-military geographical units. In Cilicia too, where, after the catastrophe of Mantzikert on 26 August 1071, the Armenians started to build up a new state-dominion, at the centre of all geographical regions were organized dioceses, naturally under the highest jurisdiction and authority of the patriarch-catholikos of all Armenians.

The statement or formulation of Ignatius of Antioch, one of the famous fathers of the early Christian Church, concerning the bishop and his diocese, is true and valid also for the Armenian Church. In his letter addressed to the Smyrnians he writes: "Wherever the bishop appears, there is the Ekklesia/Church".

The diocesan bishop in the Armenian Church enjoys full and ample autonomy in the matters of administration, spirituality, ordination of deacons and priests, religious education and Sunday schools, even seminary for the training and preparation of priests and religious/theological teachers. At the moment there exists only one seminary in the U.S.A. named after St. Nersés Šnorhali ("the Graceful"), established by the late archbishop Tiran Nersoyan, for the needs of the Armenian Church in East, West, South, and Central states of America. The other seminaries are found in Armenia (Etchmiadzin and Sewan), in Jerusalem at the Armenian Patriarchate, and in Beirut at the Catholicate of Cilicia. The Seminary in Istanbul was closed after the crisis of Cyprus along with the Greek Orthodox Seminary by the order of the Turkish Government. Interestingly the autonomy of a bishop or diocese is limited in connection with two cases: first the ordination of bishops and secondly the endorsement of divorces. Certainly these two exceptions are the result of the dispersion of the Armenian nation all over the world after the XIth century with the invasion of Seljuk Turks after the fall of the Bagratid Kingdom in 1045. Those limitations were intended to prevent abuse and consequently the final endorsement of divorce and the right of ordination of bishops are reserved for the catholicos. Neither three nor twelve bishops are entitled to ordain a new bishop; the physical presence of the catholicos at the ordination is necessary. In February 1956 when Zareh Payaslian, the diocesan bishop of Aleppo was elected as catholicos for the See of Cilicia in Antelias/Beirut, because of political-ecclesiastical disputes and quarrels, all the Armenian bishops of Diaspora and Armenia refused to participate in the ordination and enthronement ceremony. Cilicia had only two more bishops apart from the catholicos-elect, consequently the administration of the Catholicate preferred, instead of ordaining a new or third bishop, to invite the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch (residing in Damascus) Mar Yakub Severos to attend the ordination in a silent/inactive participation of presence. For that reason some newspapers called him "Severes" by a word-play which in Armenian means "Black face" (!).

In connection with divorce, perhaps it is interesting for some to know that in principle the Armenian Church also is against dissolution of the marriage, but in special cases when the bonds between the husband and wife are irreparably destroyed, the couple may exceptionally get the document of division. In a way

the Armenian canon law is similar to that of the Catholic Church, since only the Pope can dissolve a marriage. There is still another field where the autonomy of a diocesan bishop suffers limitation; that is the blessing of Myfon or chrism which is used during baptism, confirmation/"Firmung" and the ordination of priests and bishops as well as at ointment of catholicoi. Only the catholicos has the right of blessing the Myfon in assistance with up to 12 bishops; not even the Armenian patriarchs of Jerusalem and Constantinople are entitled to bless chrism.

How are bishops enthroned in a diocese? The regular or canonical form is by election. An electoral Committee presents three candidates to the Assembly of Delegates, who should be elected by all parish councils of the diocese. The Assembly of the Delegates votes once or twice, if necessary three times, and by the simple majority of "voices" one of the candidates may be elected. The period of activity of a diocesan bishop normally is not limited, i.e. he can work and guide the Diocese as long as he remains healthy. Now there is a tendency to limit the period to the age of 70 or 75; afterwards he can retire and live in a monastery or assume a less heavy responsibility.

In Armenia at the moment the diocesan bishops are assigned by the Catholicos, because the conditions still are not effective or helpful enough for an election. However as soon as the situation positively changes, certainly the bishops for the dioceses of Armenia and the former Soviet Republics will be elected by the Assemblies of Delegates. The territorial system is valid and applicable also for the Diaspora inside and outside the former Soviet Union; each country gets a diocesan bishop, e.g., for Georgia or Ukraine, and if the canonical territory or the country is too large, then it can be divided in two, as in the case of the Russian Federation, where there are two administrative units, Russia proper and Southern Russia.

Apart from the diocesan bishops, especially during the last 100 years, patriarchal legates or delegates are set up within the Armenian Church, who take care of and guide larger territories outside their centre. At the moment there are two such delegates, which can be described as exarchates: one is for Central Europe and Scandinavia, the other is for Western Europe. For a long time the bishop of Western Europe was "Patriarchal Delegate" for France and Benelux countries; a few years ago a diocese was established in Paris, responsible only for France and having general vicariates in Marseilles and Lyon. The patriarchal post of "legatus"/delegate for Central Europe, established first 1980 in Vienna, covers, in addition to Austria, the Scandinavian countries (Sweden, Denmark, Norway and Finland) as well as Hungary, the Czech and Slovak Republics. Whereas diocesan bishops are elected, patriarchal delegates are appointed by the Catholicos of all Armenians by a special encyclical letter. The patriarchal delegates can be categorized as "autonomous" in their activity and style of administration, but they do not possess more rights than the diocesan bishops, i.e. they have to get Myfon from Etchmiadzin in Armenia and they should send the files of divorce to His Holiness for final endorsement.

III. Parish and Parish Council

A parish is the smallest pastoral-administrative unit in the Armenian Church. According to the size of the community or the population, the number of parishes may vary. In some cases every district of a town has its own church, in other cases each town possesses one church. Normally every parish has a church, but in some cases because of financial problems there exist parishes which do not possess churches. For instance in Sweden in different towns there are parishes with parish councils, but they have no church.

The parish is a constituent part of a diocese and stands under the higher oversight and authority of the bishop. A parish may have one priest or, depending on the size of local community, more than one. Usually the parish council is elected by the members of a district who recognize the doctrine and authority of the Armenian Apostolic Church and who regularly pay their membership. Every person who is baptized according to the rite of the Armenian Church, is, in principle, a member of the Church, but only those who pay by free will their membership, may participate in the election of the parish council and also be elected. Those who do not pay membership may be obliged to pay a higher sum in cases in which they need the services of the Church, e.g., for baptism, wedding or burial. Since the bishop is the highest authority and the autonomous shepherd of the diocese, he can order the membership payment for the last three or five years. The fees for the performance of a sacrament or ceremony are decided by the local parish council in consultation and agreement with the diocesan bishop. Baptism and burial of the dead can be performed also without any charge, if the family concerned is poor and cannot easily afford the necessary payment.

IV. The Armenian Patriarchate of Jerusalem

The Armenian presence in the Holy Land is very old. Already in the IVth century Armenian monks travelled as pilgrims to Jerusalem and some of them settled there. This is the reason why, soon after the creation of the Armenian alphabet by Mesrop Maštoć in 405, the Lectionary of Jerusalem was translated into Armenian (c. 410). This is also the reason why the Apostolic Armenians possess one-third of the rights of the Church of the Holy Sepulcher. By the VIIth century, there were already 70 monasteries and churches in the Holy Land. Especially during the dominion of the Cilician Kingdom (1199-1375), the Armenian Patriarchate of Jerusalem was greatly encouraged morally and financially, and its own Armenian Quarter came into existence. The Patriarchate is governed by its own Statutes and the general Constitution of the Armenian Church. It enjoys complete autonomy of administration within the Church, and the Brotherhood of St. Yakob/St. James elects the Patriarch without any participation of laity, but the election has to be confirmed by the Catholicos of all Armenians. This means that the Patriarchate of Jerusalem is totally integrated into the hierarchy of the Armenian Church and has succeeded in hindering or keeping

away the influence of political parties which in case of the Catholicate of Cilicia in Antelias/Beirut have brought serious damages and provoked political ambitions and struggles.

The administrative and internal autonomy of the Patriarchate of Jerusalem is a secured power and legacy which cannot be easily broken, because it protects the rights and holy sites of the Armenian Apostolic Church and in its mission can rely on the whole-hearted encouragement of all conscientious Armenians.

The origin of the Armenian Patriarchate of Jerusalem has been and still is subject to discussion and dispute. Jerusalemite scholars are convinced that the Patriarchate was already established by the Vth century, whereas others insist that until the beginning of the XIVth century the Armenian monasteries were governed by abbots and an Abbot General. In 1307 the Armenian Church convened a synod in Sis, the capital city of Cilicia, and under the pressure of political situation, accepted the Council of Chalcedon as an ecumenical synod and declared union with the Roman Church. In 1311 all Armenian monasteries and churches of Palestine gathered together, rejected the decision of the synod of Sis and declared autonomy and independence. For many scholars this is the real date of the foundation of the Armenian Patriarchate in Jerusalem.

The Brotherhood of St. James possesses in the Monastery an old cathedral, a Library of Books in the name of Caloust Gulbenkian, a large collection of ancient and valuable manuscripts and a Treasury of art objects.

V. The Patriarchate of Constantinople

During the Byzantine period, a limited number of Armenians lived in the capital of the Empire. After the capture of Constantinople in 1453, Sultan Mehmed Fatih encouraged Armenians in the surrounding towns to come and settle down there, especially from Ankyra/Ankara and Brussa/Bursa, probably to balance the Greek presence and influence. In the course of time, the Armenian population increased in number and became one of the strongest communities of Diaspora and a centre of teaching, education, literature and arts. For a long time, prominent and influential persons in public life formed a Council which advised the Patriarch in making decisions, and consequently the Patriarch and Council possessed absolute authority and immense power. In such a system, naturally, biased decisions could be taken and abuse of power could happen in absence of a balancing control. On 18th February 1856 an imperial rescript called "Hatti hümayun" opened the way for a democratic government of communal life, granting a say to the ordinary people. The final result was the compilation of statutes which in the Armenian text was called "Sahmanadrutiun"/Constitution, but the Turkish original had a disappointing title, namely 'The Regulation of the Armenian Patriarchate' ("Ermeni patrikliği nizamati"). In any case the Regulation or Constitution limited the power of the patriarch and lay representatives, organized the life of the community on a democratic basis, stimulated learning among the people and generated a renaissance of literature among the Armenians

of Turkey. This Constitution was suspended from 1898 to 1906, because Sultan Abdülhamid demanded its revision. In 1923, on the creation of the Turkish Republic, it became invalid and no new regulation was afterwards enacted. The parish churches are autonomous bodies which are not directly subject legally to the Patriarchate. Only at the election of a new patriarch are provisory bylaws set up, and accordingly delegates from all active parishes assemble and fulfil their duty. Unfortunately, only Turkish citizens are allowed to be candidates. Considering the lack of a seminary for the education and training of priests, the situation is very difficult, not to say tragic. How can a community of about 60 or 70,000 members survive without the possibility of training new priests?

The genesis of this Patriarchate, like that of Jerusalem, is an issue of dispute; many scholars believe that it was established after the conquest of Constantinople when Bishop Yovakim of Brussa/Bursa was invited by the Sultan Mehmed Fatih personally to take over the spiritual care and responsibility of the Armenians within the borders of the Ottoman Empire (1461-1478). Others are convinced that only in the first half of the XVIth century were the bishops recognized as leaders of the Armenian Church and accepted as patriarchs, the first being Vardapet/Bishop Astuadzatur from 1537 to 1550. Like Jerusalem, the Patriarchate of Constantinople is completely integrated into the hierarchy of the Armenian Church, enjoys absolute autonomy in administration, but in "spiritual matters" it is obliged to follow the guidelines of the Catholicate of all Armenians strictly.

VI. Supreme Spiritual Council

The Supreme Spiritual Council is the continuation of the Synod which always had existed, but in a new form. According to the Položeniye, published 1836 as a new constitution for the Armenian Church under the tsarist Russian rule, the Synod was formed of four bishops and four vardapets (celibate masters of teaching) and had the right to examine and decide administrative matters and questions of ecclesiastical justice under the presidency of the catholicos. In recent times the number of the members of the Supreme Spiritual Council (Synod) has been increased and it is usually constituted of 12 bishops and 3 laymen, both from Armenia and the Diaspora. In fact it is an autonomous organ for the arrangement of affairs, but naturally the view of the catholicos in most cases will be respected.

VII. The Conference of Bishops

The Conference of Bishops (CB) is the highest legislative body in the matters of theology, canon law, rites, moral and ecumenical questions. The presence of two-third of the members of the CB is necessary in order to take decisions or to make any arrangement. A simple majority of votes is required for valid decisions. The CB is also empowered to investigate accusations against bishops and suggest the most convenient solution. However the final decision can only be taken by the catholicos himself. In this procedure, the autonomy of the CB

is in a way limited and its authority remains subject to that of the head of the Church. It is evident that the catholicos stands above all councils and conferences, but his authority is still not absolute; if his declarations or decisions do not correspond to the Tradition of the Armenian Church, they may be rejected and annulled by the National-Ecclesiastical General Assembly.

VIII. National Ecclesiastical General Assembly

The NEGA is the highest authority which elects the catholicos of all Armenians, periodically receives in meetings the reports of activities of the Head of the Church, the Supreme Spiritual Council and the Conference of Bishops. Only this Assembly is empowered to examine accusations against the catholicos with regard to the doctrine and dogmas of the Armenian Church. It is understandable that no moral charges or accusations can be brought to the Assembly. In case of deviation from the Tradition, the NEGA has the right to depose and dismiss the catholicos. The members of the Assembly are all active bishops, representatives of the Catholicate of Cilicia in Antelias/Beirut, of the Patriarchates of Jerusalem and Constantinople, the lay members of the Supreme Spiritual Council, four delegates from the Mother See in Etchmiadzin, as well as delegates from all dioceses, according to the number of the local population. In conclusion the NEGA is the only body within the Armenian Church whose autonomy and authority are not restricted, and which protects the Tradition of the Church against deviation, dangers and pressures.

IX. Concluding Remarks

From this presentation, it can be easily seen that in the pastoral-administrative system of the Armenian Church, autonomy or self-government is a general aspect and form of structure. All autonomous bodies or organs are interdependent, interactive and interwoven. Four categories or stages of autonomy can be identified and ascertained in the structure:

- a) The Catholicos/ate of all Armenians (The Catholicos /ate Cilicia remains aside and independent)
- b) The Patriarchs/ates of Jerusalem and Constantinople
- c) Dioceses and parishes
- d) Councils – Supreme Spiritual Council, Council of Bishops, National-Ecclesiastical General Assembly.

The highest executive authorities of the Armenian Church are the Catholicos (of all Armenians) and the NEGA, yet in critical cases the latter has more power and is entitled to take strict and severe measures. The most powerful norm, however, is the Tradition which guides the Church along the right and genuine path and establishes her further course, progress and future.

DALLA DIPENDENZA ALL'AUTONOMIA:
ESPERIENZA DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UCRAINA NELLA
SECONDA METÀ DEL XX SECOLO

Mychajlo D y m y d, Lviv

Il tema dell'autonomia di una Chiesa può essere trattato da diversi punti di vista. In questo studio vedremo il confronto tra due modelli: l'autonomia come relazione giuridica e l'autonomia come relazione intrinseca di comunione di una Chiesa con la sua Chiesa-madre.

L'idea di autonomia della Chiesa greco-cattolica ucraina sorge nei tempi della divisione interna formatasi nella metropoli di Kyiv dopo la così detta Unione di Brest del 1596. Infatti, nel 1617 il metropolita unito di Kyiv, Veliamyn Ruckij e nel 1655 il metropolita non-unito di Kyiv Petro Mohyla scrivono di un patriarcato di Kyiv nel quale le due frazioni di una Chiesa avrebbero formato un'entità gerarchica autogovernata, preservando una comunione intrinseca con Roma e Costantinopoli. Si propone dunque di uscire dagli schemi che vedevano la comunione delle Chiese solo nella chiave di dipendenza giurisdizionale.

Durante i secoli si possono incontrare altri timidi movimenti in questo senso¹, ma solo durante il XX secolo, e specialmente con l'avvento del Concilio

¹ Cf. *Спільне пастирське послання Архiepіскопського синоду українських католицьких єпископів, що відбувся в диях від 29 вересня до 4 жовтня 1969 року при соборі святої Софії в Римі*, in: *Благовісник Вepxовного Архiepіскопа Візантійсько-Українського (Греко-Руського) обряду V* (1969) 124. Questa lettera pastorale comincia con un riferimento storico: «L'idea di un regime patriarcale non è nuova nella storia della Chiesa Ucraina, perché fin dall'inizio della metropoli di Kyiv, e più tardi in Halyč, è realmente esistita, e la realizzazione concreta del Patriarcato di Kyiv era già stata negoziata a Cracovia nel 1583 da parte di Possevino, Legato Apostolico. Direttamente dopo la conclusione dell'Unione, ancora una volta l'idea venne lanciata dal metropolita Veliamyn Ruckij. Nel 1617 sono iniziate riunioni comuni tra cattolici e ortodossi ucraini con lo scopo di unirsi, sulla base di un Patriarcato di Kyiv. Questi incontri sono proseguiti anche dopo la ricostituzione di una propria gerarchia ortodossa, negli anni 1623-4, con il metropolita ortodosso Iov Boreckij. Da parte cattolica è anche stato elaborato un progetto speciale su questo tema durante la riunione episcopale del 20 gennaio 1624 a Novhorodok. Questo progetto è stato inviato a Roma il 4 maggio 1624; fu esaminato il 20 gennaio 1625, e poi il 4 e 22 gennaio e il 6 luglio del 1629 dalla Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede. Sotto il re polacco Ladislao IV e il metropolita ortodosso Petro Mohyla i tentativi per stabilire il Patriarcato di Kyiv si sono rinnovati negli anni 1655-8. Dopo la morte di Petro Mohyla questi sforzi si sono attenuati fino a quando non sono stati ripresi dal metropolita cattolico di Kyiv, Havryl Kolenda (1655-1674). Dopo la sottomissione della Chiesa ortodossa ucraina al Patriarcato di Mosca (nel 1686) non è più stato possibile avanzare l'idea di un patriarcato pan-ucraino. Nell'Impero Austro-Ungarico questa idea viene ripresa dal Papa Gregorio XVI, nel 1843. Di nuovo nel 1918, nell'Ucraina indipendente, è emersa l'idea del Patriarcato pan-ucraino e come candidato a Patriarca gli stessi ortodossi hanno proposto il Metropolita Andrej Šeptyckij. Questa rivendicazione del patriarcato per la Chiesa Ucraina è stata di nuovo sollevata al Concilio Vaticano II dal Primo Gerarca della nostra Chiesa, Sua Beatitudine l'Arcivescovo Maggiore Joseph Slipyj, a nome di tutti i vescovi ucraini presenti al Concilio. Così, l'idea stessa del Patriarcato ucraino non è nuova per noi. Quello che c'è di nuovo nella sua comprensione odierna è il sincero e profondo interessamento per questa rivendicazione da parte di tutti gli strati della comunità ucraina e la sensazione dolorosa del

Vaticano II, diventiamo testimoni di un forte risveglio dell'idea di autonomia della Chiesa greco-cattolica ucraina. Infatti, viene introdotta una nuova visione di autonomia nella quale non più la dipendenza giurisdizionale, ma la comunione costituisce la forma principale di dipendenza della Chiesa autonoma dalla Chiesa dalla quale proviene la successione apostolica o la trasmissione della fede.

Questo passaggio di una comprensione dell'autonomia da una dipendenza giurisdizionale ad un legame di comunione è stato dunque nuovamente ritrovato nella Chiesa cattolica. Il mio intento è di mostrare diverse iniziative sulla questione dell'autonomia di comunione da parte degli alti gerarchi greco-cattolici ucraini tra i quali gli arcivescovi maggiori, chiamati patriarchi, Joseph Slipyj, Myroslav-Ivan Lubačivskij e Liubomyr Huzar². Nella Chiesa greco-cattolica ucraina esistono una ventina di documenti in proposito, come anche una vasta letteratura con nomi di canonisti famosi come Victor Pospíšil³ o Ihor Mončak⁴. Nel 1963, rispondendo ad un *quaesitum* dell'arcivescovo greco-cattolico di Lviv, Joseph Slipyj, la Santa Sede Romana riconosce che la Chiesa metropolitana greco-cattolica ucraina è di fatto un'arcivescovato maggiore con diritti patriarcali secondo i canoni 324-339 del M.P. «Cleri sanctitati».⁵ Nel 1964, il Papa Paolo VI pubblica il decreto «Orientalium Ecclesiarum» del Concilio Vaticano II; al n. 11 si prevede la creazione dei nuovi patriarchati: «ubi opus sit, novi erigantur patriarchatus». Nel 1969, i vescovi greco-cattolici ucraini della diaspora si riuniscono in Sinodo a Roma e si rivolgono a Paolo VI con la richiesta di istituire un patriarcato per la Chiesa ucraina.⁶ Due anni dopo, nel 1971 giunge una risposta negativa di Paolo VI, per il quale l'argomento principale è l'assenza del territorio proprio dove esercitare questo diritto e che un tale patriarca avrebbe più potere dei patriarchi cattolici del tempo.⁷

Questa posizione ufficiale della Sede Romana non attenua l'ardore dell'Arcivescovo maggiore Slipyj che pubblica nel 1972⁸ il documento «De constitutione patriarchali Particularis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum

bisogno irrevocabile della istituzione patriarcale per la conservazione e per l'esistenza futura della nostra Chiesa.»

² Da parte sua la Chiesa Melchita ha anche partecipato a questa apertura con il suo famoso *enfant terrible* l'arcivescovo Elias Zoghby.

³ Cf. V. POSPISHIL, *Ex Occidente lex. From the West – The Law. The Eastern Catholic Churches Under the Tutelage of the Holy See of Rome*, Carteret, New Jersey 1979; V. POSPISHIL – H. LUZNYCKY, *The Quest for a Ukrainian Patriarchate*, Philadelphia 1971.

⁴ I. МОНЧАК, *Самоуправна Київська Церква*, Львів 1994; I. МОНЧАК, *Становище Верховного Архієпископа в Ієрархічному Устрою Церкви*, in: *Богословія* 25-28 (1964) 125-151.

⁵ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* LVI (1964) 214; cf. M. RIZZI, *De Archiepiscopi Maioris Iuridico Fundamento in Ecclesia Catholica*, in: *Bohoslovija* 25-28 (1964) 121-124.

⁶ Cf. *Спільне пастирське послання Архієпископського синоду українських католицьких єпископів, що відбувся в днях від 29 вересня до 4 жовтня 1969 року при соборі святої Софії в Римі*, in: *Благовісник* V (1969) 125.

⁷ Cf. Lettera del Papa Paolo VI all'Arcivescovo Maggiore Joseph Cardinale Slipyj del 7 luglio 1971, in: *Благовісник* VII (1971) 51-55.

⁸ Cf. ЙОСИФ (СЛІПНИЙ), *Патріархальний устрій Помісної (Particularis) Української Католицької Церкви*, in: *Благовісник* VIII (1972) 79-90 per l'ucraino; *De constitutione patriarchali Particularis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum (Ruthenorum)*, In Castello Gangulphi 1974 per il latino, l'inglese e l'italiano.

(*Ruthenorum*)» con 59 canoni e lo presenta un anno dopo al Sinodo dei Vescovi ucraini⁹. Secondo questo documento le basi per un autogoverno della Chiesa ucraina patriarcale sono i 33 articoli dell'Unione di Brest (non approvati all'epoca dalla Sede Romana)¹⁰ e il decreto «*Orientalium Ecclesiarum*» del Concilio Vaticano II (n. 2 del «*De constitutione patriarchali...*»). Questa Chiesa in forza del mandato conferito da Cristo a Pietro e agli altri apostoli (n. 4) si sceglie il proprio capo e organizza la vita spirituale dei propri fedeli sia sul proprio territorio sia nel resto del mondo (n. 9).

Il 12 luglio 1975 per la festa dei santi apostoli Pietro e Paolo, secondo il calendario giuliano, J. Slipyj viene unilateralmente proclamato in lingua greca dal reverendo Ivan Hrynioch, per la prima volta durante la liturgia, patriarca di Kyiv, Halyč e di tutta la Rus', all'altare di S. Pietro in Vaticano.¹¹ Nello stesso anno Slipyj ordina tre vescovi per l'Ucraina (Ivan Choma, Stefan Čmil e Liubomyr Huzar) senza nessuna consultazione con la Sede Romana.

Nel mese di agosto 1976 esce una dichiarazione ufficiale della Cancelleria patriarcale di Joseph Slipyj con la firma del segretario Iwan Dacko che sintetizza la problematica autonomista con queste parole: «*The Ukrainian Patriarchate is a historical problem of our Church. It had its beginning at the time of Union of our Church with the Apostolic See, when the desire for a formal realization of this type of self-administration was treated*».¹²

L'11 luglio 1977 in una lettera al Presidente della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale cardinale Joseph Pareccatil, Joseph Slipyj scrive: «Una Chiesa Orientale, specialmente se si tratti di patriarcato o arcivescovato maggiore, è un'entità legale di natura sovrana¹³. Questa caratteristica deve trovare espressione anche nell'avere un diritto canonico suo proprio.» In un altro punto della lettera aggiunge: «Io trovo inspiegabile che la natura della struttura gerarchica delle Chiese Orientali cattoliche, rispetto all'intera Chiesa, non sia stata caratterizzata con l'espressione 'autonomia', la quale, evidentemente, implica la suprema guida del Romano Pontefice»¹⁴. Una eco autorevole a questa lettera viene il 4 gennaio 1978 dal patriarca Melchita di Antiochia Maximos V, che risponde a Joseph Slipyj: «Le mot 'autonomie', étymologiquement, concerne le régime intérieur d'un organisme ou d'une institution. Appliquée à l'Eglise Orientale, elle définit assez adéquatement sa

⁹ Cf. Патриархальний устрій Помісної (Руської) Української Католицької Церкви, in: Благовісник X (1974) 26.

¹⁰ Cf. Monumenta Ucrainae Historica IX-X (Romae 1971) n. 110, 157-170 per il polacco e il latino; Основні документи Берестейської унії, Львів 1996, 54-61 per l'ucraino.

¹¹ Cf. Discorso di Sua Eccellenza Ivan Praško, vescovo degli ucraini in Australia, durante il concerto ucraino nell'aula delle udienze, Città del Vaticano, 13 luglio 1975, in: Благовісник Патріярха Кисво-Галицького і всієї Руси XI (1975) 35-41; Хроніка, in: Благовісник XI (1975) 79-81.

¹² Declaration, in: Благовісник XII (1976) 96-99.

¹³ Il termine non tecnico sicuramente vuole indicare una Chiesa che gode di un alto grado di autogoverno.

¹⁴ The Major Archbishop of the Ukrainian Catholic Church, Joseph Slipyj, to the President of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, in: POSPISHIL, Ex Occidente lex, 158-160.

condition juridique et ecclésiologique, sans nier son lien de 'communion' avec le successeur de l'Apôtre Pierre dans la Primauté non seulement d'honneur mais de sollicitudine pastorale à l'égard de toute l'Eglise catholique. Mais que pouvons-nous faire? Les organismes romains ont une répulsion pour ce mot, qu'ils croient trop chargé de réminiscences 'schismatiques'. C'est pourquoi ils ont trouvé un autre terme pour le remplacer: 'Ecclesia ritus sui iuris'¹⁵.

Cercando di realizzare in concreto l'autonomia proclamata, nel mese di ottobre del 1979, Kyr Joseph Slipyj rifiuta la nomina da parte del Pontefice Romano del reverendo Myroslav-Ivan Lubačivskij a metropolita di Filadelfia e nomina da parte propria lo stesso reverendo a metropolita della medesima città con richiesta di venire a Roma nella sua pro-cattedrale di Santa Sofia per la *chirotonia* episcopale. La conseguenza di tale atto fu che Giovanni Paolo II in persona, con Slipyj al suo fianco ha ordinato Lubačivskij vescovo nella Cappella Sistina nel novembre dello stesso anno.

Durante la «riunione sinodale» dei vescovi greco-cattolici ucraini a Roma nel novembre 1979 il metropolita Maksym Hermaniuk di Winnipeg presenta l'autonomia della Chiesa greco-cattolica ucraina in questi termini:

«1. Siamo membri della Chiesa Universale di Cristo tramite l'appartenenza alla nostra Santa Pomiśna Chiesa¹⁶ Cattolica Ucraina.

2. Siamo membri buoni e attivi della Chiesa Universale di Cristo soltanto se siamo membri buoni e attivi della nostra Pomiśna Chiesa Cattolica Ucraina.

3. Essere buoni membri della Pomiśna Chiesa Cattolica Ucraina richiede che tutti noi – Vescovi, presbiteri, monaci, monache e laici – sempre e dappertutto ci ricordiamo che:

¹⁵ Response to Cardinal Joseph Slipyj by Maximos V, Melkite Patriarch of Antioch, in: POSPISHIL, *Ex Occidente lex*, 161-164.

¹⁶ Il termine «*pomisnist'*» e l'aggettivo femminile «*pomisna*» provengono dal paleo-slavo «*lokal', del luogo*». Nel vocabolario teologico-canonico, «*pomisnist'*» indica la natura peculiare di una Chiesa locale orientale (ortodossa o cattolica) nel senso di comunità eucaristica, territorialità, autonomia ed autocefalia. La Costituzione Dogmatica «*Lumen Gentium*» № 23 del Concilio Vaticano II dà questa definizione di questo stato teologico-canonico di una Chiesa senza nominarla: «Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti, organicamente congiunti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonioteologico e spirituale. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, colle quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri.» Il termine «*pomisnist'*» non corrisponde a «*sui iuris*», «*particolare*», «*locale*», perché più ampio sul piano sia teologico che giuridico e sarebbe più vicino a «*peculiare*»; per questo motivo non si può tradurre e deve entrare come tale nel linguaggio scientifico ecclesiologico e canonico occidentale.

a) la *Pomisna* Chiesa Cattolica Ucraina è una, senza riguardo al territorio dove vivono e svolgono l'attività i suoi Vescovi;

b) che ha un rito a sé proprio – il rito ucraino, con una liturgia, un ordinamento giuridico ecclesiale e una tradizione teologica;

c) ha un'unica propria autorità ecclesiastica, cioè il suo Capo – l'Arcivescovo Maggiore, o Patriarca, che la dirige sotto la supremazia del Successore di S. Pietro, il Romano Pontefice;

d) che il bene comune della nostra *Pomisna* Chiesa e il bene comune della Chiesa Universale richiedono che noi tutti – Vescovi, presbiteri, monaci, monache e laici, – in pieno sosteniamo, profondamente rispettiamo e fedelmente seguiamo questa nostra propria autorità ecclesiale, con la convinzione, che una tale fedeltà alla guida canonica della Chiesa *Pomisna* è allo stesso tempo fedeltà alla guida suprema della Chiesa di Cristo e garanzia della benedizione Divina. »¹⁷

Bisogna anche sapere che lo sforzo per arrivare ad una mentalità autonomista risale al 1969: da quell'anno, in modo assai regolare, i vescovi ucraini si riuniscono a Roma in Sinodo sotto la guida dell'arcivescovo maggiore. Il problema era che la Santa Sede Romana non riconosceva il diritto di Slipyj di convocare sinodi fuori del territorio della Chiesa e dunque di risolvere autonomamente come Chiesa problemi pastorali comuni a tutte le parti della Chiesa ucraina nel mondo. Comunque i vescovi si incontravano negli anni 1969, 1971, 1972, 1973, 1975, 1976, 1978, 1979 in riunioni sinodali e legiferavano. Questo fatto è molto importante perché dimostra che la potestà di legiferare sinodalmente, che è una caratteristica dell'autonomia, si può acquisire, secondo la convinzione dell'episcopato di una Chiesa *pomisna*, anche senza il consenso immediato della Chiesa-madre. Infatti questa situazione è stata sanata nel 1980 da Giovanni Paolo II che ufficialmente benedisse il capo della Chiesa greco-cattolica ucraina e lo autorizzò a convocare sinodi previo il suo assenso.¹⁸

¹⁷ Реферат митр. Максима Германока в часі Синодальних нарад: Єдність Української Католицької Ієрархії, in: Благовісник XIII-XV (1977-79) 25-28.

¹⁸ Lettera del Papa Giovanni Paolo II del 5 febbraio 1980 – Al Nostro Venerabile Fratello il Signor Cardinale Giuseppe Slipyj, Arcivescovo Maggiore di L'viv degli Ucraini, in: Благовісник XIII-XV (1980-84) 45-46. In questa lettera leggiamo: «L'Arcivescovo Maggiore potrà – “ad nutum Summi Pontificis” – convocare altri Sinodi, sia “de negotiis tractandis” sia “de proponendis candidatis” all'Episcopato, procedendo nella maniera seguente: – Per ogni singolo Sinodo si presenterà al Papa la richiesta di poterlo celebrare, nonché l'indicazione degli argomenti da trattare. – Ottenuta l'autorizzazione, l'Arcivescovo Maggiore convocherà il Sinodo di tutti i Vescovi Ucraini. – Per tali Sinodi si applicherà la Declaratio del 25 Marzo 1970 relativa all' “aggregatus”. Per la «Declaratio del 25 Marzo 1970 relativa all' “aggregatus”» vedi: L'Osservatore Romano, anno CX, n. 93 (33371), 23 Aprile 1970, 1. Una parte del testo è qui riprodotta: «Apostolica Sedes ... ad magis firmandos nexus inter Patriarchatus et proprii ritus Hierarchas extra fines territorii patriarchalis constitutos ... normas quasdam statuendas esse censuit. Quapropter Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, votis

Il 18 luglio 1982, in un documento intitolato «Zur Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche in der Ukraine», Joseph Slipyj scriveva:

«Secondo l'ecclesiologia della Chiesa orientale la Chiesa cattolica ucraina è *Ecclesia particularis sui iuris* nella Chiesa universale. Cioè:

a) essa è in pieno senso cattolica come dal punto di vista intrinseco, così anche dall'espressione della sua cattolicità esterna, perché possiede la pienezza dell'eredità del *depositum fidei* cristiano e conserva la sua unione con Pietro;

b) essa è in pieno e reale senso ortodossa, perché conserva e difende l'eredità della proclamazione della buona novella del Signore trasmessa dai Padri della Chiesa e dai Concili Ecumenici dal tempo prima del tragico scisma tra Oriente ed Occidente.

Non senza motivo teologico la fede della Chiesa ucraina che prima si chiamava Ecclesia Rutena per differenziarla dalla Ecclesia Moscovita o Ecclesia Russa, viene definita come *fides orthodoxo-catholica*, per esprimere la pienezza della sua fede;

La Chiesa cattolica ucraina è in pieno senso una Chiesa orientale perché ha:

- a) il suo proprio rito di impronta bizantina;
- b) la propria lingua liturgica;
- c) la propria eredità teologica ecclesiale orientale;
- d) la liturgia orientale-ecclesiale in comune con altre Chiese orientali;

annuens ut praescriptum commatis tertii n. 7 Decreti Conciliaris «Orientalium Ecclesiarum» in proximum deduceretur, ea quae sequuntur de mandato Summi Pontificis declarat: 1) Hierarchae Orientales extra fines territorii patriarchalis constitute in Synodis patriarchalibus proprii ritus, sive electionum sive negotiorum, cum suffragio deliberative partem habere possunt. 2) Patriarcha et, Sede vacante vel impedita, Administrator Patriarchalis convocare tenetur ad Synodos, de quibus in n. 1, omnes et singulos Hierarchas sui ritus extra fines territorii patriarchalis constitutes. Designationem Hierarcharum proprii ritus pro fidelibus orientalibus extra patriarchatus commorantibus quod attinet, Patriarcha cum sua Synodo electionum elenchum saltem trium idoneorum candidatorum Sedi Apostolicae, opportuno» tempore, proponere valet, firmo iure Romani Pontificis nominandi ad huiusmodi officium quem Ipse maluerit. Super statutae normae valebunt ad interim donec disciplina canonica orientalis iuxta Decreta et mentem Concilii Oecumenici Vaticani II organice recognoscatur, quin exinde potestas iurisdictionis Patriarchae extra fines sui patriarchatus extendatur.» Vedi anche: I. МОНЧАК, Розвиток синодальності в Українській Католицькій Церкві, in: Богословія 47 (1983) 41-72.

e) le proprie tradizioni liturgiche sviluppatasi dentro il popolo ucraino, per le quali questa Chiesa si differenzia dalle altre Chiese orientali della tradizione cristiana bizantina;

f) la sua propria forma di devozione;

g) il suo proprio diritto ecclesiale e la sua propria forma di ordine gerarchico nell'esercitare il *ministerium pascendi et regendi*;

Riassumendo va detto: la Chiesa cattolica ucraina è *de facto et de iure* una Chiesa *pomisna* nel pieno senso di questa parola.¹⁹

Nel 1988 in occasione del millennio del battesimo della Rus' di Kyiv, Giovanni Paolo II scrisse questa riga importante nella lettera apostolica «Euntes in mundum» 11:

«Dal decreto [*Unitatis redintegratio*] risulta chiaramente la caratteristica autonomia disciplinare, di cui godono le Chiese orientali: essa non è conseguenza di privilegi concessi dalla Chiesa di Roma, ma della legge stessa che tali Chiese possiedono sin dai tempi apostolici.»²⁰

Con l'avvento di Myroslav-Ivan Lubačivskyj all'Arcivescovato maggiore della Chiesa greco-cattolica ucraina, la rivendicazione dell'autonomia continua a svilupparsi. Nel 1993 nella famosa lettera al cardinale Edward Cassidy, nella quale accetta il documento di Balamand a nome di tutta la sua Chiesa, scrive anche: «Bisogna dare la possibilità alla Chiesa di Kyiv di essere se stessa»²¹. Segue in ciò la gerarchia ucraina uscita dalla clandestinità che già nel marzo del 1990 comunicava: «La Chiesa cattolica ucraina [...] è una Chiesa *pomisna* [...] e tale deve essere considerata da tutte le altre Chiese-sorelle»²².

Nel giugno del 1990 e anche l'anno dopo, nel 1991, il sinodo di questa Chiesa per due volte rifiuta di scegliere una terna a capo della Chiesa, richiesta prima da Giovanni Paolo II e poi dal Segretario di Stato cardinale Angelo Sodano²³. Il teologo ucraino Myron Bendyk scrive a proposito: «Tramite il sinodo

¹⁹ Zur Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche in der Ukraine, in: Благовісник XIII-XV (1980-84) 156-170.

²⁰ Lettera Apostolica Euntes in mundum del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II per il Millennio del «Battesimo» della Rus' di Kiev, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_25011988_euntes-in-mundum-universum_it.html.

²¹ Становище Блаженнішого Мирослава Івана до резолюції 7-ої сесії Міжнародної комісії (3 серпня 1993), in: І. МОНЧАК, Самоуправна Київська Церква, 171.

²² М. БЕНДИК, Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчаннях львівських митрополитів українського обряду XX століття, Івано-Франківськ 2004, 182.

²³ Cf. Рішення і постанови Надзвичайного Синоду Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Ватикані в днях з 25 і 26 червня 1990 р. Б., in: Рішення і постанови Синодів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, Львів 1998, 10. Cf. Рішення і постанови Надзвичайного

la Chiesa greco-cattolica ucraina comincia a realizzare il suo diritto di decidere da sola dei suoi affari interni»²⁴. Nel 1992 vengono istituiti il sinodo permanente e la curia patriarcale²⁵.

Al termine del Sinodo dei vescovi ucraini svoltosi a Roma nel novembre 1995 Myroslav-Ivan Lubačivkyj richiede di nuovo ufficialmente a Giovanni Paolo II il riconoscimento del patriarcato in quanto la ragione invocata per il rifiuto negli anni precedenti dalla Sede Romana, cioè la mancanza di territorio proprio, non esiste più²⁶. Nel 1995 la Sede Romana, sei anni dopo la legalizzazione della Chiesa greco-cattolica nell'Unione Sovietica, riconosce la giurisdizione territoriale in Ucraina fatta eccezione per la Trascarpazia²⁷. Nel 1996 si svolge la prima riunione del Sobor, cioè Concilio, della Chiesa che di nuovo chiede una vera autonomia con uno statuto di patriarcato²⁸.

Dal 1998 su spinta del cardinale Achille Silvestrini, prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, e sotto la benedizione del sinodo, inizia un dibattito serio sulla questione della propria identità di questa Chiesa. E come scrive Myron Bendyk:

«Gli studi sulla questione hanno dimostrato uno stato qualitativo nuovo della Chiesa, quando per la conferma del proprio Statuto non deve più essere dipendente da un riconoscimento esterno, ma cerca questa conferma in se stessa.»²⁹

Così infatti nel 2002 il Concilio della Chiesa proclama, all'unanimità, la Chiesa ucraina patriarcato, ed in seguito a questa decisione più importante, il sinodo dei vescovi richiede a Giovanni Paolo II di benedire il patriarcato già

Синоду Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Ватикані в днях 3-10 лютого 1991 р. Б., in: Рішення і постанови Синодів, 12.

²⁴ БЕНДИК, Помісність Церков у Вселенській Церкві, 184.

²⁵ Cf. Рішення і постанови Надзвичайного Синоду Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові в днях з 16-31 травня 1992 р. Б., in: Рішення і постанови Синодів, 15.

²⁶ ЛЮБАЧІВСЬКИЙ М., Звернення до Святішого Отця від 24.11.1995, in: Патріярхат (1996), п. I, 5. Sulla questione, se la Chiesa greco-cattolica ucraina ha un territorio proprio ci possono anche essere due punti di vista – quello cattolico romano che dice di sì, e quello ortodosso russo, che parla del proprio territorio canonico. La questione si complica anche all'interno della stessa Chiesa greco-cattolica ucraina. Per esempio, l'eparchia greco-cattolica di Peremyšl del IX secolo è, sì o no, considerata da questa Chiesa territorio proprio? Infatti, il 31 maggio 1996, con l'erezione di una nuova metropoli greco-cattolica di Przemyśl-Warszawa, Giovanni-Paolo II staccò l'antica eparchia dalla dipendenza dell'Arcivescovo Maggiore di Lviv e la fece dipendere direttamente dalla Congregazione per le Chiese Orientali, come eparchia extra territoriale. Cf. anche V. PARLATO, Concetto e status di Ecclesia sui iuris. Rito, struttura ecclesiale, pluralità di tipologie, in: Nicolaus (2008), fasc. 2, 131-156.

²⁷ Fino a questo tempo la Chiesa greco-cattolica usufruiva di diritti su tutto il territorio dell'Unione Sovietica. Già il metropolita Andrea Šeptyckyj godeva dei diritti speciali personali su tutto l'Impero Russo. Con questo provvedimento la Chiesa greco-cattolica ucraina perdeva una parte del suo territorio, una delle più antiche eparchie, quella di Peremyšl nella Polonia attuale.

²⁸ Звернення Патріаршого Собору УГКЦ до народу, in: Патріярхат (1996), п. 2, 10.

²⁹ БЕНДИК, Помісність Церков у Вселенській Церкві, 189.

proclamato.³⁰ Questa posizione della Chiesa greco-cattolica ha provocato nel 2004 reazioni negative di tutte le Chiese ortodosse, ma soprattutto della Chiesa ortodossa russa.³¹ Non di meno nello stesso anno Giovanni Paolo II diede una risposta di speranza a questa Chiesa dicendo che «condivid[e] l[e sue] aspirazion[i]».³²

Con la scelta di Liubomyr Huzar a *caput et pater* della Chiesa, ed in risposta positiva alle Chiese ortodosse, dal 2004 fino ad oggi, si sviluppa una concezione ecumenica dell'autonomia della Chiesa di Kyiv con patriarcato proprio in comunione con Roma, Costantinopoli e Mosca.³³ Huzar dice che quest'idea, che può sembrare illusoria, si deve «appoggiare solo sulle basi bibliche, teologiche e

³⁰ Звернення Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних щодо результатів Третьої сесії Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви, що проходила у червні-липні 2002 року, in: Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара 3 (2003) 77-80. Di seguito il testo del sinodo: «1. Il Patriarcato. I partecipanti al Concilio hanno dichiarato all'unanimità, che considerano la proclamazione del Patriarcato della nostra Chiesa un passo fatidico per promuovere la sua attività futura. Prendendo atto della proposta dei rappresentanti di tutte le parti della nostra Chiesa, i Vescovi durante il Sinodo hanno riconosciuto che il Patriarcato è una tappa naturale nello sviluppo della nostra Chiesa e corrisponde alle decisioni del Concilio Vaticano II, e all'unanimità si sono rivolti al Santo Padre, perché con la sua autorità, confermi questa decisione. Nell'intento di dichiarare il Patriarcato è difficile non tener presente che l'unanimità dell'episcopato, del clero, e dei laici, che è stata la prova di un'ispirazione speciale dello Spirito Santo, che nell'unità e nella pace, si rivolge a tutti i fedeli della nostra Chiesa. Nonostante l'esistenza dell'opposizione da tutte le parti, siamo certi di adempiere alla volontà di Dio, espressa e confermata durante il Concilio Vaticano II, e speriamo in un esito positivo di questo caso.» Cf. anche: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року, Львів 2002.

³¹ Реакція Предстоятелів Православних Церков на ідею визнання патріархату УГКЦ, in: <http://old.ugcc.org.ua/ukr/patriarchat/documents/article/859/>. Ecco una citazione della reazione delle Chiese ortodosse: «La creazione del patriarcato uniato ucraino, questione che viene esaminata dalla Chiesa cattolica romana, sarà considerata un atto estremamente ostile per tutta l'Ortodossia, è un atto che contraddice la soluzione data dal Concilio Vaticano II, dove è stato affermato che "l'uniatismo non viene più considerato come metodo per raggiungere l'unità della Chiesa" e, pertanto, la creazione di un patriarcato è solo un metodo inaccettabile di proselitismo tra i cristiani e di "rapimento", sottrazione di fedeli alla Chiesa ortodossa al fine di subordinarli alla Chiesa cattolica romana».

³² Слово Святішого Отця Івана-Павла II до членів Постійного Синоду Української Греко-Католицької Церкви, in: Благовісник 4 (2004), 27. La traduzione italiana si trova in: Discorso di Giovanni Paolo II ai Membri del Sinodo Permanente della Chiesa Cattolica Ucraina (3 giugno 2004), in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/june/documents/hf_jp-ii_spe_20040603_ukrainian-church_it.html: «Condivido la vostra aspirazione, ben fondata anche nella disciplina canonica e conciliare, ad avere una piena configurazione giuridico-ecclesiale. La condivido nella preghiera e anche nella sofferenza, attendendo il giorno stabilito da Dio nel quale potrà confermare, quale Successore dell'apostolo Pietro, il frutto maturo del vostro sviluppo ecclesiale. Nel frattempo voi sapete bene che la vostra richiesta si sta studiando seriamente, anche alla luce delle valutazioni di altre Chiese cristiane.»

³³ ЛЮБОМИР (ГУЗАР), Один Божий Народ у краї на Київських горах. Слово Блаженнішого Любомира, Митрополита Києво-Галицької митрополії УГКЦ, з нагоди започаткування повернення осідку Митрополита до Києва, 13 квітня 2004, in: Благовісник 4 (2004) 161-168; ЛЮБОМИР (ГУЗАР), Про утвердження патріаршого устрою Української Греко-Католицької Церкви, 6 вересня 2004, Благовісник 4 (2004) 48-57; Меморандум Української Греко-Католицької Церкви щодо питання Помісності Київської Церкви – Процесу творення єдиної помісної Церкви, 21 січня 2008, in: Вісник Києво-Галицького Верховно Архiepіскопства 5 (2008) 7-9.

canoniche, già accettate nelle Chiese *pomisne* dell'Oriente cristiano»³⁴. Uno dei padri di questa concezione è anche l'arcivescovo Vsevolod di Scopelos del patriarcato di Costantinopoli³⁵. Nel 2008 Huzar con il Sinodo scrive un «Memorandum della Chiesa greco-cattolica ucraina sulla questione della *pomisnist* della Chiesa di Kyiv».

Secondo questa concezione, nessun ramo confessionale della Chiesa di Kyiv, storicamente vicino ad uno dei centri della cristianità, deve perdere i suoi legami costituiti nei secoli. Bisogna unicamente cambiare la dipendenza giuridica – in una relazione di comunione tra Chiese-sorelle, il che permetterebbe non solo di preservare ricchi aspetti dei legami storici, ma di arricchire con loro il tesoro comune della Chiesa di Kyiv.³⁶

Qui il termine di «comunione» viene utilizzato in un modo non tradizionale, perché indica la reciproca collaborazione e anche il riconoscimento mutuo di due Chiese, che sul piano confessionale appartengono a due gruppi diversi di Chiese (ad esempio: le Chiese ortodosse, vetero-ortodosse, cattoliche) che per il momento non accettano la *communicatio in sacris*, anche se uno stato di reale comunione sacramentale è già stato vissuto a diversi momenti della loro storia.³⁷

Liubomyr Huzar scrive che non c'è dubbio, che con il patriarcato «cambierà il carattere dei rapporti con qualche dicastero romano. Ma questi cambiamenti riguarderanno solo una sfera secondaria, quella amministrativa. La caratteristica essenziale di ogni Chiesa *pomisna* cattolica è la sua comunione con il Successore del Santo Apostolo Pietro, il Vescovo di Roma».³⁸ Ed aggiunge: «La creazione del Patriarcato di Kyiv, che sarà in comunione con Costantinopoli, Roma e Mosca,

³⁴ Memorandum della Chiesa greco-cattolica ucraina sulla questione della *Pomisnist* della Chiesa di Kyiv.

Principi concettuali per la creazione di un'unica Chiesa:

1. Il processo di ritorno all'antica unità della Chiesa di Kyiv non può che essere fondata su principi biblici, teologici e canonici adottati nelle Chiese *pomisne* dell'Oriente cristiano.

2. Ciascuno dei rami ecclesiali della tradizione di Kyiv è partner paritario nel processo di elaborazione e di attuazione dell'idea di unificazione.

3. Nessuna delle Chiese della tradizione di Kyiv, entrando nell'unica Chiesa *pomisna* perde i suoi legami ecclesiastici storici con le Chiese-sorelle di Costantinopoli, Roma e Mosca.

4. Nelle circostanze attuali della civiltà e dell'ecclesiologia questi legami storici dovrebbero svilupparsi dalla dipendenza confessionale alla comunione interecclesiale di carattere paritario. Un nuovo tipo dei rapporti interecclesiali corrisponderà in modo ottimale alla situazione geopolitica dell'Ucraina, aperta come all'Occidente, così anche all'Oriente.

5. La forma canonica della creazione di un'unica Chiesa *pomisna* diventerà il futuro Patriarcato di Kyiv, che sarà in comunione con le Chiese-sorelle di Oriente e Occidente.»

³⁵ Cf. VSEVOLOD OF SCOPELOS, *We are all brothers*, vol. 1-3, Fairfax, Virginia 1999-2007.

³⁶ Cf. ЛЮБОМИР (ГУЗАР), *Один Божий Народ у краї на Київських горах*.

³⁷ Interessante a proposito è l'esempio della Chiesa ortodossa di Antiochia e della Chiesa ortodossa siriana (non calcedonese) tra le quali è stata quasi raggiunta la comunione in seguito a un incontro tra i due Patriarchi nel 1991. A proposito: *Statement of the Orthodox Church of Antioch on the Theological Dialogue, On the Relations between the Eastern and Syrian Orthodox Churches*, November 1991.

³⁸ ЛЮБОМИР (ГУЗАР), *Про утвердження патріаршого устрою Української Греко-Католицької*.

aiuterà a diminuire, ed in seguito ad eliminare, il confronto delle relazioni tra questi centri»³⁹.

Nella sua lettera del 26 aprile 2008 al metropolita Vladimiro Sabodan, capo della Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Mosca⁴⁰, Liubomyr Huzar indica le seguenti tappe da seguire per la creazione di una nuova entità ecclesiale autonoma:

«Sulla base della fede della Chiesa espressa dai primi sette concili ecumenici, le Chiese riconoscono la realtà e la grazia dei Sacramenti, ed in conseguenza la legittimità delle strutture giuridiche di tutte le Chiese della tradizione di Kyiv. I nomi dei primati delle Chiese-sorelle della tradizione kyiviana saranno iscritti nei dittici di ognuna di esse.»

In quanto l'autonomia e il regime patriarcale non sono isolamento o respingimento di nessuno, Liubomyr Huzar continua nella sua lettera al metropolita Vladimiro:

«Questi passi verso la comunione delle Chiese di tradizione kyiviana hanno bisogno di completamento per lo sviluppo della propria comunione, dalle Chiese di tradizione costantinopolitana, moscovita e romana, per incarnare con loro l'unità degli uguali e dei diversi. È inammissibile – invece di sviluppare la comunione già esistente – sviluppare le relazioni della Chiesa greco-cattolica ucraina con la Chiesa di Roma, della Chiesa ortodossa ucraina con la Chiesa di Mosca e di trascurare al contempo la connessione storica di tutte le Chiese ucraine con la Chiesa Madre di Costantinopoli. Invece, le nostre Chiese devono elaborare insieme proposte per lo sviluppo della comunione con le Chiese di Costantinopoli, Roma e Mosca e indirizzarle ai primati di queste Chiese.»

Come conclusione vorrei dire: Sulla base di fatti e documenti riguardanti il tema dell'autonomia di una Chiesa orientale cattolica ho cercato di dimostrare la

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Лист Блаженнішого Любомира до Блаженнішого Митрополита Володимира, Предстоятеля Української Православної Церкви, Київ, 26 квітня 2008 р. Б., in: Вісник Києво-Галицького Верховного Архiepiscopства 7 (2008) 16-19.

In questa lettera leggiamo: «Dal riconoscimento della Chiesa di Cristo come comunità di Chiese in comunione derivano tali atti sulla via verso la creazione di un'unica Chiesa *pomisna* in Ucraina:

1. Le Chiese della tradizione di Kyiv si riconoscono reciprocamente Chiese-sorelle.
2. Sulla base del Simbolo liturgico della fede della Chiesa riconoscono la confessione di ciascuna di esse all'unica e stessa fede dei sette Concili Ecumenici.
3. Le Chiese riconoscono la validità e la grazia dei Santi Sacramenti in ciascuna di esse e, di conseguenza, la legittimità delle strutture gerarchiche di tutte le Chiese della tradizione di Kyiv.
4. I nomi dei primati delle Chiese-sorelle di tradizione kyiviana sono iscritti nei dittici di ciascuna di esse. I primati delle Chiese si commemorano a vicenda durante il Grande Ingresso della Liturgia Divina.»

dinamica autonomista della Chiesa greco-cattolica ucraina negli ultimi 50 anni. Da questa analisi segue che una parte di questo movimento di idee fuoriesce dalla normativa che attualmente regola la disciplina nella comunione romana alla quale questa Chiesa canonicamente appartiene. Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* è considerato già da Slipyj⁴¹ e in seguito da Lubačivskij⁴² non adatto a regolare le relazioni inter-ecclesiali e in conseguenza legiferare sui gradi di autonomia delle Chiese.

Comunque dai testi esposti non viene evidenziato chiaramente l'idea di autonomia e di *poimnist'* che la Chiesa greco-cattolica ucraina segue oggi. Un tale risultato chiaro non può essere realizzato nello stato attuale per mancanza di una base teologica e canonica propria a tale Chiesa, che non permette ad essa di poter parlare ed agire pienamente a nome proprio. Già nel 1990, in occasione della sua visita pastorale alla cattedrale ortodossa ucraina di santa Maria ad Allentown in Pennsylvania, il patriarca ecumenico Dimitrios I dichiarava «che la Grande Chiesa di Costantinopoli è pronta al dialogo con la Chiesa greco-cattolica ucraina a condizione che questa parli a nome proprio»⁴³.

Se d'altronde si segue la logica della ecclesiologia, sembra che la volontà della Chiesa greco-cattolica ucraina – anche se non ancora teologicamente e canonicamente sviluppata – sia ancorata nella tradizione della Chiesa universale, nella quale si sono sviluppate nei secoli diverse sceneggiature di autonomia più o meno riuscite. In questo caso si tratterebbe di una nuova forma, in quanto l'arcivescovo maggiore Liubomyr Huzar riconosce che ha comunque bisogno della «benedizione» per il funzionamento dell'autonomia di una Chiesa, e quindi del consenso delle altre Chiese, perché il termine «autonomia» è totalmente collegato a quello di «comunione». Quest'ultima logica rimette tutto il discorso su un piano canonico, anche se non ancora codificato.⁴⁴ Si tratterebbe di uno *status* giuridico che andrebbe oltre il grado di autonomia già conseguito con atti singolari dai recenti Pontefici Romani e anche oltre una possibile diversità di prerogative secondo le realtà storiche sociali giuridiche delle attuali Chiese cattoliche

⁴¹ The Major Archbishop of the Ukrainian Catholic Church, Joseph Slipyj, to the President of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, in: POSPISHIL, *Ex Occidente lex*, 158-160.

⁴² Становище Блаженнішого Митрополита Івана до резолюцій 7-ої сесії Міжнародної комісії, 3 серпня 1993, in: МОНЧАК, Самоуправна Київська Церква, 168. Myroslav-Ivan Lubačivskij scrive che c'è bisogno «di un impegno da parte della Sede Romana di cambiare i rapporti canonici tra essa e le Chiese Orientali Cattoliche in modo che diventino realmente modelli ecclesiologici accettabili per gli ortodossi. Leggendo tra le righe, si può supporre che il nuovo Codice dei Canonici delle Chiese Orientali è un modello che Balamand considera inaccettabile».

⁴³ VSEVOLOD OF SCOPELOS, *We are all brothers*, Fairfax 1999. Citato secondo la traduzione ucraina: ВСЕВОЛОД СКОПЕЛЬСЬКИЙ, *Усі ми брати*, Львів 2006, 59. Anche: S. KELEHER, *The Kievan Church Study Group: "Impossible dialogue"?*, in: B. GROEN – W. VAN DEN BERCKEN, (ed.), *Four Hundred Years Church Union of Brest (1596-1996). A Critical Re-evaluation*, Leuven 1988, 183-192, esp. p. 186.

⁴⁴ Altra letteratura sul soggetto: М. БЕНДИК, *Помісність Української Греко-католицької Церкви та її бачення патріархом Йосифом Сліпим*, Львів 1996; М. ДИМИД, *Патріарх Заходу*, in: *Метрон* 4 (2006) 7-18; ЙОСИФ (СЛІПІЙ), *Послання в справі Київсько-Галицького Патріархату*, in: *Твори Патріарха і Кардинала Йосифа ІХ*, Рим 1980, 153-154.

orientali, facendo piuttosto leva sui concetti giuridici ortodossi di Chiesa autocefala e di Chiesa autonoma, per arrivare in tale maniera ad una nuova futura legislazione.

Tutto questo può essere considerato utopia, ma anche se è così, quello che è chiaro, è che il ruolo primordiale nella ricerca di autonomia deve essere giocato dalla Chiesa *pomisna*. Infatti, la prova massima da superare, è il raggiungimento dell'unità interna e dell'auto-identificazione unica. Solo se ciò avviene, e le condizioni geopolitiche ecclesiali sono favorevoli, la Chiesa *pomisna* potrà influenzare l'accettazione del suo nuovo livello di autonomia da parte delle Chiese-madri⁴⁵. Questa è la lezione più importante che la Chiesa greco-cattolica ucraina abbia imparato in questi ultimi 50 anni.

⁴⁵ Storicamente, per la Chiesa di Kyiv, che è composta da tre rami giurisdizionali o confessionali, ci sono tre Chiese-madri – le Chiese-sorelle di Costantinopoli, Roma e Mosca. All'interno della Chiesa di Kyiv, le Chiese appartenenti a giurisdizioni diverse – la Chiesa greco-cattolica ucraina, la Chiesa ortodossa ucraina (Patriarcato di Mosca), la Chiesa ortodossa ucraina - Patriarcato di Kyiv e la Chiesa Ortodossa autocefala ucraina – sono anche esse Chiese-sorelle.

DIE RUSSISCHE ORTHODOXE KIRCHE IM AUSLAND UND DIE ENTSTEHUNG EINER KONSERVATIVEN „ALTERNATIVEN ORTHODOXIE“ AUF DEM GEBIET DER EHEMALIGEN UDSSR NACH DER GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN WENDE

Alexej Klutschewsky, Wien

I. Vorbemerkungen

Im Laufe der politischen und gesellschaftlichen Wende, die zur Auflösung der UdSSR führte, wurden nicht nur vorhandene Konfessionen aktiv, sondern es kam sowohl zu umfangreichen missionarischen Aktivitäten neoprotestantischer Freikirchen und neuer religiöser Bewegungen, wie auch zu Initiativen in Richtung Gründung neuer, vom Moskauer Patriarchat unabhängiger orthodoxer Gemeinden oder die Loslösung vorhandener Gemeinden vom Moskauer Patriarchat. Auf dem Territorium der ehem. UdSSR, vor allen in den Gebieten, deren Bevölkerung vom orthodoxen Christentum geprägt war, manifestierten sich mehrere Strömungen der sog. „alternativen Orthodoxie“¹. Die Anhänger dieser Strömungen waren und sind unterschiedlich orientiert und befinden sich in einem ständigen Spaltungs- und Vereinigungsprozess². Mitunter spielten in diesen Prozess auch persönliche Konflikte hinein.

Konservative (bis „fundamentalistische“) Strömungen der russischen Orthodoxie auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR waren zunächst vor allem mit den Aktivitäten der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (i. d. F.: ROKA) verbunden³. Heute sind die konservativen Strömungen, besonders diejenigen, die auch nach der gesellschaftlichen und politischen Wende weiterhin im Schisma mit der Weltorthodoxie („kanonischen Orthodoxie“), d. h. der Gemeinschaft der sich gegenseitig anerkennenden autokephalen orthodoxen Lokalkirchen verblieben, z. T. unter dem Namen „Wahre Orthodoxe Kirchen“ bekannt. Äußeres Merkmal

¹ Für das gesamte Spektrum der außerhalb der Weltorthodoxie stehenden Jurisdiktionen, Gruppen u. ä., die im engeren oder weiteren Sinne von der russischen Orthodoxie geprägt sind, wird u. a. der Begriff „alternative Orthodoxie“ verwendet.

² Vgl. A. САФОНОВ, Взаимоотношения двух частей Русской Православной Церкви: к истории вопроса [A. SAFONOV, Die Beziehungen der zwei Teile der Russischen Orthodoxen Kirche: zur Geschichte der Frage]: <http://www.radonezh.ru/analytic/articles/?ID=299&forprint> (15.5.2008); A. СОЛДАТОВ, От РПЦЗ к РПАЦ: истоки „альтернативного“ Православия в современной России [A. SOLDATOV, Von der ROKA zur ROAK: die Ursprünge der „alternativen“ Orthodoxie im modernen Russland], in: Русский журнал [Russkij žurnal] 4.9.2001, online: http://old.russ.ru/ist_sovr/20010904_sold.html (19.2.2008); Хронологическое предисловие к истории РПЦЗ [Chronologisches Vorwort zur Geschichte der ROKA]: <http://ortodoxz.narod.ru/hist.html> (15.5.2008).

³ Die politische Wende („Perestrojka“ und Auflösung der UdSSR) führte auch zu verstärkten modernisierenden und ökumenischen Aktivitäten orthodoxer Christen im Bereich der russischen Orthodoxie. Vgl. beispielsweise Альтернативное Православие [Alternative Orthodoxie], in: Отечественные записки [Otečestvennye zapiski] № 1 (2001), online: <http://www.strana-oz.ru/?numid=1&article=110> (8.2.2010).

dieser konservativen Strömungen ist die Abstammung ihrer Hierarchien von der ROKA und griechischen Altkalendariern.

Zumeist handelt es sich um verschwindend kleine Splittergruppen. Sie bestehen vor allem in der Russischen Föderation, der Ukraine und der Republik Belarus – den Kernländern der Russischen Orthodoxie. Staatlich registriert waren in der Russischen Föderation laut der letzten offiziell zugänglichen staatlichen Statistik von 2004⁴ neben diversen Gruppen der Altritualisten/Altgläubigen, die in gewisser Hinsicht die Vorläufer der konservativen „alternativen Orthodoxie“ darstellen, die Russländische Autonome Orthodoxe Kirche (ROAK) als größte Denomination, die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (ROKA), die Russische Orthodoxe Freie Kirche (wobei sich die Zahlenverhältnisse der beiden letztgenannten Denominationen nach der Vereinigung der ROKA mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (in der Folge: ROK-MP) verändert haben könnte), die Wahre Orthodoxe Kirche, sowie die im Kontext der Russischen Föderation der alternativen Orthodoxie nahestehenden Gemeinden der Ukrainischen Orthodoxen Kirche – Kiewer Patriarchat (in der Folge: UOK-KP). In der Ukraine (wo zur „offiziellen Orthodoxie“ in gewisser Weise neben der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats auch die UOK-KP und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche gezählt werden kann), vermerkte die offizielle Statistik⁵ diverse Altritualisten, die ROKA⁶, die sog. „Russische Wahre Orthodoxe Kirche“ und „andere orthodoxe religiöse Organisationen“. In Weißrussland sind außer den Altritualisten keine der vorhandenen⁷ „alternativen orthodoxen“ Denominationen staatlich registriert⁸, was eventuell an der staatlichen Registrierungspraxis liegt. In Lettland besteht eine Eparchie der ROAK und in der Republik Moldova eine Eparchie der ROKA „unter dem Omophorion des Metropoliten Vitalij“ (siehe weiter unten).

⁴ Vgl. 4 декабря 2004 года, 00:00. Состав и количество религиозных организаций, содержащихся в реестре Минюста РФ [4. Dezember 2004. 00:00. Struktur und Anzahl der religiösen Organisationen im Register des Justizministeriums der RF]: <http://www.interfax-religion.ru/?act=reference&div=11> (11.2.2010); zur territorialen Verteilung der Konfessionen und Denominationen in Russland vgl. Религии Российской Федерации [Religionen der Russischen Föderation]: <http://www.interfax-religion.ru/map> (11.2.2010).

⁵ Vgl. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2009 р.) [Religiöse Organisationen in der Ukraine (Stand vom 1. Januar 2009)]: <http://www.risu.org.ua/ru/index/resources/statistics/ukr2009> (11.2.2010).

⁶ Gemeint ist vermutlich eine sich der Vereinigung mit der Patriarchatskirche verweigernde Splittergruppe, die ROKA (Ag), siehe dazu weiter unten.

⁷ Vgl. А. СЛЕСАРЕВ, Российская Православная Катакомбная Церковь в Белоруссии: история и современность [A. SLESAREV, Die Russische Orthodoxe Katakombenkirche in Weißrussland: Geschichte und Gegenwart]: <http://minds.by/article/44.html> (16.2.2010).

⁸ Количество религиозных общин в Республике Беларусь (по состоянию на 1 января 2009 г.) [Die Anzahl der religiösen Gemeinden in der Republik Belarus (Stand vom 1. Januar 2009)] (11.2.2010).

II. Die Ursprünge der konservativen „alternativen Orthodoxie“ bzw. der „wahren Orthodoxen Kirchen“

1. Das Untergrundchristentum in der UdSSR

Im Jahre 1922 wurde die Leitung der Orthodoxen Russländischen Kirche (später „Orthodoxe Kirche in der UdSSR“) durch die vom frühen sowjetischen Staat geförderten Anhänger der Kirchenreform („Lebende Kirche“, „Bund der kirchlichen Wiedergeburt“, „Bund der Gemeinden der alt-apostolischen Gemeinden“ u. a.) übernommen. Zusammen mit der autokephalistischen Bewegung in der Ukraine⁹ führte dies zum Bruch mit den Anhängern des von 1922 bis zu seinem Tod 1925 in Moskauer Donskoj-Kloster isolierten Patriarchen Tichon, da die Anhänger des Patriarchen („Altkirchler“) die neue Kirchenleitung nicht anerkannten. Dabei spielten verschiedene Faktoren zusammen, neben der Staatsnähe der Reformer stießen auch deren liturgische Neuerungen und die Einführung des *de facto* (bis zum Jahre 2800) mit dem gregorianischen Kalender der westlichen Kirchen übereinstimmenden sog. „neujulianischen Kalenders“ in einer Reihe von Pfarrgemeinden auf Widerstand.¹⁰ Zum Ende 1922 unterstanden den „Erneuerern“ bis zu 2/3 der damals ca. 30.000 Kirchen und sie unterhielten Beziehungen mit dem Konstantinopler Patriarchat¹¹. Ab 1923 entstanden parallele Bischofshierarchien der „Altkirchler“, die nicht notwendigerweise konkurrierten, sondern sich eher auf das bekannte Dekret Nr. 362 des Patriarchen Tichon¹²

⁹ Vgl. F. HEYER, Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat, Göttingen 2003, 52 ff.

¹⁰ Zur Kalenderdiskussion vgl. Календарный вопрос. Редактор-составитель, Александр Чхартишвили [Die Kalenderfrage], Hg. von A. ČCHARTIŠVILI, Москва (Moskau) 2000. Das zweite Konzil der Erneuerer („III. Allrussisches Konzil der Lokalen Orthodoxen Kirche auf dem Territorium der UdSSR“) im Oktober 1925 erlaubte aus praktischen Gründen die Benutzung sowohl des julianischen wie des gregorianischen Kalenders bis zur Entscheidung eines Ökumenischen Konzils. Trotz der Bemühungen vieler Teilnehmer dieses Konzils wurde keine Annäherung an die Anhänger des verstorbenen Patriarchen Tichon erreicht. Vgl. Российская Православная Церковь. Поместный собор, 3-й. «Деяния» 1925 – Москва [Russländische Orthodoxe Kirche. Lokales Konzil, drittes. Moskau, Acta], Самара [Samara] 1925, 17 ff.

¹¹ Zur Geschichte des russischen Christentums vor dem 2. Weltkrieg vgl. beispielsweise A. LEVITIN-KRASNOV, Böse Jahre: Memoiren eines russischen Christen (1925-1932), Luzern 1977; J. РЕГЕЛЬСОН, Трагедия Русской Церкви 1917-1945 [L. REGEL'SON, Die Tragödie der Russischen Kirche], Moskau [Moskau] 2007; online: http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=443 (8.2.2010); Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ, Русская Православная Церковь в XX веке. Москва [D. POSPELOVSKIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jh.], Moskau [Moskau] 1995, 36-157.

¹² Dt. Übers des Textes der Verfügung: Verfügung des Heiligsten Patriarchen, des Hl. Synods und des Obersten Kirchlichen Rates der Orthodoxen Russischen Kirche (Nr. 362) [20.11.1920], in: Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860 – 1980), Göttingen 1988, 666 f.

beriefen. Die zunehmende Kirchenverfolgung führte viele orthodoxe Christen in den Untergrund¹³.

Als im Jahre 1927 der Provisorische Patriarchatssynod des stellvertretenden *locum tenens* des Moskauer Patriarchen (1925-1943, ab September 1943 bis Mai 1944 Patriarch) Metropolit Sergij (Stragorodskij, 1867-1944) eine Loyalitätsdeklaration¹⁴ für die Sowjetmacht abgab und offiziell registriert wurde, ging im Kontext der massiven Kirchenverfolgung der Einfluss der „Erneuerer“ immer mehr zurück¹⁵, andererseits verweigerten auch viele Gemeinden (und nicht nur im Untergrund) dem Metropoliten Sergij die Gefolgschaft und lehnten seine als „Sergianismus“¹⁶ bezeichnete Linie ab. Die Deklaration von 1927 führte auch zum Bruch zwischen dem Provisorischen Synod des Metropoliten Sergij und den meisten russischen orthodoxen Gemeinden im Ausland, vor allem der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA), um die sich die politisch und religiös konservativen orthodoxen Christen russischer Tradition im Ausland scharten und auf die sich viele orthodoxe Christen in der UdSSR bezogen.

Die Grenzen zwischen den registrierten Gemeinden, den nicht registrierten Gemeinden, aber auch den Anhängern der Bischöfe, die den Provisorischen Synod des Metropoliten Sergij ablehnten, blieben jedoch fließend, was allein schon daran lag, dass die Verfolgungen, wenn auch in etwas geringerem Maße, auch die Anhänger des Metropoliten Sergij betrafen. Eine Wende brachte der 2. Weltkrieg, als die Verfolgung der Religion zurückging und viele Gotteshäuser wieder geöffnet wurden. Das Wahlkonzil von 1945 unter den neuen Bedingungen führte zu einer Versöhnung eines Teiles der Untergrundkirche, der den neuen Patriarchen Alexij I. anerkannte, mit dem Moskauer Patriarchat. Die Kirchenverfolgung in der Regierungszeit von Nikita Chrusčev führte erneut viele Christen in den Untergrund¹⁷.

¹³ Für die orthodoxen Gruppen im Untergrund bürgerten sich die Sammelbezeichnungen wie „Russische Orthodoxe Katakombenkirche“, „Katakombenkirche“, „Wahre Orthodoxe Kirche“ etc. ein.

¹⁴ Vgl. Русская православная церковь и коммунистическая государство 1917-1941 [Die Russische Orthodoxe Kirche und der kommunistische Staat 1917-1941], Москва (Moskau) 1996, 224-228; online: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/Dekl_Ser.php (8.2.2010).

¹⁵ Die „Erneuerer lösten sich *de facto* 1944 bis auf eine Pfarrgemeinde, die noch bis 1946 bestand, auf.

¹⁶ „Sergianismus“ lässt sich als Verbindung von rituellem Konservatismus mit einer Politik der politischen Unterwerfung von religiösen Organisation unter die Behörden des atheistischen kommunistischen Staats definieren. In einem weiteren Sinne werden dem Sergianismus auch die theologischen Lehrmeinungen von Sergij (Stragorodskij) über die Erlösung, die er in seiner Magisterdissertation von 1895 vertreten hatte, zugerechnet. Vgl. СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих [SERGIJ (STRAGORODSKIJ), Die orthodoxe Lehre über die Erlösung. Versuch einer Darstellung des sittlich-subjektiven Aspektes der Erlösung auf Grund der Hl. Schrift und der Werke der Hl. Väter], Казань [Kazan'] 1898; online: <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=91> (5.2.2010). Da auch die Anhänger des Metropoliten Sergij dem julianischen Kalender folgten, war die Kalenderfrage in der UdSSR kein Unterscheidungsmerkmal zwischen „Sergianern“ und ihren traditionalistischen Opponenten.

¹⁷ Vgl. ПОСПЕЛОВСКИЙ, Русская Православная Церковь в XX веке [POSPELOVSKIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jh.] (= Anm. 11), 280-314.

Generell lehnten die „Katakombenchristen“ neben dem „Sergianismus“ auch den Ökumenismus ab, der sich in der UdSSR vor allem als repräsentative Teilnahme des Moskauer Patriarchats an solchen Gremien wie dem Weltkirchenrat, wo die Vertreter des Moskauer Patriarchats politisch offizielle sowjetische Positionen vertraten, darstellte. Aber obwohl die Ablehnung von „Sergianismus“ und Ökumenismus für die russischen Katakombenchristen bzw. „wahren orthodoxen Christen“ neben einer speziellen, in den Bedingungen des Untergrundes ausgereiften chiliastischen Stimmung, insgesamt charakteristisch war, blieb der Übergang zu Gruppen und Strömungen innerhalb des Moskauer Patriarchats durchaus fließend.

2. Die griechischen Altkalendarier

Eine weitere Quelle für die Entstehung „Wahrer Orthodoxer Kirchen“ war der Widerstand gegen die vom sog. Konstantinopler Panorthodoxen Kongress¹⁸ von 1923 befürwortete Einführung des sog. neujulianischen (melitianischen) Kalenders. Ausschlag gebend für die Einführung des neujulianischen Kalenders waren unter anderem ökumenische und politische Überlegungen hinsichtlich einer Annäherung an die westlichen Kirchen vor dem Hintergrund ethnischer und gesellschaftspolitischer Umbrüche im ehemaligen Osmanischen Reich. Die Einführung des neujulianischen Kalenders in der Konstantinopler, Griechischen, Zyprischen, Rumänischen, Polnischen (alle 1924), Alexandrinischen (1929) und in der Bulgarischen (1968) Orthodoxen Kirche, die auch die Antiochenische, Albanische, Tschecho-Slowakische Orthodoxe Kirchen und die Orthodoxen in Amerika betraf, führte zum Herausbildung des sog. „Altkalendarischen Schismas“ vor allem auf dem Territorium der Kirchen griechischer Prägung¹⁹, aber auch in Rumänien²⁰, Bulgarien und Nordamerika.

Innerhalb der griechischen Altkalendarier konstituierten sich zwei Richtungen, deren äußeres Unterscheidungsmerkmal die Sicht auf die griechische Staatskirche war. Die sog. „Floriniten“ („*florinikoi*“ nach Metropolit Chrysostomos Kavourides von Florina) erkannten im Gegensatz zu den sog. „Matthäisten“ („*matthaiikoi*“ nach Bischof Matthaïos Karpathake von Vrestheni/Bresthena) die Gültigkeit der Sakramente der Kirche von Griechenland

¹⁸ P. VISCUSO, A Quest for Reform of the Orthodox Church. The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translations of its Acts and Decisions, Berkely 2006. Kritisch angemerkt wird immer wieder die mangelnde Repräsentanz der Teilnehmer – an diesem Kongress nahmen nur sechs Bischöfe, zwei Laien und ein Archimandrit (darunter – abgesehen von Konstantinopel – kein Vertreter eines der alten Patriarchate) teil. Der sich damals in Konstantinopel befindende russische Metropolit Anastasij (Gribanovskij) verließ den Kongress. Vgl. Bishop PHOTIUS OF TRIADITSA, The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress, in: Orthodox Life Nr. 1, 2 (1994), online: http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_1.aspx (4.2.2010). Allerdings hatten die Beschlüsse des Kongresses auch nur empfehlenden Charakter.

¹⁹ Chr. PARASKEVAÏDES, Istorike kai kanonike theoresis tou palaioemerologiakon zetematos kata ten genesin kai ten exelixin auton en Elladi [Historische und kanonische Betrachtung der Frage der Altkalendarier hinsichtlich deren Entstehung und Entwicklung in Griechenland], Athen 1982.

²⁰ C. BUJOR, Resisting Unto Blood. Sixty-Five Years of Persecution of the Tree (Old Calendar) Orthodox Church of Romania (October 1924 – December 1989), Etna, CA 2003.

(und damit aller anderen orthodoxen Lokalkirchen) an. Zwischen den Strömungen kam es zur sichtbaren Spaltung mit der Herausbildung eigener Hierarchien,²¹ die sich weiter aufsplitteten.²²

a) Die Floriniten

Die „Floriniten“ bemühten sich nach dem Tode ihres einzigen Bischofs, des Metropoliten Chrysostomos (Kavourides), im Jahre 1955 um eine Wiederherstellung ihrer Hierarchie und nahmen Kontakt mit der ROKA auf. 1960 weihte Bischof Serafim (Ivanov, von Chicago) und der rumänische neukalendarische Bischof in der Jurisdiktion der ROKA Teofil (Ionescu, von Detroit) Archimandrit Akakios (Pappas) zum Bischof für die „Floriniten“. Akakios weihte 1962 zusammen mit dem Bischof der ROKA Leontij (Fillipovič, von Chile) fünf weitere „florinitische“ Bischöfe²³. 1963 erkannte die ROKA die Bischofsweihe von Akakios an, 1969 erkannte sie die Gültigkeit der weiteren florinitischen Bischofsweihen und die Floriniten als brüderliche Bischofshierarchie an. Innerhalb der „Floriniten“ kam es in der Folgezeit zu ständigen Spaltungen und Wiedervereinigungen. 1975 bestimmte das Bischofskonzil der ROKA, die Gemeinschaft (mit den „Floriniten“) bis zur Beilegung der inneren Streitigkeiten der griechischen Altkalendarier aufzuheben²⁴. Im September 1985, nach der gerade stattgefundenen Wiedervereinigung der Floriniten, wurde deren Oberhaupt Erzbischof Auxentios abgesetzt, worauf er einen eigenen Synod gründete. Auxentios starb 1995, sein Synod wählte einen Nachfolger, aber es kam dann zu neuen Spaltungen.

b) Der „kyprianitische“ Synod der Widerstehenden

1984 deklarierte der aus dem selbst aufgelösten florinitischen „Kallistianischem“ Synod kommende Bischof Kyprianos (Kutsumbas) seine („kyprianitische“) Ekklesiologie über die „widerstehenden“ (altkalendarischen) und „erkrankten“ (orthodoxen Lokal-)Kirchen und gründete seinen eigenen „Synod der Widerstehenden“, der die versöhnlichste Richtung des altkalendarischen Spektrums repräsentiert²⁵. Der Synod der Widerstehenden erkennt die Gültigkeit der in den „ökumenistischen“ und neukalendarischen orthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente an und sieht seine Aufgabe „to

²¹ Vgl. Монах ВЕНИАМИН, Летопись Церковных событий [Mönch VENIAMIN, Chronik der kirchlichen Ereignisse]: <http://www.holyarchangelcandles.com/wordpress/> (4.2.2010).

²² В. КРЫЖАНОВСКИЙ, Расколы, скандалы, обиды ... Обзор разделений в греческом старостильном движении [V. KRYŽANOVSKIJ, Spaltungen, Skandale, Kränkungen ... Übersicht über die Spaltungen in der griechischen altkalendarischen Bewegung]; in: РУСЬ ПРАВОСЛАВНАЯ [RUS' PRAVOSLAVNAJA] № 11-12 (2001), online: <http://www.rusprav.org/2001/11-12.htm> (4.2.2010).

²³ Ebd.

²⁴ КРЫЖАНОВСКИЙ, Расколы [KRYŽANOVSKIJ, Spaltungen] (= Anm. 22).

²⁵ Ιεράς Συνόδου των Επισταμένων της Ορθόδοξης Εκκλησίας του Πατρίου Ημερολογίου στην Ελλάδα – Holy Synod in Resistance of the Orthodox Church in Greece. Offizielle Website: <http://www.synodinresistance.org> (15.5.2008).

awaken the synodal conscience of the Orthodox Church to convene a unifying general Synod, in the truth of the Faith, with a view to condemning the heresy of ecumenism and restoring the unity of the Orthodox in the Festal Calendar“²⁶. Insofern bot sich der Synod der Widerstehenden als Refugium für konservative orthodoxe Gruppen an, die aus kirchenpolitischen (ROKA) und/oder kanonisch-territorialen Gründen (südossetische Orthodoxe) ihren Platz in der Weltorthodoxie verloren oder nicht gefunden hatten. Der Synod der Widerstehenden trat 1994 in Gemeinschaft mit der ROKA.²⁷ Diese wurde 2007 allerdings im Zusammenhang mit der bevorstehenden Vereinigung zwischen der ROK-MP und der ROKA wieder aufgehoben. Ich werde hierauf zurück kommen.

Gegenwärtig bestehen zehn altkalendarische Synoden in Griechenland, fünf Synoden in Nordamerika, je eine altkalendarische Jurisdiktion in Gemeinschaft mit dem Synod der Widerstehenden in Rumänien und Bulgarien (neben Exarchaten und Gemeinden anderer Synoden) sowie Exarchate und Gemeinden vor allem der griechischen altkalendarischen Synoden auf Zypern, in Tschechien, in Afrika, Westeuropa, Australien und in den postsowjetischen Staaten²⁸.

III. Die Griechischen Altkalendarier auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR

Die wichtigsten Gruppen der griechischen Altkalendarier waren Anfang der 1990er Jahre die „Matthäiten“, sowie die aus den „Floriniten“ hervorgegangenen „Auxentianer“ (samt weiteren Abspaltungen), „Chrysostomiten“ (samt weiteren Abspaltungen) und „Kyprianiten“ (Synod der Widerstehenden). Diese Synoden weiteten ihre Aktivitäten auf die postsowjetischen Staaten aus, wobei ihnen das Bedürfnis nach Konsolidierung im konservativen Spektrum der „alternativen Orthodoxie“ entgegenkam (oder wie im Falle Südossetiens die territorial-

²⁶ Vgl. <http://www.synodinresistance.org/tautotitaen.htm> (15.5.2008): Gläubige der „ökumenistischen“ und neukalendarischen Kirchen der Weltorthodoxie werden in Kirchen des Synods der Widerstehenden nach erfolgter Beichte zur Kommunion zugelassen, andererseits wird auch Gläubigen des Synods nicht untersagt, die Liturgie in Kirchen des orthodoxen Mainstreams mitzufeiern.

²⁷ Ebda.; Иером. НЕКТАРИЙ (ЯШУНСКИЙ), Краткая история священной борьбы старостильников Греции против всеереси экуменизма [Ierom. NEKTARIJ (JAŠČUNSKIJ), Kurze Geschichte des heiligen Kampfes der Altkalendarier Griechenlands gegen die Allhäresie des Ökumenismus], Санкт-Петербург [Sankt Petersburg] 2001, online: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=114>; В. Ю. КИРИЛЛОВ, Что нужно делать, чтобы стать „кристально-чистым“ архиепископом? [V. Ju. KIRILLOV, Was muss man tun, um zum „lupenreinen“ Bischof zu werden?]: <http://www.metanthonmemorial.org/VernostNo102.html> (10.2.2010).

²⁸ Vgl. А. СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие: распространение старостильного раскола на канонических территориях Поместных Православных Церквей [A. SLESAREV, Die unkanonische Orthodoxie: die Verbreitung des altkalendarischen Schismas auf den kanonischen Territorien der Lokalen Orthodoxen Kirchen]: <http://minds.by/article/62.html> (4.2.2010). Vgl. auch The True Orthodox Church: A Brief Overview: <http://trueorthodox.freehostia.com/index.html> (10.2.2010).

kanonische Sackgasse in der sich die südossetischen Orthodoxen befanden²⁹). Anfänglich war die Tätigkeit der Auxentianer am erfolgreichsten. Ihnen schlossen sich mehrere Gemeinden der Katakombenkirche an und 1991 wurde der ehrwürdige Mönchspriester Gurij (Semen Pavlov, 1906-1996), der es ablehnte im Rahmen der ROKA Lazar' (Žurbenko) (siehe unten) als seinen Bischof anzuerkennen, im Rahmen eines „Auxentianischen“ Synods (Holy Orthodox Church in North America – HOCNA³⁰) zum Bischof geweiht. Vermutlich brach Gurij jedoch 1993 die Kontakte zur HOCNA ab und zelebrierte bis zu seinem Tode nicht mehr als Bischof.³¹ Zur HOCNA traten einige Pfarrgemeinden und ein Kloster in Georgien sowie vereinzelte Gemeinden und Klöster in der Russischen Föderation, Ukraine und Weißrussland über. Die in auf dem Gebiet der ehem. UdSSR zahlenmäßig stärkste Gemeinschaft in der Nachfolge der ROKA – die Russische Orthodoxe Autonome Kirche (ROAK³², siehe unten) sympathisierte ursprünglich mit den „Auxentianern“³³.

1990-1991 bereiste der ehemalige Katakombenmönchspriester Epifanij (Aleksandr Černov, 1909-1994, der 1945 vom sowjetischen Geheimdienst aus dem Ausland entführt worden war und nach längerer Haft, Verbannung und Untergrund 1978 die UdSSR wieder verlassen durfte, dann im Ausland mit seiner heimatlichen ROKA wegen deren Anerkennung der Weihen der ROK-MP brach und sich folgerichtig dem Matthäitischen Synod anschloss) Russland mit dem matthäitischen Metropoliten Chrysostomos. Er führte eine Reihe von Katakombengemeinden unter das Omophorion der matthäitischen Synode.³⁴ 1995 spalteten sich die Matthäiten in zwei Synoden auf.³⁵

²⁹ Die südossetischen Orthodoxen strebten nach der *de facto*-Sezession Südossetiens von Georgien ursprünglich zum Moskauer Patriarchat, was dieses ablehnte, da aus der Sicht der Weltorthodoxie Südossetien zum Jurisdiktionsgebiet („kanonischem Territorium“) der Georgischen Orthodoxen Kirche gehört. Auf der Suche nach einem jurisdiktionellem Dach schlossen sich die südossetischen Orthodoxen zuerst der ROKA an (über die RWOK), später angesichts der bevorstehenden Vereinigung der ROKA mit der ROK-MP dem Synod der Widerstehenden (als „Alanische Eparchie“). Vgl. näherhin A. KLUTSCHEWSKY, *Orthodoxes Christentum in Südossetien*, in: *öarr* 54 (2007) 406-448; DERS., *Orthodoxes Christentum und Südossetien*, in: *Ostkirchliche Studien* 58 (2009) 319-347.

³⁰ Vgl. die Website des „Holy Metropolis of Boston“: <http://www.homb.org/> (10.2.2010).

³¹ КРЫЖАНОВСКИЙ, *Расколы* [KRYŽANOVSKIJ, Spaltungen] (= Anm. 22); *Тайной Церкви ревнители: епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*/Сост. Л. Е. СИКОРСКАЯ [Eiferer der geheimen Kirche: Bischof Gurij von Kazan' und seine Mitbeter. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Hg. von L. E. SIKORSKAJA], Москва [Moskva] 2008, 308-324.

³² Website: <http://www.rpac.ru/> (12.2.2010).

³³ *Исповедники истинного Православия: Архиепископ Афинский и всея Эллады Авксентий, иерарх и служитель Христов (1912-1994) [Bekenner der Wahren Orthodoxie: Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Auxentios, Hierarch und Diener Christi]*: <http://www.rpac.ru/article/56/> (10.2.2010).

³⁴ Vgl. Иepeй А. СИДНЕВ, Схимонах Епифаний [Priester A. SIDNEV, Schemamönch Epifanij]: <http://holyrussia.narod.ru/Epiphany.html> (10.2.2010).

³⁵ Vgl. Е. ПЕТРОВИЧ, *Хронология раскола в св. Синоде Церкви ИПХ Греции („Матфеевский синод“) в 1995 году*. [E. PETROVIĆ, *Die Chronologie des Schismas im hl. Synod der Kirche der Wahren Orthodoxen Christen Griechenlands („Matthäitischer Synod“) im Jahre 1995*.]: http://holyrussia.narod.ru/rask_1995.html (10.2.2010).

Metropolit Kirikos (Kontogiannis), der einer der „Matthäitischen“ Synoden³⁶ („Kirikianischer Synod“) vorsteht, trat 2008 in Rumänien über ein gemeinsames Glaubensbekenntnis in Gemeinschaft mit den sog. „südlichen“ rumänischen Altkalendariern. Deren Hierarchie geht auf den 1949 von Bischöfen der ROKA geweihten Bishop Victor (Vasile Leu)³⁷ zurück, der nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis 1964 die versöhnliche (florinitisch-kallistianische) Ekklesiologie der rumänischen „nördlichen“ Altkalendariere ablehnte. Anschließend wurden „kirikianische“ Bischöfe für Kenia, Russland (Serafim Bon') und Zypern geweiht. Die russischen Anhänger dieses Synods bildeten dann eine sog. „Wahre Orthodoxe Kirche Russlands“, deren Oberhaupt, Metropolit Serafim Bon' von Kiew, dem Synod des Metropoliten Kirikos angehört³⁸. Im Oktober 2008 reiste der Patriarch der zweitgrößten Denomination der priesterlichen Altritualisten, der Russischen Altorthodoxen Kirche³⁹, Aleksandr (Kalinin) nach Griechenland und führte dort einen theologischen Dialog mit dem „Kiriakischen Synod“. Dabei wurde die „volle dogmatische Gesinnungsgleichheit und eine Gesinnungsgleichheit in Bezug auf die modernen Schismohäresien“ festgestellt. Patriarch Aleksandr traf auch Vertreter eines „florinitischen“ Synods⁴⁰.

Die letzte Abspaltung von der ROKA unter der Leitung des Bischofs Agafangel (Paškovskij) von Taurien und Odessa – ROKA(Ag) – trat im November 2007 in Gemeinschaft mit dem „kyprianitischen“ Synod der Widerstehenden (siehe unten).

Insgesamt wurden nach der gesellschaftspolitischen Wende auf dem Territorium der UdSSR sieben Exarchate (z. T. Eparchien) griechischer altkalendarischer Jurisdiktionen im Jurisdiktionsgebiet („kanonisches Territorium“) der ROK-MP und vier „kirchliche Strukturen“ im Jurisdiktionsgebiet der Georgischen Orthodoxen Kirche⁴¹, darunter in Südossetien die Alanische Eparchie des Synods der Widerstehenden⁴², gebildet. Die Ableger der griechischen altkalendarischen Jurisdiktionen wurden somit Teil des konservativen Teils der russischen „alternativen Orthodoxie“⁴³. Derzeit sieht es so aus, dass es vermutlich

³⁶ Living Hierarchy of the Canonical GOC Synod: http://www.genuineorthodoxchurch.net/english_hierarchy.html (9.2.2010).

³⁷ Vgl. Bishop Victor-Vasile (Vasile Leu) of the Romanian Orthodox Episcopate of Western Europe: <http://rocorstudies.org/index.php?part=publications&aid=10865> (9.2.2010).

³⁸ Истинно-Православная Церковь России [Die Wahre Orthodoxe Kirche Russlands]: <http://www.ipe-russia.ru/index.php> (9.2.2010); Living Hierarchy of the Canonical GOC Synod (= Anm. 36).

³⁹ Website: <http://ancient-orthodoxy.narod.ru> (9.2.2010).

⁴⁰ Vgl. Древлеправославный Патриарх Александр (Калинин) провел в Греции богословский диалог с иерархами старостильных юрисдикций [Der Altorthodoxe Patriarch Aleksandr (Kalinin) führte in Griechenland einen theologischen Dialog mit Hierarchen der altkalendarischen Jurisdiktionen]: <http://www.bible.com.ua/news/r/42558> (10.2.2010).

⁴¹ Vgl. СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие [SLESAREV, Die unkanonische Orthodoxie] (Anm. 28).

⁴² Vgl. näherhin KLUTSCHEWSKY, Orthodoxes Christentum in Südossetien (= Anm. 29).

⁴³ Vgl. А. ЛЕБЕДЕВ, По сусекам. Общины и клирики ИПЦ русской традиции в разных регионах России. [A. LEBEDEV, Im Speicher zusammenkratzen. Gemeinden und Kleriker der Wahren Orthodoxen Kirchen der russischen Tradition in verschiedenen Regionen Russlands]: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=1052> (10.2.2010).

einerseits zu einer weiteren Aufspaltung der altkalendarischen und konservativen russischen „alternativen Orthodoxen“ kommen wird, andererseits aber auf Grund ähnlicher theologischer Ansichten und Vernetzungsbemühungen auch zu deren internationalen Konsolidierung.

IV. Die Aktivitäten der ROKA in den postsowjetischen Staaten – Spaltungen und Vereinigungen

Die grundsätzlich konservativ und eher antiökumenisch orientierte ROKA wurde in der Weltorthodoxie zunehmend isolierter und stand nach 1961 (nachdem das Moskauer Patriarchat entsprechenden Druck auf die anderen orthodoxen Kirchen ausübte⁴⁴) sichtbar nur in Gemeinschaft mit dem, dem julianischen Kalender folgenden Patriarchat von Jerusalem und der Serbischen Orthodoxen Kirche. Zu letzterer bestand auf Grund des von 1921 bis 1944 dauernden Exils der Führung der ROKA im Königreich SHS bzw. in Jugoslawien ein historisch begründetes, besonderes Verhältnis.

Schon vor der politischen Wende betrachteten ein wesentlicher Teil der orthodoxen Katakombenchristen und die ROKA sich als Teile der einen freien Russischen Kirche. Die Ablehnung von Sergianismus und Ökumenismus verband die russischen Katakombenchristen mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA), insbesondere nach deren Verdrängung aus ökumenischen Gremien durch Vertreter des Moskauer Patriarchats⁴⁵. Als in der Untergrundkirche keine anerkannten geweihten Bischöfe mehr vorhanden waren, wandte sich ein Teil der Gläubigen, die sich in Gemeinschaft mit der ROKA sahen, an diese, um wieder gültige Bischöfe zu erhalten.

1971 wurde mit dem schriftlichen Segen des Erzbischofs der ROKA Leontij (Fillipovič, von Chile), der bischöflich einen Teil der orthodoxen Untergrundkirche⁴⁶ betreute, der aus der Untergrundkirche („Katakombenkirche“, „Wahren Orthodoxen Kirche“) stammende Lazar' (Fedor Iosifovič Žurbenko, 1931-2005) von einem Bischof des Moskauer Patriarchats, Veniamin (Novickij, von Irkutsk), zum Mönchspriester für die Untergrundkirche (Wahre Orthodoxe Kirche) geweiht⁴⁷. Die Priesterweihe durch einen Bischof des Moskauer

⁴⁴ Vgl. G. SEIDE. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001, 153-158, 165-166.

⁴⁵ Ebda.

⁴⁶ Zur Situation der „Katakombenkirche“ vgl. ПОСПЕЛОВСКИЙ, Русская Православная Церковь в XX веке [POSPELOVSKIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jh.] (= Anm. 11), 314-330.

⁴⁷ Veniamin und Leontij gehörten während der deutschen Besatzung der Ukraine im Zweiten Weltkrieg beide der eigenständig agierenden Ukrainischen Autonomen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, die von deutschen Besatzern, prosovjetschen und ukrainisch-nationalen Partisanen angefeindet wurde, an. Am 7. November 1941 nahm Veniamin an Leontijs Bischofsweihe in der Počaev-Laura teil. Leontij (1904-1971), der schon seit Entlassung aus sowjetischer Haft 1937 als Untergrundpriester wirkte, wurde nach seiner Flucht vor der Roten Armee Bischof der ROKA und betreute seit Anfang der 1960er Jahre bischöflich einen Teil der orthodoxen Untergrundkirche in der UdSSR.

Patriarchats wurde Lazar' des öfteren von seinen Opponenten in der Untergrundkirche vorgeworfen. 1982 wurde Lazar' vom geheimen Vikarbischof der ROKA für die russischen Untergrundgemeinden, Varnava (Prokof'ev), der eigens dazu die UdSSR mit einem Touristenvisum besuchte, in einer Moskauer Privatwohnung zum Bischof von Tambov und Moršansk für die russischen Untergrundchristen in Gemeinschaft mit der ROKA geweiht.

Im April 1990 beantragte Archimandrit Valentin (Rusancev) samt Pfarrgemeinde in der Stadt Suzdal' die Aufnahme in die Obhut der ROKA. Das Bischofskonzil der ROKA beschloss am 15.5.1990 eine „Verordnung über die freien Pfarren“ als Grundlage für die Gründung einer parallelen freien kirchlichen Struktur auf dem Gebiet der damaligen UdSSR. Am 22.11.1990 wurde Veniamin (Rusalenko) zum Vikarbischof (von Gomel') des Bischofs Lazar' geweiht. 1991 wurde er regierender Bischof mit dem Titel „vom Schwarzen Meer und der Kuban“ (Černomorskij i Kuban' skij). Archimandrit Valentin wurde am 23. Februar 1991 in Brüssel zum Bischof von Suzdal' und Vladimir geweiht. Bischof Lazar' wurde zum Erzbischof erhoben. Jeder der drei Bischöfe der ROKA in der ehemaligen UdSSR erhielt das Recht, Gemeinden auf dem gesamten postsowjetischen Gebiet zu betreuen. Zur Gruppe Erzbischof Lazar's und Bischof Veniamins gehörten (mit einigen Ausnahmen) nicht registrierte Gemeinden oder Hausgemeinden in der Tradition der Untergrundkirche an, während zu den Anhängern Bischof Valentins („Suzdaler Gruppe“, „Suzdaler Synod“, „Suzdaler Jurisdiktion“) auch mit einigen Ausnahmen („Katakombengemeinden“ in Abchasien und im Gebiet Vjatka/Kirov) vor allem ehemalige registrierte Pfarrgemeinden des Moskauer Patriarchats gehörten. Die Suzdaler Eparchie wurde 1991 vom Russischen Justizministerium als Eparchie der Russländischen Orthodoxen Freien Kirche registriert. Daneben schlossen sich der ROKA unmittelbar weitere Pfarrgemeinden an.

Nach mehreren Spaltungen und Wiedervereinigungen mit der ROKA (1993, 1995, 1996) und der Gruppe um Erzbischof Lazar' spaltete sich die Suzdaler Gruppe im September 1996 endgültig von der ROKA ab und ließ sich im Oktober 1998 nach dem neuen russischen Religionsgesetz als Russländische Orthodoxe Autonome Kirche registrieren (ROAK).⁴⁸ Von dem Suzdaler Synod stammt die Russländische Orthodoxe Kirche in Amerika (Russian Orthodox Autonomous Church in America)⁴⁹ mit Gemeinden in Bulgarien, Italien, Brasilien,

⁴⁸ <http://www.rpac.ru> (15.5.2008); zur Geschichte der Suzdaler Jurisdiktion vgl. A. СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие: Российская Православная Автономная Церковь (РПАЦ) [A. SLESAREV, Unkanonische Orthodoxie. Die Russische Orthodoxe Autonome Kirche (ROAK)]: <http://minds.by/article/81.html> (10.6.2008)].

⁴⁹ Offizielle Website: <http://www.roacamerica.org/> (15.5.2008); zur Geschichte der ROAK in Amerika Vgl. A. СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие: Российская Православная Автономная Церковь (РПАЦ) (РПАЦ в Америке) [A. SLESAREV, Unkanonische Orthodoxie. Die Russische

im Kongo und in Uganda⁵⁰, die 2004 mit dem Suzdaler Synod brach, ab. Die ROAK besitzt eine Eparchie in Lettland unter dem Namen „Autonome Wahre Orthodoxe Kirche Lettlands“, die sich in der Nachfolge der 1923 durch ein Dekret des Patriarchen Tichon gegründeten autonomen Orthodoxen Lettischen Kirche (1936-1940 im Rahmen des Konstantinopler Patriarchats) sieht⁵¹.

Um Erzbischof Valentin scharten sich die russischen Gemeinden der ROKA (vorwiegend mit eigenen Kirchen, da es sich oft um übergetretene Pfarrgemeinden der ROK-MP handelte), die sich nicht dem Auslandssynod unterstellen wollten, um Erzbischof Lazar' hingegen jene, die die Gemeinschaft mit dem Synod bewahren wollten (meistens ohne eigene Kirchen).

Erzbischof Lazar' betrachtete jedoch die ROKA und die „Freie Orthodoxe Kirche in Russland“ (bzw. später seine eigene Jurisdiktion) als „Schwesterkirchen“ und sprach sich bei jeder Gelegenheit gegen eine unmittelbare Jurisdiktion der ROKA in „Russland“ (= der ehemaligen UdSSR) aus. Im Juni 1993 gab er eine Erklärung über die selbstständige Verwaltung seiner Eparchie entsprechend der Verfügung Nr. 362⁵² des Patriarchen Tychon (über die Bildung selbständiger Eparchien) ab⁵³.

Im Jahr 1994 überschlugen sich die Ereignisse:

- Nachdem im Februar 1994 sowohl Erzbischof Lazar' wie auch Bischof Valentin vom Bischofssynod der ROKA suspendiert worden waren, bildeten sie im März 1994 eine Provisorische Oberste Kirchenverwaltung der „Russischen Orthodoxen Freien Kirche“ und weihten drei Bischöfe. Der Bischofssynod der ROKA suspendierte daraufhin (vorübergehend)

Orthodoxe Autonome Kirche (ROAK) (die ROAK in Amerika): <http://minds.by/article/88.html> (10.6.2008).

⁵⁰ Vgl. Parish Directory of the Genuine Orthodox Church of America under the Leadership of Archbishop Gregory of Denver & Colorado: <http://www.gocamerica.org/directory.shtml> (10.6.2008).

⁵¹ 25.5.2002. Преосвященный ВИКТОР, Архиепископ Даугавпилсский и Латвийский. Автономная Православная Церковь Латвии на пути к возрождению (история, события, факты) [Höchstgeweihter VIKTOR, Erzbischof von Dünaburg und Lettland, Die Autonome Orthodoxe Kirche Lettlands auf dem Weg zur Wiedergeburt (Geschichte, Ereignisse, Fakten): <http://www.vertograd.ru/pub/02/05/25.html> (12.2.2010). – Diese Eparchie stand gemeinsam mit einer ev-luth. Freikirche im Mittelpunkt der Forderung nach einer Novellierung des lettischen Religionsgesetzes, das die Registrierung von mehr als einer Vereinigung der gleichen Konfession nicht zuließ. Vgl. 17. September 2003. LATVIA: New hope to change religion law?: http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=140 (12.2.2010).

⁵² Vgl. den Text der Verfügung: Svjaščennik Georgij Mitrofanov, Pravoslavnaja Cerkov' v Rossii i v emigracii v 1920-e gody [Die orthodoxe Kirche in Russland und in der Emigration in den 20er Jahren]; Sankt Petersburg 1995, Priloženie [Anlage] 1, 86-88, online: http://www.russianorthodoxchurch.ws/istoria/ukaz_362.html (15.5.2008); dt. Übers: Verfügung des Heiligsten Patriarchen, des Hl. Synods und des Obersten Kirchlichen Rates der Orthodoxen Russischen Kirche (Nr. 362) (20.11.1920), in: Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (= 12), 666 f.

⁵³ Vgl. Краткая История Русской Истинно-Православной Церкви [Kurze Geschichte der Russischen Wahren Orthodoxen Kirche]: 1927 – 2007 гг.: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1366> (20.5.2008).

Lazar' und Valentin und erkannte die Bischofsweihe und die Beschlüsse der Provisorischen Kirchenverwaltung in Suzdal' nicht an.

- Wie bereits kurz angemerkt, trat am 15.7.1994 der Bischofssynod der ROKA vorübergehend in eucharistische Gemeinschaft mit dem altkalendarischen „Synod der Widerstehenden der Orthodoxen Kirche des väterlichen Kirchenkalenders von Griechenland“⁵⁴ und der mit diesem in Gemeinschaft stehenden Altcalendarischen Orthodoxen Kirche von Rumänien⁵⁵ sowie der Bulgarischen Orthodoxen Altcalendarischen Kirche⁵⁶. Der Bischofssynod der ROKA bekräftigte außerdem die Gemeinschaft mit der Serbischen Orthodoxen Kirche.
- Am 24.7.1994 wurde der sibirische Archimandrit Evtichij (Kuročkin) in New York zum Bischof (von Iŝim und Sibirien) in direkter Jurisdiktion der ROKA geweiht.
- Im November 1994 schließlich beschloss ein Bischofskonzil der ROKA im neuen Lesna-Kloster (Couvent de Lesna) in Frankreich die Wiedervereinigung der ROKA und der „Russischen Orthodoxen Freien Kirche“, d. h. die (zeitweilige) Versöhnung mit Erzbischof Lazar' und Bischof Valentin, und die Bildung einer russischen Bischofskonferenz unter dem Vorsitz von Erzbischof Lazar'.

Valentin und seine zwei Vikarbischofe erklärten im März 1995 die Wiederaufnahme der Tätigkeit der Provisorischen Obersten Kirchenverwaltung, was zum neuerlichen Bruch mit dem Synod führte. Erzbischof Lazar' hingegen wurde 1995 vom Bischofssynod der ROKA als Bischof seiner Eparchie bestätigt. Der damals Erzbischof Lazar' nahe stehende Bischof Agafangel (Paškovskij) erklärte sich als einziger der drei neu geweihten Bischöfe bereit, eine Probezeit in

⁵⁴ Holy Synod in Resistance of the Orthodox Church in Greece. Offizielle Website: <http://www.synodinresistance.org/index-en.html>. Der Synod der Widerstehenden erkennt die Gültigkeit der in den „ökumenistischen“ und neukalendarischen orthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente an und sieht seine Aufgabe „to awaken the synodal conscience of the Orthodox Church to convene a unifying general Synod, in the truth of the Faith, with a view to condemning the heresy of ecumenism and restoring the unity of the Orthodox in the Festal Calendar.“ Vgl. <http://www.synodinresistance.org/tautotitaen.htm> (15.5.2008). Gläubige der „ökumenistischen“ und neukalendarischen Kirchen der Weltorthodoxie werden in Kirchen des Synods der Widerstehenden nach erfolgter Beichte zur Kommunion zugelassen, andererseits wird auch Gläubigen des Synods nicht untersagt, die Liturgie in Kirchen des orthodoxen Mainstreams mitzufeiern und dort die Kommunion zu empfangen. Die Kirche des Synods der Widerstehenden stellt innerhalb Griechenlands eine relativ kleine altkalendarische Gemeinschaft dar und zeichnet sich durch eine aktive Missionstätigkeit außerhalb der kulturell orthodoxen Völker und theologische Forschungsarbeit aus. Von den meisten altkalendarischen Synoden wird dem Synod der Widerstehenden „Kryptoökumenismus“ vorgeworfen, während dieser anderen altkalendarischen Synoden mangelnde Katholizität vorwirft.

⁵⁵ Website: <http://www.mitropoliaslatiara.ro> (15.5.2008).

⁵⁶ Website: <http://bulgarian-orthodox-church.org> (15.5.2008).

der ROKA in den USA zu absolvieren und kehrte nach 9 Monaten als vom Synod bestätigter Bischof von Taurien (Krim) und Simferopol' zurück. Nach dem Bischofskonzil der ROKA im September 1996 nahm die russische Bischofskonferenz der ROKA ihre Tätigkeit wieder auf. Der Bischofskonferenz gehörten neben ihrem Vorsitzenden Erzbischof Lazar' die Bischöfe Veniamin, Evtichij, Agafangel und der Vikarbischof Michail (Donskov, von Toronto) an. Erzbischof Lazar' bestand auf der Verwendung des Namens „Russische Wahre Orthodoxe Kirche“ in Russland. Deswegen segnete das Bischofskonzil „die Russischen Eparchien der ROKA sich [wie in der Ukraine] unter dem Namen Russische Wahre Orthodoxe Kirche (RWOK) registrieren zu lassen“, was am 18.6.1998 durch ein entsprechendes Dekret (Ukaz) des Metropoliten Vitalij bestätigt wurde.⁵⁷ (Die Bezeichnung „Russische Wahre Orthodoxe Kirche“ bezieht sich jedoch vor allem auf die Jurisdiktion des Erzbischofs Lazar'⁵⁸).

Ein eigenes Phänomen stellt die orthodoxe Kirche in der international mehrheitlich nicht anerkannten Republik Südossetien dar. Die kirchliche Neugründung in Südossetien fand im Kontext des politischen und militärischen Konflikts um die politische Sezession Südossetiens von Georgien statt. Die südossetischen Orthodoxen bemühten sich anfänglich um eine Aufnahme in das Moskauer Patriarchat, was dieses verweigerte, da es sich bei Südossetien um „kanonisches Territorium“ der Georgischen Orthodoxen Kirche handelt.

1992 wurden die südossetischen orthodoxen Gemeinden in die ROKA aufgenommen. In der ROKA gehörten die südossetischen Gemeinden zur Schwarzmeer- und Kubaneparchie (Černomorsko-Kuban'skaja Eparchija) des Bischofs Veniamin (Rusalenko) in der damaligen Jurisdiktion („Russische Orthodoxe Freie Kirche“ bzw. seit 1998 „Russische Wahre Orthodoxen Kirche“) des Erzbischofs Lazar' (Žurbenko, von Odessa und Tambov) und bildeten dort seit 2001 einen eigenen Kirchenkreis (Propstei). Dieser Kirchenkreis schied im Februar 2003 im Kontext der Auseinandersetzungen innerhalb der ROKA, der Bildung von mehreren Bischofssynoden usw. aus der ROKA bzw. RWOK aus und schloss sich dem Synod der Widerstehenden an und wurde dort zur Alanischen Eparchie erhoben.⁵⁹

⁵⁷ Vgl. A Short Historical Note on the RTOC: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1314> (15.5.2008).

⁵⁸ Website: <http://catacomb.org.ua/> (10.6.2008); zur Geschichte dieser Jurisdiktion vgl. auch A. СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие: Русская Истинно-Православная Церковь (РИПЦ) („Лазаревская“ ветвь Русской Катакомбной Церкви) [A. SLESAREV, Unkanonische Orthodoxie: die Russische Wahre Orthodoxe Kirche (RWOK) (der „Lazar'-Zweig“ der Russischen Katakombenkirche)]: <http://minds.by/article/99.html> (10.6.2008).

⁵⁹ Vgl. näherhin KLUTSCHEWSKY, Orthodoxes Christentum in Südossetien (= Anm. 29).

V. Die Vereinigung der ROKA mit der ROK-MP

Nach der Kanonisierung („Verherrlichung“) der Russischen Neomärtyrer und der „Kaiserlichen Märtyrer“ (der Zarenfamilie) und der Annahme der „Grundlagen der Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche“⁶⁰, die eine Absage an die für die Anhänger der ROKA besonders anstößige Unterwerfung unter den sowjetischen Staat („Sergianismus“⁶¹) durch das Bischofskonzil der ROK-MP im August 2000 bedeutete, kam es zu einem Richtungsstreit in der ROKA um das Verhältnis zum Moskauer Patriarchat und zu einem Führungswechsel. Auf der Sitzung des Bischofssynods der ROKA im Juli 2001 willigte Metropolit Vitalij ein, in den Ruhestand zu treten, was er später widerrief. Erzbischof Lavr (Shkurla) wurde damals zum amtierenden Stellvertreter des Ersthierarchen und am 23.10.2001 von einem außerordentlichen Bischofskonzil der ROKA zum neuen Ersthierarchen der ROKA gewählt. An der Wahl war auch Bischof Agafangel beteiligt, der in der ROKA unter dem neuen Ersthierarchen Metropolit Lavr – später auch ROKA(L) genannt, verblieb.

1. Die Abspaltungen von der ROKA im Vorfeld der Vereinigung der ROKA mit der ROK-MP

Metropolit Vitalij verließ am 25.10.2001 die Sitzung des Bischofskonzils in New York und veröffentlichte am 27.10.2001 eine „Außerordentliche Erklärung“, in der er sein Rücktrittsgesuch zurücknahm und die „Räubersynode, an der ich mich weigerte, teilzunehmen“⁶², verurteilte. Die Spaltung der ROKA war zwischen November 2001 und Januar 2002 mit der Bildung eines eigenen Synods der „Russischen Orthodoxen Kirche im Exil“ bzw. der „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland unter dem Omophorion des Metropoliten Vitalij“ – ROKA(V) abgeschlossen. Es kam dann zu weiteren Spaltungen und Übertritten russischer Kleriker zu griechischen altkalendarischen Jurisdiktionen⁶³.

⁶⁰ Vgl. J. THESING – R. UERTZ (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001.

⁶¹ Vgl. G. SEIDE, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 1991, 17 ff; Erläuterungen zum Verlauf der Verhandlungen und über den „Akt der kanonischen Gemeinschaft“: http://www.russian-church.de/muc/bo_ank/detail.php?nr=1726&kategorie=bo_ank (20.9.2009).

⁶² Vgl. Чрезвычайное Заявление Митрополита Виталия о возвращении им прав Первоиерарха РПЦЗ и непризнании законным Нью-Йоркского Собора 2001 г. [Außerordentliche Erklärung des Metropoliten Vitalij über die Wiederausübung seiner Rechte als Ersthierarch der ROKA und Nichtanerkennung der Legitimität des New Yorker Konzils von 2001]: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1025> (25.5.2008).

⁶³ Vgl.: Альтернативное Православие [Alternative Orthodoxie] in: Отечественные записки Nr. I (2001); online: <http://magazines.russ.ru/oz/2001/1/s1-pr.html> (28.5.2008); Митрополит Кирик „матфеевского“ Синода старостильной Церкви Греции предал анафеме группу иерархов [Metropolit Kyrikos vom „Matthäitischen“ Synod der altkalendarischen Kirche Griechenlands verhängte ein Anathema gegen eine Gruppe von Hierarchen]: <http://www.russk.ru/st.php?idar=413282> (28.5.2008); А. И. СИДНЕВ, Послание Русской Катакомбной Церкви [I. A. SIDNEV, Botschaft der russischen

Die meisten Gemeinden der ROKA in der ehemaligen UdSSR lehnten die Annäherung der ROKA an die ROK-MP ab. Am 12.8.2001 fand in Odessa eine russische „Bischofskonferenz“ der „Russischen Wahren Orthodoxen Kirche“ statt, die für den 4. und 5.9.2001 nach Voronež in Russland eine Außerordentliche Konferenz der russischen Bischöfe, Geistlichen und Laien unter dem Vorsitz von Erzbischof Lazar' einberief. An der Außerordentlichen Konferenz beteiligten sich trotz Suspendierungsandrohung auch Kleriker der Sibirischen Eparchie des Bischofs Evtichij (Kuročkin), der die Annäherung an die ROK-MP unterstützte. Diese Konferenz unterstützte frühere Rundschreiben des Metropoliten Vitalij gegen die Annäherung an die ROK-MP und bat ihn, den Posten des Ersthierarchen nicht zu verlassen⁶⁴.

Der Synod der ROKA(V) agierte widersprüchlich. So segnete Metropolit Vitalij im März 2002 in einem Brief Erzbischof Lazar', neue Bischöfe zu weihen und „einen eigenen Bischofssynod in Einvernehmen mit unserem Bischofssynod“⁶⁵ zu gründen. Eine Bischofskonferenz der nordamerikanischen Bischöfe der ROKA(V) erklärte jedoch, dass „Bischofsweihen in Russland nur auf Beschluss des Bischofskonzils der ROKA durchgeführt werden könnten.“⁶⁶

Im August 2002 weihten Erzbischof Lazar' (Žurbenko) und Bischof Veniamin (Rusalenko) vier neue Bischöfe. Metropolit Vitalij erklärte diese Bischofsweihen für unkanonisch und ungültig und im November 2002 wurden Lazar' und Veniamin aus dem Bischofsverzeichnis der ROKA(V) gestrichen. Erzbischof Lazar' erklärte im Juli 2003 die Rückkehr zur autonomen Verwaltung und bildete einen eigenen Synod. Dieser „Bischofssynod der Russischen Wahren Orthodoxen Kirche“ erklärte im August 2003 alle im Namen des Metropoliten Vitalij ausgehenden und von ihm unterschriebenen Dokumente mit Verurteilungen von Erzbischof Lazar' als gefälscht und weigerte sich, die Bischofsweihen der ROKA(V) für Russland anzuerkennen. Auch nach dem Bruch zwischen der ROKA(V) und der RWOK wurde in letzterer Metropolit Vitalij bis zu seinem Ableben (25.9.2006) commemoriert. Im Namen des Metropoliten Vitalij erging im Juli 2003 eine Erklärung, in der auf frühere Beschlüsse des Bischofssynods der ROKA(V) hingewiesen wurde, „in denen es klar hieß, dass mit ihren schismatischen Handlungen die Hochgeweihten Lazar' und Veniamin und die

Katakombenkirche]: http://holyrussia.narod.ru/pismo_2006.html (28.5.2008); A. САФОНОВ, Взаимоотношения двух частей Русской Православной Церкви [A. SAFONOV, Die Beziehungen der zwei Teile der Russischen Orthodoxen Kirche].

⁶⁴ Vgl. Краткая история Русской Истинно-Православной Церкви [Kurze Geschichte der Russischen Wahren Orthodoxen Kirche]: 1927-2007: http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=1366 (20.11.2009).

⁶⁵ Faksimile des Originals der Anweisung siehe auf der Website der RWOK: http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=1225 (19.6.2008).

⁶⁶ Vgl. Архиерейское Собрание Северо-Американских Препосвященных Русской Православной Церкви Заграницей под омофором Митрополита Виталия [Bischofskonferenz der Nordamerikanischen Hochgeweihten der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland unter dem Omophoron des Metropoliten Vitalij am 7./20. April 2002]: <http://www.rocor-v.com/rocor/man720.html> (19.6.2008).

anderen mit ihnen sich außerhalb der Reihen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland stellten.“⁶⁷

2. Die Konsolidierung der neuen „wahren orthodoxen“ Jurisdiktionen

Erzbischof Lazar' starb am 30.6.2005. Am 7.7.2005 wurde Tychon (Pasečnik), Bischof von Omsk und Sibirien, zum Vorsitzenden des Bischofssynods der RWOK gewählt und zum Erzbischof erhoben. Die RWOK besteht in der ehemaligen UdSSR gegenwärtig aus sechs Eparchien. Der RWOK unterstellten sich auch Gemeinden der ROKA(V) außerhalb der ehemaligen UdSSR, die eine Nordamerikanische und eine Westeuropäische Eparchie sowie eine eigenständig australische Propstei bildeten und das Lesna-Kloster (Couvent de Lesna) in Frankreich. Außerhalb der ehemaligen UdSSR bezeichnet sich diese Jurisdiktion als „Russische Orthodoxe Kirchen im Ausland unter dem Omophorion des Synods der Russischen Wahren Orthodoxen Kirche“.

Auch die ROKA(V)⁶⁸ (und Abspaltungen von ihr unter dem Namen „Russländische Orthodoxe Kirche“⁶⁹) baute eigene Strukturen in Russland und anderen postsowjetischen Staaten auf⁷⁰. 2007-2008 kam es zu einer weiteren Spaltung in der ROKA(V), die sich in der Kundmachung der Trennung vom Synod der ROKA(V) durch den Verwalter der Westeuropäischen Eparchie, Bischof Antonij (Rudei, von Balti und Moldova)⁷¹, bzw. dessen Suspendierung im Januar 2008⁷² durch den Synod der ROKA(V) endgültig manifestierte.

⁶⁷ Vgl. Заявление Митрополита Виталия о раскольных действиях Преосвященных Лазаря и Вениамина и их с ними 2003 г. [Erklärung des Metropoliten Vitalij über die schismatischen Handlungen der Hochgeweihten Lazar' und Veniamin und jener mit ihnen]; <http://www.mansonville.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=19&mode=thread&order=0&thold=0> (23.6.2008).

⁶⁸ Website: <http://www.rusoc.org/> (12.2.2010).

⁶⁹ Ebda.

⁷⁰ Die Verweigerung der staatlichen Registrierung der Eparchie der ROKA(V) in der Republik Moldova (Wahre Orthodoxe Kirche Moldovas), die von einem zur ROKA übergetretenen Kleriker geleitet wird, war Gegenstand einer Verhandlung im EGMR in Straßburg. Vgl. E. SYNEK, EGMR 27. 2. 2007, 952/03 (Wahre Orthodoxe Kirche von Moldawien ua / MD), in: *ibid.* 55 (2008) 92-97.

⁷¹ Vgl. 20 марта 2007 г. Обращение участников Пастырского Соповещения европейской части российского духовенства РПЦЗ (В) под омофором Антония еп. Балтского и Молдавского к священникам и мирянам РПЦЗ(Л) и МП, стоящим перед духовным выбором. [20. März 2007. Appell der Teilnehmer der Pastoralen Konferenz des europäischen Teils der russischen Geistlichkeit der ROKA(V) unter dem Omphorion des Bischofs Antonij von Balti und Moldova an die Priester und Laien der ROKA(L) und des MP, die vor einer geistlichen Wahl stehen]; <http://www.russia-talk.org/cd-history/otkliki/ot-541.htm> (12.2.2010).

⁷² Оповещение епископа Виктора Парижского и Западноевропейского [Mitteilung des Bischofs Viktor von Paris und Westeuropa]; <http://www.roca-sobor.org/ru/node/357> (12.2.2010).

3. Die Unterbrechung der Kirchengemeinschaft zwischen der ROKA und den „Kyprianiten“⁷³

Die Kirchengemeinschaft zwischen der ROKA und dem sog. „Synod der Widerstehenden“ sowie rumänischen und bulgarischen Altkalendariern stellten sich bei den Vereinigungsgesprächen zwischen dem Moskauer Patriarchat und der ROKA als diese Kirchengemeinschaft belastendes Problem heraus. Am 3. August 2004 veröffentlichte der Synod der Widerstehenden eine „Erklärung bzgl. der Annäherung der Auslandskirche mit Moskau“. Darin erklärte der „Synod der Widerstehenden“ nach einer Aufzählung der Etappen der Annäherung der ROKA an die „orthodoxen Ökumenisten“ und der damit verbundenen Spaltung der ROKA, dass obwohl die „Grenzen der Oikonomia enger werden“, „unsere großzügige Enthaltung vor dem entschlossenen offiziellen Bruch mit der Russischen Auslandskirche aufrecht erhalten bleibt in der Hoffnung auf eine wundersame Einmischung [der Heiligen der ROKA] zur Verhütung der beabsichtigten Vereinigung [...] Sollte jedoch irgendwann (was nicht geschehen möge!) unwiderruflich die Einheit eines Teiles der Auslandskirche mit Moskau hergestellt werden, so werden wir sofort alle Beziehungen mit diesem Teil beenden, aber unsere Gemeinschaft mit jenem Teil, der diese Gemeinschaft wünscht, fortsetzen, solange nur dessen antiökumenisches Selbstbewusstsein ungetrübt bleibt und [weiterhin] keine direkte oder indirekte Gemeinschaft mit Ökumenisten [eingegangen wird].“⁷⁴ Der Synod der ROKA seinerseits wandte sich am 17. November 2004 an den „Synod der Widerstehenden“ mit der Aufforderung, die Beziehungen zur Kirche von Griechenland zu normalisieren. Dieser Brief wurde nicht beantwortet.

Am 18. November 2004 wurde der *locum tenens* der südossetischen Alanischen Eparchie Archimandrit Georgij (Puchate/Puchaev) entsprechend einem Auftrag der Hierarchie des Synods der Widerstehenden vom 17. Oktober 2005 von Bischöfen des Synods der Widerstehenden zum Bischof geweiht⁷⁵. Am 21. Februar 2005 behandelte der Bischofssynod der ROKA den letzten Brief des Metropoliten Kyprianos von Oropos und Fili und des Hl. Synods der Widerstehenden vom 5. Dezember 2005, in dem nach einer Zusammenfassung der Geschichte der Gemeinschaft zwischen der ROKA und den Altkalendariern und der

⁷³ Vgl. Русская зарубежная церковь прекратила общение с греческим „Синодом противостоящих“ и сделала еще один шаг навстречу Московскому Патриархату [Die Russische Auslandskirche beendete die Gemeinschaft mit dem griechischen „Synod der Widerstehenden“ und kam noch einen Schritt dem Moskauer Patriarchat entgegen]: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=8278> (20.12.2007).

⁷⁴ Vgl. Священный Синод Противостоящих и Русская Православная Церковь Заграницей. Заявление касательно сближения Зарубежной Церкви и Москвы [Der Heilige Synod der Widerstehenden und die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Erklärung bzgl. der Annäherung der Auslandskirche an Moskau]: http://www.synodinresistance.org/Administration_en/R1a5a001ISE-ROED-Jul-04.pdf (20.11.2009).

⁷⁵ Vgl. The Consecration of His Eminence, Bishop George of Alania: www.synodinresistance.org/Annals_en/E2a1073XeironiaEpAlania.pdf (20.11.2009).

Annäherung zwischen ROKA und ROK-MP erklärt wurde, dass der „Synod der Widerstehenden“ gedenke, die kirchliche Gemeinschaft mit der Russischen Auslandskirche zu unterbrechen, diese Entscheidung aus Gründen der Oikonomia aber erst mit Herstellung der Einheit zwischen ROK-MP und der ROKA in Kraft treten werde und auch erst dann veröffentlicht werden würde. Der Brief teilte auch mit, dass 2005 der Name des Metropoliten Lavr „aus den Dyphtichen gestrichen wurde“⁷⁶. Deswegen verfügte der Bischofssynod der ROKA, die Gemeinschaft mit dem „Synod der Widerstehenden“ als unterbrochen anzusehen und „die Vorsteher der Altkalendarischen Kirchen Rumäniens und Bulgariens durch einen zu diesem Zweck entsandten Kleriker der Russischen Auslandskirche“ darüber zu informieren⁷⁷.

4. Die Vereinigung der ROKA mit der ROK-MP

Im Mai 2006 nahm das IV. Gesamtkonzil der ROKA eine Resolution über die „Heilung der Wunde der Trennung“ in der Russischen Kirche an. Das anschließende Bischofskonzil der ROKA bestätigte grundsätzlich das Projekt eines „Aktes über die kanonische Einheit“ mit dem Moskauer Patriarchat. Dieser „Akt über die kanonische Einheit“ zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Russischen Auslandskirche wurde am 17.5.2007 von Patriarch Alexij II. und Metropolit Lavr in Moskau in Anwesenheit des russischen Präsidenten V. Putin unterschrieben. Die ROKA wurde damit unter Beibehaltung ihrer Struktur zu einer „Selbstverwalteten Kirche“ des Moskauer Patriarchats⁷⁸. Für die Gemeinden der ROKA in der ehemaligen Sowjetunion, die sich zur Vereinigung mit dem Moskauer Patriarchat bekannten, war entsprechend einer Anlage zum Akt über die kanonische Gemeinschaft eine Übergangsfrist von fünf Jahren vorgesehen. Sie werden (außer auf dem Territorium der Selbstverwalteten Kirchen) von einem Vikar des Moskauer Patriarchen, Bischof Evtichij (Kuročkin), ehemals im Rahmen der ROKA Bischof von Iŝim und Sibirien und seit dem 26. Dezember 2006 im Rahmen der ROK-MP Bischof von Domodedovo, der vom Patriarchat gesegnet wurde, an den Sitzungen des Bischofssynods der ROKA teilzunehmen, bischöflich betreut⁷⁹. Metropolit Lavr starb am 17.3.2008. Am 12.5.2008 wählte das Bischofskonzil der ROKA Erzbischof Hilarion (Kapral) von Sydney und

⁷⁶ Vgl. Священный Синод Противостоящих и его позиция касательно единения Русской Зарубежной Церкви с Московской Патриархией [Der Heilige Synod der Widerstehenden und seine Position bzgl. der Einigung der Russischen Auslandskirche mit der Moskauer Patriarchie]: http://www.synodinresistance.org/Administration_en/R1a4015EnosisMPDiasporas5-07.pdf (20.11.2009).

⁷⁷ Vgl. АРХИЕРЕЙСКИЙ СИНОД: 23 февраля 2006 г. [Bischofssynod: 23. Februar 2006]: <http://russianorthodoxchurch.ws/01newstucture/pagesru/novosti2006/synodmeeting.htm> (20.11.2009).

⁷⁸ Vgl. in diesem Band: V. TSYPIN, Autonome und Selbstverwaltete Kirchen im Moskauer Patriarchat; auch: E. SYNEK, Zur Wiedervereinigung der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *öarr* 54 (2007) 468-477.

⁷⁹ Vgl. Епископ Русской Зарубежной Церкви Евтихий (Курочкин) станет викарным архиереем Московской епархии [Bischof Evtichij (Kuročkin) von der Russischen Auslandskirche wird Vikarbischof der Moskauer Eparchie]: <http://www.patriarchia.ru/db/text/242769.html> (20.11.2009).

Australien zum neuen Ersthierarchen der Selbstverwalteten ROKA des Moskauer Patriarchats.

5. Die Gründung der ROKA(Ag)

Vorbehalte gegen die Form der Vereinigung meldete Bischof Agafangel (Paškovskij) von Taurien und Odessa an, der bereit war, „eucharistische Gemeinschaft [mit dem Moskauer Patriarchat] her[zu]stellen, ohne natürlich dabei eine gemeinsame oberste Verwaltung zu bilden“.⁸⁰ Unter den Gemeinden der ROKA spalteten sich jetzt die kirchenpolitischen Gegner der Vereinigung mit dem Moskauer Patriarchat ab. Am 17.5.2007 erklärte Bischof Agafangel seine Weigerung, den Akt über die kanonische Einheit anzuerkennen und wurde am 20.5.2007 vom Bischofssynod suspendiert, wenngleich der Dialog zwischen dem Synod und Bischof Agafangel noch andauerte⁸¹. Eine Gruppe von Klerikern und Laien im Ausland und in den postsowjetischen Staaten, die sich um Agafangel scharte, bildete am 10.7.2007 eine Provisorische Oberste Kirchenverwaltung-der ROKA (POKV)⁸² unter dem Vorsitz Agafangels.

6. Herstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der RWOK und dem „Chrysostomitischen Synod“

Der „Synod der Widerstehenden“, die Rumänische und Bulgarische Altkalendarischen Kirchen versuchten noch in einer gemeinsamen Botschaft vom 9. Juli 2007 erfolglos zwischen Bischof Agafangel und Bischof Tichon (Pasečnik) von der RWOK zu vermitteln⁸³. Ein echter Dialog zwischen der RWOK und der Provisorischen Kirchenverwaltung des Bischofs Agafangel kam jedoch nicht zustande⁸⁴. Ganz im Gegenteil: die RWOK bemühte sich auch um Kontakte mit griechischen Altkalendariern, jedoch solchen, die ihnen wegen einer stärkeren Abgrenzung von der Weltorthodoxie näherstanden. Vor der Versammlung der Kleriker der RWOK-Eparchie von Odessa und Charkow mit Teilnehmern aus der Ukraine und der Republik Moldova am 23.4.2008 bezeichnete der Ersthierarch der RWOK, Erzbischof Tichon (Pasečnik), die Provisorische Kirchenverwaltung als

⁸⁰ Vgl. Епископ АГАФАНГЕЛ, Ответ о. Николаю Артемову на его статью „По поводу после-соборных перетолкований“ [Bischof AGAFANGEL, Antwort auf V. Nikolaj Artemov's Artikel „Bezüglich der nach-konziliären Umdeutungen“]: <http://pravos.org/docs/doc403.htm> (20.12. 2007).

⁸¹ Vgl. Р. ЛУНКИН, Епископ Таврический и Одесский Агафангел (Пашковский), председатель ВВЦУ РПЦЗ [R. LUNKIN, Bischof Agafangel (Paškovskij) von Taurien und Odessa, der Vorsitzende der POKV der ROKA]: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=59066&type=view> (20.5.2008).

⁸² Website: <http://ruschurchabroad.com> (20.3.2008).

⁸³ Vgl. Обращение Предстоятелей Греческой Православной Церкви - Священного Синода Противостоящих, Румынской Старостильной Православной Церкви и Болгарской Старостильной Православной Церкви к Преосвященным архиереям Агафангелу и Тихону и ко всем присоединившимся к каждому из них клирикам и верующим Русской Православной Церкви Заграницей (26 June/9 July, 2007): http://www.synodinresistance.org/Administration_en/R1a4016Appeal07.pdf (20.11.2009).

⁸⁴ Vgl. dazu auch СЛЕСАРЕВ, Неканоническое Православие [SLESAREV, Unkanonische Orthodoxy].

„künstliche Struktur“, deren Apologeten im Internet einen „echten Informationskrieg“ gegen die RWOK entfesselt hätten und berichtete über eine Annäherung an den rigoristischeren (florinitischen) Synod der „Wahren Orthodoxen Kirche Griechenlands des Erzbischofs Chrysostomos von Athen“⁸⁵ zwecks Herstellung von Eucharistiegemeinschaft. Dabei verurteilte Erzbischof Tichon (Pasečnik) unter anderem die Ekklesiologie des „Synods der Widerstehenden“⁸⁶, mit dem die Provisorische Kirchenverwaltung in Gemeinschaft steht. Die kirchliche Gemeinschaft zwischen der RWOK und dem Chrysostomitischen Synod der „florinitischen“ Altkalendarier wurde im September 2009 hergestellt⁸⁷, was der schon erwähnten mutmaßlichen Tendenz einer internationalen Konsolidierung der Strömungen der konservativen alternativen Orthodoxie entspreche.

7. Konsolidierung der ROKA(Ag) und Herstellung der Kirchengemeinschaft mit den Kyprianiten

Am 29.11.2007 nahm Bischof Agafangel (Paškovskij) an der jährlichen Sitzung des „Synods der Widerstehenden“ teil und unterschrieb ein „Memorandum über die Grundprinzipien der gemeinsamen Arbeit der griechischen und russischen Antiökumenisten“⁸⁸, womit die Provisorische Kirchenverwaltung die Gemeinschaft mit dem Synod der Widerstehenden und den rumänischen und bulgarischen Altkalendariern (wieder) aufnahm. Mit Hilfe des „Synods der Widerstehenden“ konnte die Provisorische Kirchenverwaltung dann eine eigene Hierarchie gründen. An den neuen Bischofsweihen beteiligte sich auch der südossetische Bischof Georgij (Puchate)⁸⁹. Am 18.5.2008 weihten auf Beschluss der Provisorischen Kirchenverwaltung die Bischöfe Agafangel (Paškovskij), Andronik (Kotljarov) und Sofronij (Musienko) Hegumen Georgij (Kravčenko) zum Vikarbischof von Bolgrad der Eparchie von Odessa⁹⁰. Diese Bischöfe bildeten später den Bischofssynod der ROKA(Ag). Die „Provisorische Kirchenverwaltung“ berief ein Konzil ein, das vom 18. bis 22. November 2008 in New York tagte und zum „V. Auslandskonzil“ erklärt wurde. Dieses „V.

⁸⁵ Website: <http://www.ecclesiagoc.gr> (10.6.2008).

⁸⁶ Vgl. 23.4.2008, 20:07. РИПЦ намерена вступить с общением с «хризостомовским» Синодом ИПЦ Греции и осуждает «киприанизм», заявил Архиепископ Тихон (Пасечник) на собрании Одесской епархии [Die Russische Wahre Orthodoxe Kirche beabsichtigt mit dem „chrysostomitischen“ Synod der Wahren Orthodoxen Kirche Griechenlands in Gemeinschaft zu treten und verurteilt den „Kyprianismus“, erklärte Erzbischof Tichon (Pasečnik) in der Versammlung der Eparchie von Odessa]: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=62179&cf> (10.6.2008).

⁸⁷ Vgl. Greek and Russian True Orthodox Churches in communion. Greece, Sept. 23rd-26th, 2009: <http://serbiantrueorthodox.blogspot.com/2009/09/blog-post.html> (10.2.2010).

⁸⁸ Vgl. Extraordinary Meeting V (November 16, 2007 [Old Style]): http://www.synodinresistance.org/Administration_en/E1a4022EpiskepsisAgafangel-11-07.pdf (20.3.2008).

⁸⁹ Vgl. Official website of the North American Administrative District of the Russian Orthodox Church Abroad (ROCA): <http://russianorthodoxchurchoutsiderussia.org/> [20.5.2008]. Vgl. Participation by the Orthodox Church of Greece, Holy Synod in Resistance, in Consecrations of Russian Hierarchs: http://www.synodinresistance.org/Administration_en/E1a4025Odessa11-07.pdf (20.3.2008).

⁹⁰ Vgl. Website: <http://ruschurchabroad.com/080523.htm> (27.5.2008).

Auslandskoncil“ wählte Bischof Agafangel zum Ersthierarchen mit dem Titel „Metropolit von New York und Ost-Amerika, Erzbischof von Taurien und Odessa“, lehnte den „Akt über die kanonische Gemeinschaft“ als illegitim ab und nahm eine Bestimmung über „Sergianismus“ und einen Beschluss über „die Verherrlichung unter den Heiligen des früheren Ersthierarchen der ROKA, Metropolit Filaret (Voznesenskij)“ an⁹¹. Der Bischofssynod der ROKA seinerseits entzog Bischof Agafangel am 1. September 2009 das Bischofs- und Priesteramt wegen Verstoß gegen das Zelebrationsverbot einschließlich illegaler Priester- und Bischofsweihen sowie gemeinsamen Abfall mit seinen Klerikern ins Schisma. Agafangels Priester- und Bischofsweihen seit seiner Suspendierung wurden für ungültig erklärt. Für Reue oder Berufung wurde ihm eine Frist von vier Wochen eingeräumt⁹².

VI. Schlussbemerkungen

Damit bestehen neben der Selbstverwalten ROKA des Moskauer Patriarchats⁹³, zu der die meisten Gemeinden der alten ROKA gehören, in der Nachfolge der alten ROKA als wichtigste Gruppen die RWOK⁹⁴, die ROKA(V)⁹⁵ und die neu gegründete ROKA(Ag)⁹⁶. In der Regel wird in diesem Zusammenhang auch die ROAK⁹⁷ genannt, die sich, wie oben erwähnt, schon 1996 endgültig von der ROKA abgespaltete und auch ihren Platz in der konservativen „alternativen Orthodoxie“ fand. Jüngste Bemühungen der ROKA(Ag) um einen Dialog⁹⁸ mit anderen „wahren orthodoxen“ „Splittern“ der ROKA (RWOK, ROKA[V] und ROAK) blieben bislang erfolglos. So verlangte der Ersthierarch der ROAK von der ROKA(Ag), die „Kypriantische“ Ekklesiologie aufzugeben⁹⁹, während seitens der RWOK die Erhebung von

⁹¹ Vgl. The Participation of the Holy Synod in Resistance in Important and Historic Events in the Russian Orthodox Church Abroad: http://www.synodinresistance.org/pdfs/2008/12/07/20081207aParticipation_of_the_Holy_Synod%20Folder/20081207aParticipation_of_the_Holy_Synod.pdf (20.11.2009); <http://ruschurchabroad.com/2008.htm> (20.11.2009).

⁹² Vgl. Определение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей [Bestimmung des Bischofssynods der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland]: <http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/pdf/9bpagafangel.pdf> (20.11.2009).

⁹³ Wesbite: <http://www.russianorthodoxchurch.ws> (20.11.2009).

⁹⁴ Wesbite: <http://catacomb.org.ua> (20.11.2009).

⁹⁵ Wesbite: <http://www.roca-sobor.org> (20.11.2009).

⁹⁶ Wesbite: <http://sinod.ruschurchabroad.org> (20.11.2009).

⁹⁷ Wesbite: <http://www.rpac.ru> (20.11.2009).

⁹⁸ Vgl. 24 ноября 2009, 14:15. РПЦЗ(А) инициирует диалог с другими „осколками“ РПЦЗ [Die ROKA(A) initiiert einen Dialog mit den anderen „Splittern“ der ROKA]: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=74495&type=view>; SUNDAY, NOVEMBER 8, 2009. ROCA (Agafangel) Seeks a Coalition of the Schismatic: <http://rocorunity.blogspot.com/2009/11/roca-agafangel-seeks-coalition-of.html> (9.1.2010).

⁹⁹ Vgl. SUNDAY, DECEMBER 20, 2009. „Metropolitan“ Agafangel's Schismatic Union Proposal Rejected by Russian „Orthodox Autonomous Church“: <http://rocorunity.blogspot.com/2009/12/metropolitan-agafangel-schismatic-union.html> (9.1.2010).

Bischof Agafangel zum Ersthierarchen und Metropoliten und seine Titulierung als Metropolit von New York und Ost-Amerika beanstandet wurde¹⁰⁰.

Die internationale Konsolidierung der Strömungen der russischen konservativen „alternativen Orthodoxie“ (evtl. sogar einschließlich der Altritualisten/Altgläubigen) und der (vor allem griechischen) Altkalendarier miteinander lassen sich als Teil eines Prozesses interpretieren, der sich, wie von Archimandrit Grigorios Papathomas festgehalten hat, in der Weltorthodoxie in der Tendenz zur Herausbildung von parallelen Jurisdiktionen in der orthodoxen Diaspora¹⁰¹ manifestiert.

¹⁰⁰ Vgl. Главный редактор сайта „Карловчанин“, клирик РИПЦ протодиакон ГЕРМАН ИВАНОВ-ТРИНАДЦАТЫЙ: „Митрополит Агафангел застопорил возможный процесс объединения, а никак не облегчил его – он явно поставил телегу перед лошадьми“ [Der Chefredakteur der Site „Karlovczanin“, Kleriker der RWOK Protodiakon GERMAN IVANOV-TRINADCATYJ: „Metropolit Agafangel behinderte den Vereinigungsprozess und hat ihn keineswegs erleichtert – er hat offensichtlich den Wagen vor dem Pferd aufgestellt“]: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1313>; MONDAY, DECEMBER 28, 2009. Russian “True Orthodox Church” spokesman responds to “Metropolitan” Agafangel: <http://rocorunity.blogspot.com/2009/12/russian-true-orthodox-church-spokesman.html> (9.1.2010).

¹⁰¹ Vgl. G. D. PAPATHOMAS, In the Age of the Post-Ecclesiality. The Emergence of Post-Ecclesiological Modernity, in: INTER II, 1-2 (2008) 40-54.

DU CULTURALISME ECCLÉSIOLOGIQUE DU 2^e MILLÉNAIRE, VERS UNE
AUTRE ABERRATION ECCLÉSIO-CANONIQUE:
L'UNIVERSALISME ECCLÉSIASTIQUE

Grigorios D. P a p a t h o m a s, Paris-Tallinn

Dans une étude récente publiée¹, nous avons examiné la naissance du *culturalisme ecclésiologique* et la *modernité post-ecclésiale* apparue, qui en découle de celui-ci, durant tout au long du deuxième millénaire. Au seuil du troisième millénaire, un autre problème ecclésiologique et canonique majeur a déjà commencé à surgir à l'horizon de notre vie ecclésiale, en plus des autres problèmes existants. C'est la tendance tenace et constante, plus constante que jamais, d'*universaliser l'Église culturaliste*.

En effet, tout en abandonnant depuis longtemps l'*ecclésialisation de la culture* du 1^{er} millénaire (ce qui faisait la *transfiguration* [transformation] de l'Église), et après la *culturalisation de l'Église* du 2^e millénaire – qui constitue le renversement de la perspective du 1^{er} millénaire provoquant ainsi la *sécularisation* de l'Église –, nous allons passer dans une nouvelle phase, à ce début du 3^e millénaire, celle de l'*universalisation* de l'Église, due entre autres à la pratique ecclésiologique post-ecclésiale ainsi qu'à la *mondialisation (ecclésiastique)* poursuivie et accélérée.

Ce nouveau phénomène est déjà visible dans nos Églises plurielles, l'Église catholique romaine, les Églises confessionnelles protestantes et les Églises nationales orthodoxes. La pathologie de ce phénomène semble identique à celle du *culturalisme ecclésio-canonique* du 2^e millénaire. Effectivement, cette *pathologie finalement commune* consiste à avoir trois points de départ totalement différents, mais leur *dénominateur* ainsi que leur *aboutissement* demeurent *communs*:

Multi-culturalisme ecclésiastique (2^e millénaire)

- Églises rituelles catholiques → *Poly-ritualisme* → → ↓
- Églises confessionnelles protestantes → *Pluri-confessionalisme* → *Co-territorialité*
- Églises nationales orthodoxes → *Multi-juridiction* → → ↑

¹ Kanon 19 (2006) 3-21.

Multi-universalisme ecclésiastique (3^e millénaire)

- De l'Église *héo-universelle* catholique à → ↓
- De l'Église *confessio-universelle* protestante à → l'Universalisation de l'Église
- De l'Église *ethno-universelle* orthodoxe à → ↑

Dans un cas comme dans l'autre, celui du *multi-culturalisme ecclésiastique* et celui du *multi-universalisme ecclésiastique*, les points de départ de chaque Église culturelle sont visiblement et – surtout – *convictionnellement* différents, mais leur aboutissement est fatalement identique. Dans le premier cas (*culturalisme ecclésiastique*), c'est l'aboutissement anti-ecclésiologique et anti-canonique de la *co-territorialité*, alors que dans le deuxième cas (*universalisme ecclésiastique*), c'est la vision non-ecclésiologique et non-canonique également de l'*universalisation* de l'Église culturelle, par définition, en division et toujours en séparation avec les autres Églises plurielles. Paradoxalement, l'Église se fait désormais un principe qui, contrairement à toutes ses ambitions les plus légitimes, différencie, fragmente et disperse les groupes humains (personnes et peuples).

Voyons de près, et loin de toute polémique, ce nouveau problème ecclésiologique majeur, dont les souches sont ancrées dans le 2^e millénaire, qui touche finalement aujourd'hui toutes les Églises chrétiennes principalement de l'Europe mais aussi les Églises chrétiennes du monde entier.

I. De l'Église (héo-)mono-universelle catholique romaine à l'universalisation de l'Église

L'Église *mono-universelle* – ou *héo-universelle*, pour être encore plus précis – constitue le modèle caractéristique approprié de l'Église catholique romaine à travers les siècles, qui a subi trois phases consécutives depuis sa conception jusqu'à nos jours.

1. 1^{ère} Phase: «Église Une et Catholique» (*Credo*) → Église «universelle»

On sait tous très bien que jusqu'à l'époque de la formation du *Symbole de la Foi* (*Credo*) de Nicée-Constantinople (325-381), l'«Église Une» *répandue à travers tout l'univers* est composée de nombreuses Églises catholiques. C'est pourquoi le terme «catholique» – comme d'ailleurs le terme «Église» – est employé *au pluriel* jusqu'à l'époque d'Augustin, à partir duquel il prend un sens nouveau; l'Église *catholique* n'est plus désormais locale et conciliaire comme icône de la Communauté eschatologique, mais prend le sens d'Église «*acuménè-*

que" c'est-à-dire qu'elle désigne une Église éparpillée à travers le monde. En effet, afin de combattre le localisme des Donatistes, avec lesquels il était en conflit, Augustin a mis l'accent sur l'*universalité* de l'Église, qu'il a identifiée avec la *catholicité* (catholicité = universalité). Pour Augustin, l'Église catholique est, pour la première fois, – et par conséquent, dans la littérature (biblique et) patristique –, exclusivement l'Église *universelle* et non plus l'Église *locale catholique*. Comme beaucoup d'autres, cette conception s'est cependant insinuée dans la théologie de l'Orient orthodoxe, qui a adopté cette position erronée. Lorsque, dans le Credo, nous disons « Je crois en une Église *catholique* », nous entendons habituellement l'Église *universelle*.

La confusion qui s'introduit ainsi est d'une grande importance pour la réalisation et l'organisation de l'Église, comme on peut le constater de toute évidence lorsque nous comprenons comment elle est apparue et a été adoptée en Occident, où elle a prévalu sur la théologie augustinienne. Suivant, en effet, une doctrine ancienne attestée cette époque à Rome, le siècle romain, fondé par les Apôtres Paul et Pierre, jouissait du privilège d'appel (*ekkleton*) d'être à la place de présidence synodale de toutes les Églises. L'Église en Occident a ainsi commencé à être organisée en un ensemble unique dont la structure permet l'existence de ce que nous appelons une "Église *universelle*", qui a à sa tête, une *tête universelle*, en l'occurrence l'évêque de Rome. En Orient au contraire, il était impossible qu'une telle ecclésiologie pût régir l'organisation de l'Église, qui ne peut en aucun cas être considérée comme un *organisme mondial*, doté d'une *tête universelle* et d'un *centre universel*. En Orient, l'Église est articulée différemment. Et à côté de cette mentalité ecclésiale institutionnelle attestée en Occident, si on ajoute la *rupture* de la communion – et non pas le "schisme" (*sic*) – de 1054, qui a été prise comme argument permettant d'identifier finalement le "seul Patriarcat de Rome" avec l'"Église *universelle* augustinienne" développée jusqu'alors (« Patriarcat d'Occident = Église universelle »), on peut dépister les fondements et les appuis de l'Église *universelle* par la suite jusqu'à l'heure actuelle.

2. 2^e Phase: «Église de Rome» (1^{er} s.) → «Patriarcat de Rome» (451) → Église 'catholique' (12^e s.) → Église 'universelle'

À partir du 12^e siècle, on entre dans une nouvelle phase, la deuxième de ce processus latent. En effet, après les quatre Croisades (1095-1204), qui ont introduit une ecclésiologie *nouvelle* (celle de la *co-territorialité*) et l'échec du Concile unioniste de Lyon (1274), on peut saisir une 2^e étape dans cette tendance, disons, *universaliste* de l'Église catholique romaine. On constate de plus en plus – surtout à partir de la désunion des (cinq) Patriarcats de 1054 – que le Patriarcat d'Occident, demeurant en solitaire, donne une tout autre orientation à l'*universalité augustinienne*. Ne vivant pas dans une communion synodale avec les autres quatre Patriarcats (praxis ecclésiale du 1^{er} millénaire), c'est le Patriarcat d'Occident *seul*, l'Église de Rome qui demeure l'Église *universelle*. Cependant, en tant qu'entité territoriale ecclésiastique donnée, ecclésiologiquement parlant, le Patriarcat est une "Église *établie localement*", une Église "auto-céphale" (431,

451) étymologiquement parlant, il a des limites canoniques géo-ecclésiastiques concrètes et ne peut s'en servir *solidement* à son propre gré d'Église *universelle* et d'*universalité* à l'échelle mondiale. C'est exactement dans ce contexte que l'Église catholique romaine du Moyen Âge a abandonné les canons ecclésiaux du 1^{er} millénaire pour forger de nouveaux canons qui justifieraient sa démarche choisie du « Église de Rome = Église universelle ». Certes, cela ne deviendra plus clair qu'à une époque plus tardive, car avant, autant que l'Empire romain d'Orient avec les autres quatre Patriarcats, à poids ecclésio-canonique égal, demeuraient une réalité vivante, le passé historique commun du 1^{er} millénaire restait déterminant à cette époque, un fait qui est visible, malgré l'expérience négative précédente des Croisades, jusqu'au Concile de Ferrare-Florence (1438-39). En réalité, la *rupture de la communion* de 1054 n'est vraiment consommée qu'avec le sac de Constantinople par les croisés, en 1204. À partir de cette date, et malgré quelques tentatives d'union (1274 et 1438-39), les Églises patriarcales d'Orient et celle d'Occident cessent de respirer ensemble au point qu'elles ne se reconnaîtront plus comme telles. C'est dans ce contexte que l'universalité s'est cultivée d'une façon aussi réactionnelle. La Réforme (1517) est devenue la cause principale pour que l'Église catholique romaine accentue son obsession d'"Église universelle" qui, désormais, était pour elle une question de son unité interne et surtout de sa survie historique («Église *catholique* = Église *universelle*»).

Dès cette époque, des tendances universalistes deviennent de plus en plus visibles et commencent à se concrétiser. Depuis lors, pour l'Église orthodoxe, la tentation majeure de l'Église catholique romaine demeure l'*acquisition de l'universalité ecclésiastique territorialement*. Et le moyen pour acquérir cela était la création des *Églises rituelles (culturalisme ecclésiastique)*. Dans cette perspective, on a déjà vu et connu, en aval, après la chute de Constantinople (1453), l'"Uniatisme", cette captation d'entières Communautés ecclésiastiques orthodoxes par l'Église catholique romaine avec l'appui politique à l'époque des chancelleries européennes, dans un contexte conciliaire apparemment et "réciproquement" unioniste : le Concile de Brest-Litovsk (1596). Par la suite, d'une manière ou d'une autre en perspective consistante, malgré les efforts de l'œcuménisme de la fin du 19^e siècle et de l'ensemble du 20^e siècle, cela a duré et dure encore depuis ce Concile unioniste (1596) jusqu'en mars 2006! Qu'est-ce qu'on peut attendre après 2006?

3. 3^e Phase: Église Une Unique → Église *mono-universelle* (de l'*universalisation*)

L'ensemble du temps passé se trouve toujours en fonction dans le temps présent, même si nous, nous ne nous en souvenons plus. Cela est autant plus vrai que l'expérience des deux étapes précédentes est accumulée dans la troisième étape qui commence effectivement à partir du mois de mars 2006. C'est la *déclaration officielle de l'Église universelle*, dépouillée – par un choix papal volontaire – de ses repères historiques territoriaux patriarcaux. Et c'est justement l'accomplissement de ce qu'on appelle ici, *universalisation de l'Église (universalisme ecclésiastique)*. En effet, à partir de l'année 2006, on a évacué tout

appui territorial qui pouvait porter atteint à l'*Église mono-universelle* pour retourner à un *organisme mondial pur*, doté d'une tête universelle et d'un centre de référence universel, car le "*Patriarcat de Rome*", de toute évidence, représente un passé plutôt "mythique" de l'histoire que réel, et, s'il reste *ecclésiologiquement* valide, fait obstacle à toute justification historique et canonique de cette "Église (héno)universelle appropriée", désormais plus que jamais instituée. En d'autres termes, l'année 2006 marque une étape nouvelle dans l'Ecclésiologie catholique romaine mais surtout dans l'Ecclésiologie ecclésiale. C'est la renonciation papale à son propre *territoire ecclésiastique eucharistique*, qui formait son *Église établie localement*, accordée par la Tradition canonique de l'Église du 1^{er} millénaire (451), le renoncement au "*Patriarcat de Rome*", au "*Patriarcat d'Occident*", le renoncement à l'*Église territoriale patriarcale* au profit de l'*Église territoriale universelle*. Ici, apparemment, c'est la "réalité ecclésiale universelle" qui a définitivement absorbé la "réalité ecclésiale patriarcale".

3.1. L'universalisation de l'Église (héno-universalisme) à la manière romaine (2006)

Tout au début de l'année passé, la dernière édition de l'*Annuaire Pontifical*, sortie des presses du Vatican au début de mars 2006, ne désignait plus l'évêque de Rome comme "patriarche d'Occident", tout en lui conservant ses autres titres historiquement *ultérieurs* (du 2^e millénaire).

«Cette suppression a créé la surprise en Occident, car le titre de patriarche ne faisait l'objet d'aucun débat dans l'Église latine. Elle a suscité l'inquiétude dans les Églises orthodoxes»².

Il y avait des réactions ecclésiastiques institutionnelles et personnelles, bien après le Communiqué explicatif du 22 mars du Conseil pontifical³. Le communiqué parle d'un titre périmé, «devenu obsolète avec l'évolution de l'histoire», ajoutant paradoxalement, sans développer l'idée, que «la renonciation à une [telle] prétention pourrait être utile au dialogue œcuménique», alors même que les orthodoxes y ont vu une initiative malheureuse⁴.

En effet, parmi les différentes motivations possibles, c'est «un titre sans contenu canonique dans le droit latin. Si l'on se plaçait uniquement au point de vue du droit canonique de l'Église latine, la suppression du titre de patriarche d'Occident serait parfaitement justifiée. Le Code de 1983, pas plus que celui de 1917, ne fait pas la moindre mention du titre patriarcal de l'évêque de Rome, pour la bonne raison que, dans le droit latin actuel, ce titre n'a strictement aucune incidence juridique. [C'est] un titre qui exprime inadéquatement son sens initial. [...] À l'origine, et durant la majeure partie de son histoire, le patriarcat

² Istina 51 (2006) 3.

³ Ibid., 9-10.

⁴ Ibid., 3; 10.

d'Occident recouvrait l'Europe occidentale. Aujourd'hui, au début du 3^e millénaire, il s'étend au monde entier, dans des continents bien étrangers à la culture occidentale ; canoniquement aussi, il entend exercer sa juridiction même au cœur des autres patriarchats traditionnels, comme le montre la reviviscence du patriarcat latin de Jérusalem en 1847⁵ [reviviscence qui a suscité la réaction synodale violente des Patriarcats orthodoxes-Jérusalem 1848].

D'après cette décision papale, l'Église catholique romaine déclare officiellement qu'elle veut continuer son cheminement historique sans lien avec son passé historique institutionnel établi communément et conciliairement, et surtout sans les repères de ses liens ecclésiaux historiques, ce qui veut dire sans les (autres) quatre Patriarcats anciens qui formaient, depuis 1054, le noyau de l'Église orthodoxe ultérieure. En d'autres termes, *dépouillé* de tous liens ecclésio-canoniques historiques du passé, on choisit désormais consciemment comme voie à suivre l'*universalisation monocamérale* de l'Église (monocaméralisme ecclésial universaliste), destinée à rassurer sa communion d'Église dans une direction qui est loin d'être conciliaire-synodale et communionnelle, et en conformité avec la praxis biblique et ecclésiale du 1^{er} millénaire.

3.2. Une interprétation orthodoxe de cet acte de portée ecclésio-canonique majeure

Contrairement à l'Église catholique romaine et aux Églises protestantes, qui ont largement pratiqué la "co-territorialité extérieure" durant tout au long du 2^e millénaire, en fondant des Églises établies localement sur le territoire d'autres Églises, on a déjà vu – au Colloque d'Urbino (2005) et plus haut – combien, durant bientôt un millénaire (1054-2007), l'Église orthodoxe s'en tenait fermement à son refus constant d'une telle pratique ecclésio-canonique aberrante. Unaniment appliqué, ce fait canonique est ecclésiologiquement clair et historiquement bien confirmé, fait que, à l'occasion de cette suppression qui change toute la destination communionnelle ecclésiale de l'Église catholique romaine, le Patriarcat œcuménique a solennellement affirmé⁶. Il faut souligner ici que toute la vision d'unité et d'union ecclésiales: «[...] pour l'union de tous» (1^{ère} Grande Ecténie de la Divine Liturgie) est fondée sur cette attente. En effet, l'Église orthodoxe présuppose la *communio* entre les Églises établies localement, mais en aucun cas par voie de (leur) *substitution* ou de (leur) *subrogation*. Et ici, dans la perspective de la "co-territorialité extérieure", "*substitution* d'une Église" signifie trois choses:

- Considérer l'autre Église comme inexistante (d'où peut-être la nécessité canonique d'adoption du "schisme" (*sic*) vis-à-vis de l'Église [orthodoxe]).
- Répandre sa propre juridiction sur des territoires d'une autre Église, en dehors de son territoire ecclésiastique propre.

⁵ Ibid., 4.

⁶ Cf. *ibid.*, 11-13.

- Arriver à la pleine communion visionnée des Églises de façon *héo-ecclésiale* et *mono-confessionnelle*.

C'est justement cette forme de "co-territorialité extérieure" que l'Église orthodoxe refuse constamment d'adopter à travers les siècles maintenant déjà pendant un millénaire. Toutefois, au cours du 20^e siècle et dans le dessein présomptueux de s'opposer sur son propre terrain au mouvement œcuménique, certains fondamentalistes orthodoxes, sous le couvert du zélotisme religieux, ont élevé la voix pour demander une application immédiate de la "co-territorialité extérieure" de la part de l'Église orthodoxe à l'égard de l'Église catholique romaine. Ce qui voulait dire *in concreto* qu'il fallait agir de la même façon que Rome. Comme Rome avait fait vis-à-vis des Patriarcats orthodoxes d'Orient (1099, 1100, 1191, 1204 et, de nouveau, 1596, 1847, 2006), "exactement de la même façon, il faut élire un *Pape et Patriarche orthodoxe de Rome* et la désunion de l'Église alors sera automatiquement restaurée. C'est ainsi que l'on va fermer, selon cette conception, la parenthèse historique pénible de cette *désunion* déjà millénaire! ... Cette décision aurait aussi comme conséquence supplémentaire la solution immédiate du problème de la diaspora orthodoxe." Voilà en deux mots cette vision alternative latente. Mais une telle initiative éventuelle orthodoxe irait, au moment de sa déclaration d'un tel "Patriarcat orthodoxe de Rome", déclencher le *schisme*. Le schisme n'est pas arrivé en 1054 et l'on sait maintenant très bien quelles sont les raisons. Le schisme serait en ce moment-là déclaré de façon définitive et de toute évidence irréversible. Cela signifierait aussi d'entrer dans une logique sociologique, en fin du compte, *culturelle, co-territorialiste*, et en aucun cas *ecclésiologique*!

Ce n'est pas par hasard que de telles voix s'étaient faites entendre çà ou là durant la deuxième moitié du 20^e siècle (avant et après Vatican II) et reprises surtout à nouveaux de façon systématique juste après la chute du mur de Berlin (années 1990), semblent correspondre ou coïncider avec l'évolution interne à l'Église latine vers une *universalisation* de plus en plus définitive, développée durant la dernière décennie du pontificat Jean-Paul II (1990-2004), évolution que son successeur le pape Benoît XVI a mis en valeur via cette décision papale majeure *a silentio* de 2006.

Considérée comme un "coup de grâce" sur toutes les attentes de solutions *ecclésiologiques* possibles de nos différences *ecclésiales*, cette décision ouvre le chemin pour une nouvelle évolution dans l'Église, évolution tout autre qu'*ecclésiologique*, et surtout confirme les visions latentes de "co-territorialité extérieure" des fondamentalistes orthodoxes. Et c'est bien dommage.

Néanmoins, cet événement provoque le changement de cap d'orientation sur beaucoup de choses. Nous aimerions nous arrêter un peu sur les conséquences qui sont encore invisibles, mais dont le sillage sera bientôt tracé sur le cheminement de l'Histoire et de l'Église.

Pour l'Église catholique romaine:

- C'est l'acquis total – de la vision finalement millénaire – de l'Église universelle territorialement. Avec cette suppression, on a exclu une référence territoriale patriarcale précise et "limitée" pour acquérir une référence territoriale unique et illimitée à l'échelle mondiale, nouvelle réalité qui, par définition, absorbe juridictionnellement des entités territoriales ecclésiales bien distinctes.
- Enlever le titre *territorial* conciliaire essentiel "patriarche d'Occident" alors que l'on conserve en l'état l'autre titre *co-territorial* "souverain pontife de l'Église universelle", crée un nouveau sens dans les orientations ecclésiastiques futures de l'Église catholique romaine, comme quoi les autres Patriarcats n'existent pas pour que celui-ci soit l'un parmi les autres, d'où l'empiètement persistant et permanent sur le territoire canonique des autres Églises à travers la pratique de la co-territorialité millénaire ritualiste.
- Reconnaître (*Lumen Gentium*, n° 23) les autres Églises (Vatican II) ne signifie pas, semble-t-il, automatiquement qu'elles *sont* des Églises, corps *myriohypostatique* du Christ. S'il s'agit des Églises, on est en communion – ou en procédure de (ré)communion – avec elles; et si c'est le cas, on n'a pas besoin de les reconnaître. Finalement, *sont-elles* ou *ne sont-elles pas* Églises? Si elles le sont, pourquoi ce comportement alors de "co-territorialité extérieure" et depuis l'année 2006 solennellement confirmé? Mais, étant donné la "co-territorialité extérieure", c'est plutôt le contraire qui est valide.
- Cette tendance à l'expansion désormais *territoriale universelle* de l'Église catholique romaine jusqu'au niveau mondial crée un *dinosaurisme*, un *gigantisme* qui alimente l'appétit du *pouvoir universel* qui conduira à l'absorption des autres Églises! Néanmoins, l'Église ecclésiale ne fonda que des *Églises locales catholiques*.
- Lorsque le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) instituait les *altérités ecclésiales patriarcales* (y compris celle de Rome), il confirma également l'*autocéphalie ecclésiale* de chaque Patriarcat. La structure ecclésiologique de cette institution avait pour dessein d'éviter à tout prix que cette *autocéphalie ecclésiale* ne devînt une *hydrocéphalie ecclésiastique*. L'institution du *système canonique de la Pentarchie des Patriarcats* d'ailleurs a été motivée par le désir d'éviter justement un *centralisme* excessif. L'"Église universelle" centraliste est un développement complètement étranger à la notion du Patriarcat. Cet *hydrocéphalisme confessionnel* va donc alimenter encore plus une *primauté romaine de souveraineté*, et malgré toutes les attentes œcuméniques, au détriment d'une primauté romaine de conciliarité. On ne peut en aucun cas avoir une juridiction universelle immédiate sur tous les évêques et sur tous les fidèles dans le monde entier et

en toutes directions, comme c'est le cas du pape jusqu'à maintenant et désormais ou, chez les orthodoxes, la pratique *universaliste* de la tradition slave tardive, mais plutôt d'une *animation de l'unité* de l'Église, d'un *centre d'intercession*. La place du premier est au milieu, mais pas au-dessus.

- La "co-territorialité extérieure" qui était condamnée comme un *incident*, au moment de son apparition durant les Croisades (1099), semble devenir tout au long du 2^e millénaire une *conviction* latente et permanente, pour arriver à son point culminant et à son adoption totale qui est la décision papale récente (2006).

Pour les Églises protestantes:

- Elles aussi, en suivant la perspective de la "co-territorialité extérieure" à l'échelle mondiale, ont beaucoup moins de chance pour se retrouver, d'après son *universalisation*, avec cette "nouvelle" Église catholique romaine désormais *universellement* confirmée et *institutionnellement* rassurée.

Pour l'Église orthodoxe:

- C'est, tout d'abord, la perplexité complète.
- C'est la définition du déni du principe ecclésial *territorial* et son remplacement par un principe *mono-culturel* — et pour son cas *héno-culturel* — dans la formation de l'Église.
- C'est le constat que le Patriarcat de Rome "n'existe pas" comme entité territoriale ecclésiale, suite à la déclaration de son primat lui-même, qui a choisi de ne pas être "Patriarche de Rome" mais désormais *seulement* "souverain pontife de l'Église universelle". Désormais, c'est une *Église universelle* qui existe et non pas le "Patriarcat de Rome" historique et canonique.
- La véritable Église n'est pas *géographique* pour être universelle ; c'est l'autel eucharistique épiscopal en tout lieu où le Christ repose de façon *iconique* qui fait l'Église, non pas l'étendue d'un territoire à l'échelle universelle. Or c'est l'*iconisation* et pas l'*universalisation*, qui garantit l'intégrité de l'être de l'Église. Ici encore, la *catholicité* ecclésiale est la caractéristique de l'Église locale, pas de l'Église universelle. C'est l'Église locale qui est *catholique* aussi bien que l'Église *catholique* est l'Église locale. Or on identifie l'Église *catholique* du Credo avec l'Église *locale*, pas avec l'Église universelle qui demeure, par définition, *inexistante* pour l'ecclésiologie ecclésiale et la Tradition canonique de l'Église.

- C'est la relativisation absolue du Patriarcat de Rome consécutive à la renonciation du pape à sa juridiction patriarcale de l'année 2006. L'Église catholique romaine construit, va construire, aujourd'hui et désormais, l'Église *différemment*. Ce n'est pas la différence qui pose le problème, mais c'est la désorientation ecclésiologique qui ne s'identifie en aucun cas avec l'expérience ecclésiologique de l'Église *ecclésiale* des deux millénaires, y compris l'expérience ecclésiologique catholique romaine jusqu'en 2006.
- C'est l'ouverture d'une voie complètement inattendue pour l'Église orthodoxe, non pas pour l'application de la "co-territorialité extérieure" – comme *vengeance* contre les Catholiques romains qui l'appliquent déjà depuis maintenant un millénaire –, qui demeure toujours la vision alternative des fondamentalistes, mais il s'agit tout simplement de combler la lacune ainsi créée pour (sauve)garder l'entité ecclésiale patriarcale intacte de la même façon que les Conciles œcuméniques du I^{er} millénaire l'ont canoniquement fondée et envisagée. Le Corps de l'Église, nous l'avons reçu à un moment donné, pour le perpétuer et le parfaire, et non pas pour l'aliéner ou pour l'altérer.
- Pour toutes ces raisons, l'Église orthodoxe pourrait donc réserver ses droits pour agir dans l'avenir, comme l'on avait fait durant le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) pour le cas de l'Église d'Alexandrie, pour combler le *vide* ainsi provoqué par la suppression récente (2006), justement pour (sauve)garder intact le Patriarcat de Rome de ce dérapage *culturel* et *universaliste* accéléré, qui anéantit un Patriarcat de l'Église et qui ignore, par extension, territorialement les autres Églises établies localement, si jusqu'à ce moment-là ce Patriarcat ne change pas le cap fixé depuis l'année 2006. En tout cas, c'est l'avenir qui nous dira si une telle orientation serait la voie appropriée. Malgré le dérapage institutionnel de l'année 2006, l'espoir n'est pas encore perdu. Mais il faut absolument restaurer ce dernier dérapage, au moins pour des raisons communionnelles ecclésiales. C'est aujourd'hui une exigence commune qu'il faut prendre très au sérieux pendant qu'il en est encore temps.

Enfin, cette renonciation papale au "Patriarcat de Rome" pose un problème canonique majeur à deux volets : ecclésiologique et communionnel.

a) Problème ecclésiologique

Cette décision papale délie le primat d'un patriarcat de son Église, et il devient, veut devenir ainsi, en solitaire, évêque-primat-chef (leadership, conductorat, *primatie* sans limites et, par extension, *souveraineté* et *suprématie*) des (toutes les) Églises de la terre toute entière. C'est juste là la destruction de toute notion ecclésiologique et canonique du primat d'abord, de la primauté synodale dans l'Église et de l'Église elle-même, même élémentaire.

b) Problème communionnel

Les Orthodoxes ont reçu cette démarche papale dans le sens suivant : renoncer au territoire du *Patriarcat de Rome* signifie affirmer l'*universalité territoriale*. Rome affirme une fois de plus et désormais *définitivement* sa *juridiction territoriale universelle* et continue, va continuer à instaurer des diocèses *latins* ou, pire encore, *rituels* sur les terres des autres Églises, y compris les Églises établies localement orthodoxes, comme autrefois à Jérusalem (1099 et 1847), à Antioche (1100), à Chypre (1191), à Constantinople (1204) et en Europe orientale avec la création de l'*Uniatisme culturel* (à partir de 1596). Mais, à notre sens, cette opération ne laisse pas beaucoup de place aux autres Églises et notamment aux Églises locales-territoriales (*établies localement*), et surtout ne permet pas vraiment à la réalisation de l'Église locale *catholique* comme icône de la Communauté eschatologique. Désormais, il n'y a plus qu'un "seul troupeau", et un "seul pasteur", et une "Église universelle" proprement dite. Non pas "Église une à travers tout l'univers" mais "une seule Église, car universelle". Il est certain que cela va créer encore des problèmes dans l'espace social – dont l'Europe sera l'épicentre – et notamment dans l'espace communionnel ecclésial. Dans l'espace social, cette nouvelle conception va créer ou plutôt va faire continuer et augmenter des frictions communautaires. Mais il appartient à la sociologie de s'en occuper de ces conséquences. Ici, cependant, c'est le côté communionnel ecclésiologique et canonique qui nous intéresse. De ce point de vue, ce nouveau choix crée la notion anti-ecclésiologique de l'"Église parallèle", de l'"Église multiple" en situation parallèle, qui anéantit par définition l'*Église locale catholique*. C'est un très grave et mauvais paradigme, qui ne sera pas sans imitation chez les Protestants et chez les Orthodoxes. Le danger immédiat pour l'être de l'Église du Christ provient, proviendra désormais de la part des *Églises plurielles universelles*.

Cet exemple choisi pour la circonstance, qui met en évidence les rapports présents et notamment futurs entre les Catholiques romains et les Orthodoxes surtout en Europe mais également ailleurs, dévoile aussi le sens de ce phénomène que nous verrions désormais en permanence dans nos milieux ecclésiaux, celui de l'*universalisme ecclésiastique*. Voilà pour l'Église catholique romaine.

II. De l'Église *confessio-universelle* protestante à l'universalisation de l'Église

L'Église *confessio-universelle* constitue, sans retour ni détour, le modèle caractéristique approprié des Églises confessionnelles protestantes dans leurs orientations ou plutôt dans leurs formations récentes.

Un exemple récent est très parlant pour la fermentation de l'*universalisme ecclésiastique* produit ce dernier temps dans le sein du Protestantisme. Le service de presse œcuménique international ENI (*Ecumenical News International*) ainsi que la Revue *Irénikon* nous informent pour une telle orientation de plus en plus constante et répandue. En effet, les informations nous disent que, en octobre 2006, l'Église luthérienne de Norvège et l'Église luthérienne évangélique libre de

Norvège ont négocié un accord de pleine reconnaissance et coopération qui doit entrer en vigueur une fois qu'il sera approuvé par les Synodes de deux Églises. «Nous pouvons être utiles l'une à l'autre grâce aux expériences que nous avons tirées de nos deux structures ecclésiales. [...]». L'*Église luthérienne évangélique libre de Norvège* a été fondée [il y a 130 ans] en 1877 par des ministres et des collaborateurs laïcs qui avaient quitté alors l'*Église luthérienne de Norvège*, c'est-à-dire l'Église d'État, et souhaitaient encourager une plus forte piété personnelle chez les fidèles. Intitulé "*Une foi: ensemble en tant qu'Églises luthériennes en Norvège*", l'accord a été annoncé par le Service d'information de l'Église de Norvège le 27 octobre 2006. Il stipule que chacune des deux Églises reconnaît l'autre pleinement, y compris pour ce qui est de leurs ministères ordonnés. Les Églises resteront séparées, partageant toutefois une même base doctrinale. Les deux Églises (*toujours de confession luthérienne*) collaboreront au sein du Comité national norvégien de la Fédération Luthérienne Mondiale (FLM) depuis de nombreuses années. L'*Église luthérienne évangélique libre* est devenue membre associé de la FLM en 1997 et en est membre à part entière depuis 2005. Elle compte aujourd'hui environ 22.000 membres, répartis dans 80 paroisses. L'*Église luthérienne de Norvège* est l'une des Églises fondatrices de la FLM. Sur 4,6 millions d'habitants que compte le pays, environ 85 % appartiennent à l'*Église luthérienne de Norvège*⁷.

Tout d'abord, dans cet événement précité, le *culturalisme (co-)confessionnel* est bien visible et surtout dominant et *sine qua non*, sous forme d'"Église plurielle", et il prévaut sur la formation et sur la réalisation même de l'Église! Une série de questions se pose alors.

Dans le domaine géo-ecclésiastique local

- Ces deux *Églises homonymes* se déclarent comme «deux structures ecclésiales» *différentes* avec deux Synodes bien distincts *sur le même territoire géo-ecclésiastique*, qui est la Norvège. Pourquoi ne forment-elles pas une seule Église luthérienne *unique*?
- Si chacune des deux Églises *reconnaît l'autre pleinement (co-confessionnalité)*, pourquoi restent-elles "deux Églises" *séparées* avec "deux Synodes" distincts *sur le même territoire*? Si elles partagent la "même base doctrinale", pourquoi restent-elles alors séparées?

⁷ Cf. ENI, nr. 06-0431/F, 3 novembre 2006 et Irénikon. 79/4 (2006) 634.

Dans le domaine universel

- Quelle nécessité dicte-elle ces Églises luthériennes de former une Fédération Luthérienne Mondiale (FLM), c'est-à-dire une "Entité ecclésiale *mono-confessionnelle universelle*", qui intègre d'une part toutes les Églises homo-confessionnelles luthériennes sans être "une Église luthérienne", mais qui exclut d'autre part les autres dénominations protestantes et, évidemment, toutes les autres Églises chrétiennes?
- L'effort que l'on mène dans de tels actes est finalement de réunifier les *cultures* homonymes ecclésiastiques sur une *échelle universelle* et non pas de *re-composer* l'Église elle-même.

III. De l'Église ethno-universelle orthodoxe à l'universalisation de l'Église

Les Orthodoxes ne sont pas épargnés de ce processus croissant de l'universalisation de l'Église. Ils se veulent très liés à la Tradition de l'Église, mais ils sont bien conformistes surtout aux dérapages ecclésio-canoniques. C'est ainsi que l'Église *ethno-universelle* constitue le modèle caractéristique approprié des Églises nationales orthodoxes dans leurs orientations ou plutôt formations tardives et récentes.

Ce n'est un secret pour personne que la réalisation de l'Église tel qu'elle est pratiquée de nos jours au sein de l'Église orthodoxe à travers tout l'univers crée de tels dysfonctionnements qu'elle débauche purement et simplement sur l'anarchie. L'invention récente (année 2000) de la notion de "territoire canonique *culturel*", fondée sur l'ethnie et ainsi sur l'ethno-phylétisme, donne un *droit expansionniste d'action ecclésiastique universelle*, invention qui fait pratiquement de chaque Église nationale, une Église mondiale, universelle. Ceci étant, on annihile de même coup la *territorialité ecclésiale eucharistique* en instaurant pour chaque patriarcat établi localement une sorte de *pouvoir universel* sur ses propres nationaux où qu'ils se trouvent de par le monde, et ce au mépris de la *taxis* fixée par les canons ecclésiaux et de la praxis ecclésiastique diachronique.

Cette approche ecclésiologique augustinienne s'est également insinuée, comme l'on a dit plus haut, dans la théologie de l'Orient orthodoxe. En effet, les Orthodoxes courent précipitamment derrière et œuvrent eux aussi, semble-t-il, à leur tour, à cette perspective récemment ouverte qui relativise, à leur sens, de facto le passé ecclésio-canonique "déjà dépassé" (!), perspective de l'universalisation de l'Église. Malgré le fait que dans la praxis bimillénaire en Orient orthodoxe, l'Église est articulée différemment de celle de l'"Église universelle", les Églises nationales orthodoxes de nos jours s'inspirent plus volontiers de cette nouvelle perspective. Dans le cadre de l'unification européenne et de la mondialisation, le *messianisme ethno-religieux* d'autrefois a pris la forme de l'universalisme ecclésiastique, notamment après la chute du mur de Berlin (1990), et fait

introduire un nouveau type d'Église, comme l'on a dit, inconnue jusqu'ici: l'*Église ethno-universelle*.

En effet, chez les Orthodoxes, la *nationalisation* de l'Église, en liaison avec la mondialisation de la société, a amené fatalement à une tendance très constante et assez répandue, celle de l'*universalisation* de l'Église. C'est pratiquement une tendance du repli national pour affronter l'unification européenne et la mondialisation croissantes et, à leurs yeux, menacentes. Ce qui semble l'ambition principale des Églises nationales orthodoxes aujourd'hui est de faire reconnaître leurs indépendances nationales et leurs traditions propres dans un monde qui a connu l'Évangile, mais qui l'a oublié et bafoué. Ceux qui recherchent l'Évangile et qui s'adressent à l'Église orthodoxe, sont par la suite déçus, car ces Églises ne cherchent qu'à se délivrer de leur chape de plomb. On a l'impression que les Églises nationales orthodoxes présentes notamment en Occident n'imaginent pas avoir d'autre tâche que d'encadrer leur émigration *homo-ethnique* et rien d'autre.

Si nous prenions la peine de méditer un peu ce grand mystère de la présence des Orthodoxes en Europe occidentale et au sein du Patriarcat de Rome, ainsi que leur *mode de présence* dans ces territoires, c'est-à-dire le mode de "co-territorialité *non-extérieure*", peut-être finirions-nous par comprendre que notre rôle n'est pas de vouloir substituer, sur son propre terrain, l'Église d'Occident. Ce n'est pas cela notre rôle, si nous souhaitons être vraiment en conformité avec la position ou plutôt le choix de l'Église orthodoxe après la "rupture de la communion" (1054) jusqu'à aujourd'hui (2007). Notre rôle est de nous convertir toujours davantage nous-mêmes à notre propre *orthodoxie ecclésiale*, de la rendre consciente, vivante, féconde, comme une invitation à l'initial conciliaire, et d'aider ainsi, par un témoignage désintéressé, les Chrétiens d'Occident (toutes tendances confondues) à retrouver, à revivifier leurs propres racines de l'*Église ecclésiale* du 1^{er} millénaire.

D'un point de vue ecclésiologique et canonique, la caricature de l'Église universelle chez les Catholiques romains, au lieu de la minimiser au profit de la stabilité de l'Église locale et, par extension, de la communion, gagne de plus de terrain⁸, comme d'ailleurs chez les Orthodoxes, sauf que, chez ces derniers, la caractéristique sera la multitude des Églises (ethno)universelles; on va en avoir plusieurs. La situation va téléologiquement s'aggraver encore et encore et la prolifération atypique de ce type d'Église va compléter l'époque post-ecclésiale de nos jours en plein développement. Toutefois, il y a un événement qui demeure foncièrement étonnant: Nous parlons de l'œcuménisme entre les Églises, mais ces nouvelles initiatives et données ecclésiales anéantissent tout démarche en ce sens, et, à plus forte raison, dans le sens de la communion. Car, on peut effectivement avoir de la communion entre les *Églises locales*, tout simplement parce que l'Église locale *catholique* est nécessairement à la fois *locale* [= altérité] et *conciliaire* [= communion], alors qu'on ne peut avoir de communion entre des *Églises universelles*, tout simplement aussi parce que l'Église universelle n'est ni locale, ni conciliaire – revendiquant l'"unique" – et, par extension, ni *catholique*.

⁸ Cf. l'encyclique papale récente *Subsistit it* (juin 2007).

Malgré l'exagération que cela puisse paraître, c'est une Église caricaturale, fantoche, sans aucun sens ecclésial et surtout pas eschatologique.

Toutes les Églises contemporaines, sans exception, indépendamment de leur dogme, sont tombées dans le grave péché d'identifier le Christianisme avec leur propre culture déchue et éphémère (*culturalisme chrétien*). Ainsi, il existe aujourd'hui autant de Christs que d'Églises ! Le Christ russe, par exemple, diffère radicalement du Christ grec et la croyance qui prédomine en Russie est que celui qui n'est pas né sur la sainte terre de Russie ne peut être sauvé, car seuls les autochtones ont le droit et la capacité d'être de vrais orthodoxes. C'est pour cette raison aussi que cette terre est réservée uniquement pour les orthodoxes et que les "autres" n'ont pas le droit d'y pénétrer. Mêmes les Juifs ont accepté des prosélytes d'autres nations et leur ont donné l'espoir du salut. Ceci, cependant, est inconcevable pour les chrétiens nationalistes et culturalistes.

C'est de considérer le Christianisme comme facteur de la culture et de l'identité culturelle d'un peuple qui est à l'origine de l'hérésie *ethno-phylétique*⁹. L'idée que Dieu favorise ou aide une nation contre toutes les autres avilit la divine innocence à un degré blasphématoire. Ce à quoi il faut particulièrement prendre garde est que, dans nos pays, s'est développé, en raison, il est vrai, des luttes menées par certains membres de l'Église pour l'indépendance de la nation, un esprit servile qui associe, strictement et unilatéralement, l'Orthodoxie à la Nation. L'idéologie du « Christianisme ethnique culturel » appartient au domaine de la propagande socio-politique et est incompatible avec l'esprit de l'Église du Christ. Même la faveur divine envers Israël a été, comme l'atteste la Bible, limitée temporellement et accordée sous certaines conditions dont la transgression a fait tomber de graves châtiments sur la tête des Hébreux, à chaque fois qu'ils s'en montraient indignes.

Enfin, tant que l'Église orthodoxe ne crée pas de diocèses de plein exercice sur le territoire du Patriarcat de Rome – celui-ci faisant exactement le contraire au sein des autres Patriarcats et des Églises autocéphales – et qu'elle ne convoque pas de Concile œcuménique qui lui soit interne, la vision de "l'union des tous" reste toujours vivante. Dans la même perspective, l'Église orthodoxe refuse de voir l'Église, son soi-même, comme une "confession chrétienne".

L'ecclésiologie ecclésiale exclut deux comportements malheureusement aujourd'hui fort répandus: le *culturalisme ecclésiastique* (rituel, confessionnel et ethno-phylétique) dans l'Église et l'*universalisation* de l'Église. Le *culturalisme ecclésiastique* est responsable d'une multitude de déchirures que l'œcuménisme s'est montré jusqu'ici impuissant à raccommoder. Si les Chrétiens sont désunis, c'est bien parce qu'ils ont abandonné l'ecclésialité au profit du *culturalisme* de leur choix ou de leur racine, et ils ont introduit la division dans l'Église en la faisant *culturellement multiple*. Et ce *culturalisme chrétien*, cette *hérésie ecclésiologique* du 2^e millénaire, paraît s'être prolongé dans la société

⁹ Cf. Concile pan-orthodoxe de Constantinople de 1872.

conséquentiellement déchristianisée avec la théorie contemporaine de la *co-existence ecclésiale* (*sic*) toujours possible et du *pluralisme ecclésiastique*, ce qui détruit l'Église ecclésiale. Si la coexistence fraternelle inter-Églises est en elle-même une acquisition fructueuse, il ne s'agit cependant pas d'ecclésiologie en communion.

Comme je suis invité aujourd'hui à parler aussi dans une "perspective orthodoxe", il faut rappeler que c'est l'honneur et la grandeur de l'Orthodoxie d'avoir maintenu dans son *Credo* conciliaire, non point seulement l'affirmation que le Saint Esprit procède du Père seul et non pas aussi du Fils, mais encore l'affirmation que les Orthodoxes croient en l'Église, alors que dans la tradition latine, depuis Pierre Chrysologue jusqu'au cardinal de Lubac, en passant par Paschase Radbert et Karl Barth, on considère qu'on ne peut croire qu'en Dieu seul. Dire que nous croyons en l'Église, c'est affirmer qu'elle n'est pas pour nous *quelque chose* mais *quelqu'un*. Pas *chose* (p.ex. institution, comme l'Université ou le Palais de justice, etc.) mais *corps*, corps vivant. Affirmer, dans le *Credo*, notre foi en l'Église une, c'est dire que nous croyons en elle comme Épouse du Christ ne faisant qu'une seule chair ressuscitée avec Lui. Or, l'Église est notre Mère (*Mater Ecclesia*). On croit en une mère, on ne croit pas en une institution. Or l'Église n'est autre que le Corps du Christ, elle est Christ! Il n'y a qu'un Christ, le *totus Christus*. On ne peut pas diviser le *Christ* en deux, trois ou quatre *Christs*. De la même façon, il ne peut y avoir qu'une Église sur le même territoire eucharistique. On ne peut pas non plus diviser l'Église en deux, trois ou quatre Églises dans le même endroit et sur le même territoire. Néanmoins, c'est exactement ce que nous réalisons aujourd'hui: pas d'Église *une* – foin de cela! –, mais des *Églises multiples*, rituelles, confessionnelles ou nationales, des Églises *plurielles* et, dorénavant, universelles. Et l'Église, bien loin de se réduire à n'être qu'une institution, une réalité du monde spatio-temporel, un phénomène culturel, sociologique et juridique, l'Église est un mystère divino-humain qui se situe bien au-delà de ce que nous voyons, disons et comprenons. En tout cas, dans l'Église telle que la comprennent la Bible et les Pères, la réalité *culturaliste* que nous vivons *par choix conscient et volontairement* de nos jours, *ce qui nous divise*, est inexistante.

«L'Église n'existe pas pour que nous restions divisés en y venant, mais bien pour que nos divisions soient éteintes.»¹⁰

Voilà ce que veut dire "croire en l'Église" – et non seulement à son Dieu. Mais, ici encore, les Chrétiens ne sont crédibles que s'ils consentent à tirer toutes les conséquences ecclésiologiques et canoniques de leur conception *culturaliste* contemporaine de l'Église.

C'est pour cette raison-là que je suis profondément étonné, pas tellement par les Catholiques romains et les Protestants, mais surtout par les Orthodoxes. En Occident, la *liquidation confessionnelle* à couleur catholique ou protestante de l'Église me paraît plus naturelle, vue l'approche qu'on a là pour l'Église. Celle-ci

¹⁰ St. Jean Chrysostome, Homélie sur I Cor., 10, 17.

est une institution (Catholiques romains) ou, à la limite, une association (Protestants), comme beaucoup d'autres dans la société. Or la *co-existence ecclésiale* peut être en plus fortuite pour la société, car on voit cette *co-existence* – qui est, à mon sens, totalement anti-ecclésiologique et anti-canonique – comme *pluralisme religieux*. Mais les Orthodoxes, chaque dimanche et chaque jour, déclarent qu'«on croit en l'Église une et catholique». Partir dans le fléau de l'*universalisation* de l'Église veut dire que, finalement, on ne La croit pas, malgré les déclarations! À côté de cet héritage lourd diachronique, on a condamné aussi le *culturalisme*, en l'occurrence *ethno-phylétique*, en 1872, comme *hérésie ecclésiologique*, ce que nos frères Occidentaux n'ont pas eu le courage théologique, même jusqu'à nos jours, de le faire. Aujourd'hui cependant, où que la présence orthodoxe se manifeste, nous liquidons *culturellement* l'Église, alignés à l'hérésie que nous-mêmes, nous avons condamnée. C'est justement cela qui est terrible avec les Orthodoxes. C'est ainsi que, nous, nous sommes déboussolés, empêtrés dans nos contradictions. Mais qu'il est difficile, qu'il est onéreux d'être ce que l'on dit, de faire ce que l'on écrit!

Quant à l'*universalisation* de l'Église, il faut être réalistes: c'est un fait bien établi que la décision catholique papale est le *fruit* de cette réalité établie pas la *cause*, et que la propension des Églises (ethno)universelles pour les orthodoxes est de nous montrer ce que les Pères ont appelé une *unité ontologique perdue*. Cette constatation nous invite à revendiquer, à exiger, au besoin par la contrainte, ce qui nous est dû. Mais, je pense qu'il s'agit désormais d'une affaire – humainement parlant – perdue et irréversible.

Il faut néanmoins nous efforcer de remonter le courant de l'histoire et atteindre ensemble le tronc commun ecclésiologique précédant nos divisions et conflits survenus à cause de la domination du *culturalisme ecclésiologique* et, tout récemment, de l'*universalisme ecclésiastique*. C'est ainsi que peuvent être touchés les problèmes ecclésiologiques les plus désespérés, entre autres, le *culturalisme ecclésiastique*, l'Église *universelle*, la primauté universelle romaine, l'autorité dans l'Église, l'uniatisme, la "diaspora", toute cette théologie ecclésiale défailante à cause du fait qu'elle est soumise aux exigences ambitieuses de la politique géo-ecclésiastique, etc. On s'est perdu dans les méandres du dialogue œcuménique sans aucun résultat ecclésiologique concret. Dans ce cas-là, notre dialogue œcuménique devient aléatoire.

IV. Conclusion

Nous devons dorénavant nous interroger sur la place démesurée que les deux problèmes ecclésio-canoniques majeurs, le *culturalisme dans l'Église* et l'*universalisation de l'Église*, ont prise dans la vie ecclésiale. Dans notre colloque précédent à Urbino (2005), nous avons évoqué le *culturalisme ecclésiastique rituel* (c), *confessionnel* (p) et *ethno-phylétique* (o). Aujourd'hui, nous examinons cet autre problème ecclésiologique et canonique majeur, lié directement aussi au processus de l'unification européenne, problème qui est en

plein développement et qui enveloppe aujourd'hui beaucoup d'Églises: *universalisation de l'Église* c'est son nom, le problème ecclésiologique du 3^e millénaire, qui ne fait que commencer à apparaître de façon systématique et largement répandue et qui va nous troubler encore et encore. Le Christianisme de nos jours demeure artisan de divisions d'une telle façon que personne d'autre n'est capable ("théologiquement") d'imaginer. Et nous, nous voulons aujourd'hui et nous prétendons encore placer ce Christianisme dans la société et la Constitution européennes? Les hommes sont et vivent déjà dispersés, à cause de la chute humaine. Les Églises *culturelles post-ecclésiales* ajoutent aujourd'hui des raisons supplémentaires dans cette *dispersion*: rites (c), confessions (p), origines ethniques (o). Et cela tout au cours du 2^e millénaire. Et cela n'est pas fini!

Durant le 2^e millénaire et jusqu'en 2006, l'Église catholique romaine – comme les autres Églises d'ailleurs – privilégiait l'universalisme *culturellement*. À partir de 2006, c'est-à-dire à partir du moment où le Pape s'est dévêtu de la dignité du patriarche d'Occident, elle privilégie l'universalisme *territorialement*. En d'autres termes, jusqu'en 2006, l'Église catholique romaine était *culturellement* universelle. À partir de 2006, elle est *territorialement* universelle. C'est justement cela qui marque la différence de cette nouvelle phase où nous sommes à peine entrés, celle de l'*universalisation territoriale de l'Église*.

Plus précisément encore, l'année 1099, à travers la pratique de la *co-territorialité culturelle*, fait alors entrer l'Église dans une nouvelle époque, celle du *culturalisme ecclésiastique*, qui couvre l'ensemble du 2^e millénaire. L'année 2006 fait entrer l'Église encore dans une autre nouvelle époque, celle de l'*universalisation culturelle territoriale* de l'Église, suite à la décision officielle papale qui inaugure les orientations et la politique ec-clésiastiques du 3^e millénaire. Ce sont les deux périodes qui marquent les étapes de la post-ecclésiologie et l'*époque post-ecclésiale*. L'initiateur pour les deux inaugurations, et pardonnez-moi de le signaler fraternellement et sans polémique, demeure l'Église catholique romaine qui, suite à la décision papale de renoncer à tout appui à la *localité ecclésiale* plaidoyant pour un *universalisme ecclésiastique* à la dimension de l'univers, veut s'inspirer plutôt du *culturalisme ecclésiastique* que de l'*ecclésiologie eucharistique territoriale* du 1^{er} millénaire. C'est ainsi que l'Église latine adopte une nouvelle orientation aussi bien de sa constitution en tant qu'Église que de formation de nouvelles Églises établies localement dans le monde entier.

Les conséquences sont évidentes pour la suite qui s'ouvre devant cette orientation. L'Église latine réserve ses pleins droits – maintenant et désormais – *canoniques* pour fonder où elle veut des Églises, comme elle faisait d'ailleurs auparavant (*culturalisme ecclésiastique* dominant) durant le 2^e millénaire, sauf que dorénavant elle n'encourt pas la peine de nullité de ces fondations anti-ecclésiologiques, qui dorénavant "ne sont plus" des fondations *extraterritoriales* et *empiétinantes* (sur les autres Patriarcats), comme l'Ecclésiologie ecclésiale les qualifient. Son action désormais ne peut plus être qualifiée d'anti-ecclésiologique et d'anti-canonique, justement parce que son "territoire canonique" n'est plus le territoire du "Patriarcat de Rome" ou du "Patriarcat d'Occident", mais le territoire

de toute la terre, le territoire de tout l'univers, ce qui donne un contenu *territorial réel* au qualificatif "[Église] *universelle*", alors que ce même qualificatif jusqu'en 2006 avait seulement un contenu *culturaliste-ritualiste* plus ou moins superflu.

En conformité avec cette nouvelle "Ecclésiologie", il faut signaler les conséquences: les autres Églises territoriales orthodoxes ou protestantes n'existent évidemment plus dans cette réalité ecclésiale *universaliste*. En 2006, on a refusé la *territorialité ecclésiastique* d'un *locus* comme obsolète et depuis longtemps dépassée par les circonstances géopolitiques nouvelles, et l'on a acquis la territorialité ecclésiastique *autrement*, de façon singulière, unilatérale et exclusive, *héo-confessionnelle*, sur un plan universel.

Enfin, une remarque est aussi nécessaire pour la compréhension de ce problème si compliqué sans solution vraiment palpable et visible. Historiquement parlant, le *culturalisme ecclésiastique* commença à être visible deux siècles plus tard de son apparition. Combien de temps faudra-t-il pour que l'*universalisme ecclésiastique* puisse devenir visible et palpable? Même s'il est encore très prématuré de tirer toutes les conséquences que cela impose, toutefois on peut pour l'instant signaler qu'un tel acte légitime l'*absorption ecclésiastique*, condamnée déjà conciliairement par le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) – le même Concile qui a institué l'Église de Rome comme Patriarcat, et c'est maintenant que l'on peut comprendre pourquoi on a conciliairement et rétroactivement institué l'*altérité territoriale ecclésiastique* patriarcale. C'est ce Concile œcuménique qui a confirmé la pratique ecclésiale de quatre siècles précédents, à savoir l'«*altérité géo-ecclésiastique*» comme condition préalable de la «*communion ecclésiale*», et vice-versa. Ce nivellement des altérités ecclésiales, inauguré par la décision papale de 2006, ne connaît aucun précédent analogue dans l'Histoire bimillénaire de l'Église. Et, dans l'*ecclésiologie ecclésiale diachronique*, le dilemme demeure désormais inexorable devant nous: ignorer cette Église prétendue anti-ecclésiologiquement "universelle" et continuer à vivre sans attendre rien de sa part pour la *ré-union ecclésiale*, continuant ainsi à vivre et à s'organiser autrement, ou agir théologiquement et conciliairement? La réponse à ce dilemme nous dépasse, et il appartient aux Églises de répondre comment elles vont agir devant cette *absorption ecclésiale*, déjà *universellement* commencée et surtout *territorialement* réalisée.

Bilan schématique d'évolution ecclésiologique trimillénaire

<u>1^{er} millénaire</u>	→	<u>2^e millénaire</u>	→	<u>3^e millénaire</u>
<i>Ecclésiologie territoriale</i>	→	<i>Culturalisme ecclésiastique</i>	→	<i>Universalisme ecclésiastique</i>
↓		↓		↓
Mono-territorialité eucharistique	→	Co-territorialité culturelle	→	Mono-territorialité universelle
↓		↓		↓
Territoire canonique eucharistique	→	Territoire canonique culturel	→	Territoire canonique universel
↓		↓		↓
Église ecclésiale	→	Églises plurielles culturelles	→	Églises plurielles universelles
↓		↓		↓
Église locale	→	Église rituelle multiple Église confessionnelle multiple Église nationale multiple	→	Église rituelle universelle Église confessionnelle universelle Église nationale universelle
↓		↓		↓
Église territoriale ecclésiale	→	Église territoriale culturelle	→	Église territoriale universelle
↓		↓		↓
Église établie localement ecclésiale	→	Église établie localement culturelle	→	Église établie localement universelle

En voie de conséquence, dans l'avenir proche ou lointain, nous aurons fatalement plusieurs Églises *universelles* et, cette fois-ci, *parallèles* et *superposées*. Et c'est ainsi que la *déformation* et, par extension, la *destruction* de l'Église ecclésiale par le *culturalisme chrétien* sera *universellement* achevée.

Bibliographie

A. Borrély, L'Église n'est-elle qu'une institution?, Toulon-Marseille 1994; idem, Les exigences de l'Orthodoxie (Trois Exposés à la Rencontre de la Fraternité orthodoxe de l'Ouest-Bretagne [5-6 mai 2007]), in: www.orthodoxie.com (mis à jour en juillet 2007); Y. M. J. Congar, Titres donnés au pape, in: *Concilium* 108 (1975) 55-64; idem, Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée, in: *Istina* 28/4 (1983) 374-390; idem, Église et papauté. Regards historiques (coll. "Cogitatio fidei", nr. 184), Paris 1994; L'abandon du titre «patriarche d'Occident», in: *Istina* 51/1 (2006) 3-51; G. Papathomas, Au temps de la *Post-Ecclésiologie* (La naissance de la *modernité post-ecclésiologique*), in: *Kanon* 19 (2006) 3-21, *Istina* 51/1 (2006) 64-84, et *Irénikon* 79/4 (2006) 491-522; *The Messenger* [London] nr. 1 (2/2007) 26-47 (en anglais); idem, Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique) (Bibliothèque nomocanonique nr. 19), Thessalonique-Katérini 2006, ch. IV, 145-173 (en grec), et in *Usk ja Elu* 3 (1/2007) 31-56 (en estonien); V. Phidas, Le Primat et la conciliarité de l'Église dans la tradition orthodoxe, in: *Épiskepsis* nr. 671 (28-2-2007) 36-42; K. G. Pitsakis, La territorialité entre l'Orient et l'Occident, vue par un historien du droit de tradition orthodoxe: La *canonicité impossible* et ses problèmes insolubles ou une espérance de l'union à l'état latent?" (Section: Spazio europeo e strutture ecclesiali territoriali e personali – "Eurolandia" (Europe) and territorial and personal ecclesial structures), in: *Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law. Canon Law faces the Third Millennium* (Collectif), Budapest 2002, 862-901; J. Zizioulas, Questions ecclésiologiques (cours polycopiés pour les étudiants), Thessalonique 1991 (en grec).

THE AUTONOMY OF RELIGIOUS DENOMINATIONS IN ROMANIA:
CANONICAL ISSUES, CONSTITUTIONAL AND LEGAL FRAMEWORK,
AND THE APPLICATION OF PRINCIPLES IN SOME RECENT CASES

Radu C a r p, Bucarest

The idea of the autonomy of religious denominations is derived from the separation between state and church, neither being allowed to interfere in the other's sphere of activity. In the case of religious denominations, the term "autonomy" refers to the capacity to legislate and rule according to their own norms, concerning everything which represents their own nature.

The principle of the autonomy of religious cults from the state is found in many of the constitutions of European states, and it has also been asserted by the European Court of Human Rights. Thus, it has been stated that the autonomous existence of religious communities is indispensable in a democratic society and it is a central point in the protection of religious freedom granted through art. 9 of the European Convention of Human Rights.¹ One of the most important aspects of this autonomy, namely the right of religious cults to have their own jurisdictional bodies and to apply sanctions to their own personnel, which cannot be adjudicated in civil courts, was also asserted by the European Court of Human Rights. The Court initially had a more nuanced position, holding that ecclesiastical procedures which lead to the application of disciplinary sanctions cannot trigger penal charges, in line with art. 6, paragraph 1 of the Convention. Only in the case of sanctions leading to the loss of some civil rights, can the decisions of ecclesiastical judicial bodies be scrutinised by the courts of civil law. In this case, the Court had moved on to analyse the essence of the situation and decided that the judicial bodies of the Anglican Church – the consistories – fulfil the conditions for independence and impartiality imposed by the art. 6 of the Convention². In another case however, the European Commission of Human Rights, which has the right of appraisal on the submission of cases to the Court for solution, has been more definite in affirming this side of cults' autonomy. The fact that a priest of the Evangelical Church of Sweden had not been allowed to run for a higher position within this denomination was determined to be a legitimate restriction of his rights³.

In the case of Romania, the principle of cults' autonomy was noted for the first time in an act with normative value by the 1869 Organic Statute of the Romanian Greek Orthodox Church of Hungary and Transylvania. According to art. I, "The Oriental Greek Church of Hungary and Transylvania, as an autonomous Church, has its canonical right [...] to regulate, administer and lead

¹ Hasan and Ceaus v. Bulgaria, Case no. 30985/96.

² Tyler v. the United Kingdom, Case no. 10901/84.

³ Jan Ake Karlsson v. Sweden, Case no. 12356/86.

independently its Church, and the educational and fundational affairs in all its parts and constituent factors, according to the representative form.”⁴ The significance granted to autonomy is very extensive in this case, references being made not only to the internal organisation of the Church, but also to confessional education.

In the case of other Churches during the 19th century, the language of internal norms frequently borrows from the political language. Thus, according to an explanation given by Richard Potz, Church autonomy is proclaimed in the name of long-sought national autonomy, often being considered as a first step in obtaining it⁵. This is also an explanation for the fact that the term “autonomy” is found in the aforementioned Statute. This was applied until the unification of Transylvania with Romania at the end of World War I, and guaranteed in this way the Romanian Orthodox Church (ROC)’s autonomy from the Austro-Hungarian state, a tradition that did not continue after 1918 in relations with the Romanian state. The term “autonomy” was not found in either the 1923 Constitution, in the 1928 Law on the general regime of religions, or in the Statute of the Romanian Orthodox Church of 1925.

The reasons why the cults’ autonomy from the state in this period was not requested remain unclear. When reviewing the existing explanations, we find only one saying that the term autonomy “was not included either in the Constitution, or in a law, in order to grant a meaning not inconsistent with the national unity of the state”⁶ and another of a government representative on the occasion of a discussion of the 1923 Constitution; a reaction following an address in parliament requesting the introduction of the principle of cults’ autonomy from the state: “it is not necessary, the word is not there, but its content is”.

The period of the communist regime marked the same absence of Church autonomy from the state in the texts with normative value, both those of the Church and of the state. Nevertheless, in this period we deal with one of the first attempts to define the autonomy of the Church from the state by the theologian Liviu Stan: the natural right of the Church to establish alone, independently from the state, doctrinal, clerical and judicial norms specific to its nature and to self government though these, independently from the state⁷.

Only with the 1991 Constitution did the autonomy of religious cults from the state become a constitutional principle. Thus, according to article 29, paragraph 5:

“The religious denominations are autonomous from the state and enjoy its support, including through facilitating religious assistance in the armed forces, in hospitals, in prisons, in shelter homes and in orphanages.”

⁴ The Organic Statute of the Romanian Greek Oriental Church from Hungary and Transylvania, in: INTER. Romanian Review for Theological and Religious Studies 1-2 (2007) 273-301.

⁵ Cf. the paper of R. POTZ, 12-20.

⁶ I. MATEIU, *Politica bisericească a statului românesc* [The Church politics of the Romanian state], Sibiu 1931, 111.

⁷ L. STAN, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* [The Statute of the Romanian Orthodox Church], Theological Studies, IInd series 7-8 (1949) 643.

This concept has been interpreted in different ways. The constitutional law handbooks or the comments on the Constitution fail to give this concept any definition, with one exception. In its comment on the Constitution, Ioan Stanomir expresses the view that

“the relation between the state and the cults is conducted on the basis of article 29 (5), by the principle that cults have an autonomous existence in relation to the state. The state is a neutral entity from the confessional point of view [...] The nature of state [...] separated from the Church (protected in the Romanian case since 1866) is not however a constitutional obstacle towards acquiring institutional support in offering religious assistance in the army, hospitals, prisons, shelter homes and orphanages”⁸.

Attempts to define this type of autonomy can also be found in other authors. Patriciu Vlaicu, for example, states that “autonomy imposes a clear separation of competencies, as the State recognises the right of religions to organise according to their own norms, within the limits of law, while abstaining from participating in matters of the state,” this being, according to the author, “the double sense of autonomy” which is guaranteed by the Constitution⁹.

In another opinion, a definition of the autonomy of religious cults from the state is not given, but the observation is only made that the precise configuration of the state-church relationship is not entirely determined from a constitutional perspective.¹⁰ We consider that it is not necessary for this concept to be defined in the Constitution - it is the role of the doctrine, jurisprudence and laws to define clearly what autonomy of the cults from the state means.

The most complete interpretation of the concept of autonomy belongs to Ionuț Corduneanu. According to this author, autonomy “is defined through the natural right of the Church to establish alone, independent of the state, the doctrinal, clerical and judicial norms specific to its nature and to self government though these, independently from the state”. Ionuț Corduneanu offers his own interpretation of this concept, starting from a model suggested in the interwar period by two authors¹¹.

⁸ I. STANOMIR, *Constituționalism și postcomunism. Un comentariu al Constituției României* [Constitutionalism and postcommunism. A comment on the Constitution of Romania], București 2007, 52.

⁹ P. VLAICU, *Principiul autonomiei în relația Stat – Culte* [The principle of autonomy in relations between State and denominations], in: A. LEMENI – Florin FRUNZĂ – V. DIMA (ed.), *Libertatea religioasă în context românesc și european* [The religious freedom in the Romanian and European context], Bucharest 2005, 135.

¹⁰ B. IANCU, *State, Speech, and Religion in Romania: The compounded troubles of overnight transition*, in: A. SAJÓ (ed.), *Censorial Sensitivities: free speech and religion in a fundamentalist world*, Utrecht 2007, 209.

¹¹ L. IACOB, *Regimul general al cultelor în România întregită* [The general regime of the denominations in Romania as a unitary state], Craiova 1931; N. Gr. POPESCU – PRAHOVA, *Raporturile dintre stat și Biserică* [Relations between State and Church], Chișinău 1936.

According to this model, (in the form agreed by Ionuț Corduneanu and revised by the author at the time his book was released, before the entry into force of Law 489/2006 concerning the freedom of religions and the general regime of cults¹²; we present this model with the appropriate adaptations due to the appearance of this law), autonomy is the result of assuming certain rights by the state, concurrent with the recognition of religious denominations as distinct bodies. These rights are grouped in three categories:

- a) *jus reformandi*: represents the right of the state to recognise or not a religious denomination on its territory. Based on this right, the state may adopt a legal system which makes certain distinctions between different denominations, or one in which all the denominations benefit from the same legal status.
- b) *jus inspiciendi et cavendi*: the right of supervision and control on the side of the state over all the cults. This right is exercised by the authorised public administration on a central level (currently the State Secretariat for Religions within the Ministry of Culture, Religions and National Heritage – MCRNH). This right has been acknowledged in Romania by the 1925 Law for Religious Denominations (article 25: “the state has the right of supervision and control over all denominations, which is exercised through the Ministry of Religions”) and through the statutes of the different religious cults (the 1948 ROC Statute stipulates the right of control on the side of the Ministry; the current ROC Statute¹³ strengthens its autonomy from the state in the sense that it affirms that ROC “is administered in autonomous way through own representative bodies”; the autonomy from the state is confirmed in that ROC “administers itself autonomously through its own representative bodies, constituted of clerics and believers” – article 3, paragraph 2 – and “is autonomous from the state and from other institutions” – article 4, paragraph 1. It also stipulates the “relations of dialogue and cooperation with the state” – article 4, paragraph 2).

This right consists of the following:

- recognition by the state of the statutes and canonical codes. According to article 49, paragraph 2 of Law no. 489/2006, all 18 religious cults recognised by the state must submit to MCRNH their statutes and canonical codes for recognition. This recognition cannot take place if these acts harm “the public security, order, health and public morality, or fundamental human rights and freedoms” (article 17, paragraph 2), which

¹² Monitorul Oficial (Official Journal - OJ) 11 of January 8, 2007.

¹³ Recognised through Government Decision no. 53/2008, OJ 50 of January 22, 2008.

is an acceptable limitation of the cults' autonomy from the state. Any amendment of or supplement to the statutes or canonical codes is sent for recognition to MCRNH (article 22, paragraph 1). The condition imposed by article 49, paragraph 2 of Law no 489/2006 has been respected; hence currently there are 15 Government Decisions which recognise the statutes and the canonical codes of all the 18 cults¹⁴. If in respect to the recognition of the statutes and canonical codes it can be said without reservations that the autonomy of the cults is not breached, the situation becomes different in the case of religious associations which seek recognition as cults. To be recognised as such, these must submit a request to MCRNH. This request must be composed of the applicant's "own confession of faith, its organization and functioning statute [...] its central and local organisational structure; the mode of rule, administration and control; [...] the statute of its own personnel." The European Commission for Democracy through Law (Venice Commission) has stated its opinion on the draft law regarding religious freedom and the general regime of religions that these provisions "can be viewed as questionable state interferences, whose necessity in a

¹⁴ Government Decision 53/2008 concerning the recognition of the Statute for organising and functioning of the Romanian Orthodox Church (OJ 50 of January 22, 2008); Government Decision 1218/2008 concerning the recognition of the Canonic Law Code of the Romanian Catholic Church and of the Code of Canons of the Oriental Churches (OJ 798 of September 27, 2008); Government Decision 56/2008 regarding the recognition of the Organic and administrative statute of the Archdiocese of the Armenian Church of Romania (OJ 57 of January 24, 2008); Government Decision 398/2008 regarding the Statute of the Russian Orthodox Church of Ancient Rite of Romania (OJ 365 of May 13, 2008); Government Decision 186/2008 regarding the recognition of the Statute of the Reformed Church of Romania (OJ 171 of March 5, 2008); Government Decision 898/2008 regarding the recognition of the Statute of the Evangelical Church A.C. of Romania (OJ 67 of September 4, 2008); Government Decision 400/2008 regarding the recognition of the Statute of the Evangelical-Lutheran Church of Romania (OJ 296 of April 16, 2008); Government Decision 58/2008 regarding the recognition of the Statute of organisation and functioning of the Christian Baptist denomination – the Union of Christian Baptist Churches of Romania (OJ 59 of January 25, 2008); Government Decision 897/2008 regarding the recognition of the Statute of organisation and functioning of the Evangelical Christian Church of Romania – the Union of Evangelical Christian Churches of Romania (OJ 638 of September 4, 2008); Government Decision 629/2008 regarding the recognition of the Statute of the Romanian Evangelical Church (OJ 462 of June 20, 2008); Government Decision 189/2008 regarding the recognition of the Statute of the Pentecostal Christian denomination – the Apostolic Church of God of Romania (OJ 214 of March 20, 2008); Government Decision 399/2008 regarding the recognition of the Statute of organisation and functioning of the Christian Seventh-day Adventist Church of Romania (OJ 324 of April 24, 2008); Government Decision 999/2008 regarding the recognition of the Statute of the Federation of the Jewish Communities of Romania – Mosaic denomination (OJ 670 of September 29, 2008); Government Decision 628/2008 regarding the recognition of the Statute of the Muslim denomination (OJ 469 of June 25, 2008); Government Decision 658/2008 regarding the recognition of the Statute of organisation and functioning of the religious organization "Jehovah's Witnesses" (OJ 470 of June 25, 2008). The texts of these statutes and canonical codes are part of a volume edited by the Ministry of Culture and Religious Denominations: The law regarding religious freedom and general regime of denominations. Statutes of religious denominations of Romania, Bucharest 2008.

democratic society is not established.”¹⁵ The Venice Commission does not speak about breaching the cult’s autonomy in respect to the state in this situation, which gives birth to a legitimate question: does the principle of autonomy refer only to cults recognised by the state, or to any form of religious structure with legal personality? According to the Constitution of Romania, autonomy from the state is be granted only to religious cults.

- the right of the state to control the funds received by religious cults from the state budget or the local budgets and to control the proper use of goods received, belonging or in use, by the local or central authorities. This right is guaranteed by article 12 of the Law no. 489/2006;
 - state cooperation in the establishment and the change of status of church dioceses. This does no longer exists, after the entry into force of Law no. 489/2006, which states that the component parts of religious denominations are also legal persons, as stated in their statutes or canonical codes (article 8, paragraph 2). According the the ROC Statute, the Holy Synod “approves, with a two-thirds majority of the members present, the establishment, dissolution, territorial modification and the change of title of the dioceses and Metropolia belonging to the Romanian Patriarchate” (article 14, letter j);
 - choosing higher clergy and the confirmation of bishops’ by the state; this component continued until the entry into force of Law no. 489/2006.
- c) *jus advocatiae*: This was defined as the right to the protection of the state which consists of “acknowledging the character of public law”¹⁶ of religious denominations. As we showed, according to article 8, paragraph 1 of Law no. 489/2006, religious denominations are legal persons of public utility.

This right is composed of:

- support from the state for the remuneration of the clerical and non-clerical personnel of religious denominations. This support is not granted automatically, but only upon request, in the conditions provided for under article 10, paragraph 4 of Law no. 489/2006, “the state supports, upon request, through contributions, proportional to the number of believing

¹⁵ European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), Opinion on the draft law regarding the religious freedom and the general regime of religions, CDL-AD (2005) 037, 4 November 2005.

¹⁶ IACOB, *op. cit.*, 11.

Romanian citizens and the real subsistence and activity needs, the remuneration of clerical and non-clerical personnel belonging to recognised religious denominations". The support of the state for the remuneration of clerical personnel is regulated by Law no. 142/1999¹⁷ and Law no. 132/2008,¹⁸ which modifies the former. According to the latter, clergy keep the status of employee of their respective religious denomination and benefit from a monthly allowance given by the state (in the case of managing personnel in religious denominations, assimilated to the public servants) or of monthly support additional to their salary for other categories of clergy, the sums received from the state also covering the contribution to the public social security, health insurance and unemployment. These specifications are important in order for clergy not to be assimilated under every circumstance to public servants. Nevertheless, this conclusion emerged even before the adoption of this normative framework, from the decision of the Constitutional Court no. 43/1993¹⁹: "granting a financial contribution from the state budget for the remuneration of the personnel of religious denomination units does not signify that such personnel is included under the category of employees paid by the public budget, because the religious denomination units do not thus become budgetary units, and their personnel do not receive the status of civil servant. The contributions simply represent aid to which the religious denominations are entitled according to article 29, paragraph 5 of the Constitution, stating that religious denominations are autonomous from the state and enjoy its support." For the remuneration of non-clergy personnel of religious denominations, according to Government Ordinance no. 82/2001²⁰, approved with modifications by Law no. 125/2002²¹, the state also ensures support upon request through local budgets (17,500 contributions) and the state budget (330 contributions);

- the support of the state by facilitating religious assistance in the armed forces, hospitals, prisons, shelters and orphanages (article 29, paragraph 5 of the Constitution);
- acknowledgement of the special nature of the sacred goods which can only be given away "under statutory conditions specific to each religious denomination" (article 27, paragraph 2 of Law no. 489/2006); from here is derived also that the inheritance of hierarchs and hermits is governed by norms derogating from the civil law (according to the ROC Statute: "dioceses have vocation over all the succesoral goods of

¹⁷ Official Journal no. 361 of 29 June 1999.

¹⁸ Official Journal no. 522 of 10 July 2008.

¹⁹ Official Journal no. 175 of 23 July 1993.

²⁰ Official Journal no. 543 of 1 September 2001.

²¹ Official Journal no. 198 of 25 March 2002.

their hierarchs" – article 192; "property which monks and nuns brought with them or donated to the monastery when entering into monasticism, as well as what is acquired in any way during life in the monastery, remains entirely in the possession of the monastery where it belongs and cannot be subject to subsequent claims – article 193)²²;

- bringing to trial hierarchs by the state for problems which do not belong to the application of the canon law. According to article 26, paragraph 3 of Law no. 489/2006, the existence of their own religious judicial bodies for problems of internal discipline "do not eliminate the application of the legislation concerning minor crimes and crimes in the jurisdictional system". Article 29, point 1, letter e) of the Criminal Procedural Code states that judging hierarchs for criminal acts is performed firstly by the High Court of Cassation and Justice.

The latter aspect of autonomy appears in the canon law of ROC – its Statute of organisation and functioning – in the form of the right of the Church to have its own jurisdictional system for matters concerning internal discipline through jurisdictional bodies whose decisions cannot be challenged in civil law courts (article 156, paragraph 6). Apart from this sense of autonomy, we find in canon law two other meanings: autonomy from the state (article 3, paragraph 2; article 4, paragraph 1), presented above, and internal autonomy within the Church – autonomy of each of the constitutive units of the Church – parish, monastery, deaneries, diocese, metropolia – from all the others (article 40, paragraphs 1 and 2).

According to the same article 26 of Law 489/2006, "religious denominations can have their own jurisdictional bodies for problems concerning internal discipline, concurrent with their own statutes and regulations" (paragraph 1); "for problems of disciplinary substance exclusive statutory and canon provisions are aplicable" (paragraph 2). The connection between canonical jurisdiction and that of civil law results not only from the analysis of these specific provisions, but also from the way Law 489/2006 deals with the relationship between the two orders of law. Therefore, according to article 8, paragraph 3 "denominations function with respect to the legal provisions according to their own statutes or canonical codes, the provisions of which are applicable to their believers." In other words, the autonomy of the cults is manifested through their own statutes, the provisions of which do not affect everyone, but only those belonging to the respective religious denomination, and not those belonging to other denominations or those who have no religious affiliation. Those who become members of a religious denomination accept implicitly the limitation of certain rights and submit to the jurisdiction of

²² I. CORDUNEANU, *Biserica și statul – două studii* [Church and State – two studies], Bucharest 2006, 52-82.

the respective denomination. All 18 denominations recognised by the state have in their statutes provisions regarding the existence of bodies competent to resolve cases regarding the violation of internal discipline, as well as regarding the way in which these cases are judged. All these statutes, with a single exception in the case of the Reformed Church, do not foresee a method of challenging in civil law courts any internally applied disciplinary sanctions.²³

Guaranteeing the jurisdictional autonomy of religious denominations by the state was subject to numerous interpretations by courts and the Constitutional Court. The first interpretation in this matter was made by the civil section of the Supreme Court of Justice (whose name was changed after 2003 to the High Court of Cassation and Justice). By Decision no. 3070/2000, the existence was accepted of "a jurisdictional canonical system distinct from the jurisdictional system of the civil law [...] It is true that article 21 of the Constitution of Romania ensures the right of free access to justice, but according to article 49 of the same Constitution, exercising certain rights or freedoms can be restricted by law. Through the canonical norms to which it has been referred and which have the force of law in what concerns Church affairs, a partial limitation of free access to justice by members of the Church has been established. This partial limitation of free access to justice has been accepted by the plaintiff at the moment he decided to become a priest; this does not harm in any way his right to refer to the courts for solving matters of civil law". Subsequently the courts have refused to pronounce on the challenge of disciplinary sanctions, applied to personnel within a religious denomination.

The Constitutional Court had occasion twice in 2008 to express an opinion on the autonomy of religious denominations in what concerns the application of canon law. Its first decision refers to an exception of unconstitutionality noted before the Court of Appeal of Constanta by an imam of a Muslim denomination, under disciplinary sanction from his denomination, who contested the penalty imposed on him before a court of civil law. The exception referred to article 26 from Law no. 489/2006, compared to article 21 of the Constitution, regarding free access to justice, but also to articles 4 and 16, regarding non-discrimination and the equality of citizens' rights. The Constitutional Court rejected this exception, reasoning that

"this particular case it is not about an administrative body, but about a religious denomination, autonomous from the state [...] The legislator [...] used the notion of the religious denomination's own jurisdictional bodies to

²³ See G. C. FRENȚIU, *Competența soluționării acțiunilor promovate împotriva sancțiunilor disciplinare aplicate personalului cultelor religioase* [Competence of resolving actions taken against disciplinary sanctions applied upon the personnel of religious denominations], in: *Dreptul* 10 (2008) 56-77.

specify the legal nature of bodies for religious jurisdiction which aim only at re-establishing the internal discipline of the denomination and not the modification of the legal order established by norms of general regulation."

In another case, the Constitutional Court was informed by the Court of Appeal of Oradea which was called upon to resolve a dispute between a cleric and a unit of a denomination to which the cleric belonged – the Reformed Eparchy of Piatra Craiului. In this case the motivation was based on the same considerations as the first case, the unconstitutionality of article 26 from Law no. 489/2006 being invoked by referring to article 21 of the Constitution. In this sense the Court of Appeal of Oradea considered that complaints formulated against the disciplinary measures applied over the clergy are beyond the material competence of civil law courts, which would represent a breach of the free access to justice. Through Decision no. 797/2008 the Constitutional Court decided that "civil law courts are not competent to exercise the function of carrying out justice within religious denominations for acts of violation of internal discipline, because the legal responsibility in that matter is not regulated by the norms of civil law, but by the proper legal norms of these denominations." Therefore, the principle of the jurisdictional autonomy of the denominations in the case of the clergy was once again affirmed.

The autonomy of religious denominations from the state contains not only the right to legislate through the promulgation of certain norms of canon law and the right of self-government through bodies established by these norms, but also the right to impose internal sanctions. The idea of autonomy, regardless of the religious confession to which it refers, is shaped in such a way as to mirror – or at least offer, in an ideal variant – a reflection in the canon law of the way in which the separation and balance of the three powers – legislative, executive and judiciary – are conveyed in constitutional law, and whose intervention is equally limited in what concerns the organisation of religious denominations.

L'ABBAZIA "NULLIUS DIÆCESIS" ED IL MONASTERO
 "STAUROPEGIACO"
 COMPARAZIONE STORICO-GIURIDICA

Péter Szabó, Budapest

In primo luogo vorrei ringraziare gli organizzatori per avermi invitato a questo Congresso che si occupa di uno degli aspetti più caratteristici della canonistica orientale, e cioè delle diverse forme organizzative dell'autonomia di governo. Sono lieto di poter partecipare di nuovo ad un Convegno dedicato al diritto canonico orientale qui a Venezia, città storicamente collegata in modo stretto all'Est levantino.

Introduzione

Come risulta dal titolo assegnatomi, l'oggetto del mio studio sarà una presentazione comparativistica, di dimensione storica, di due istituti: l'abbazia «nullius» occidentale, da una parte, e lo «stauropegion», più precisamente il monastero stauropegiaco, fenomeno tipico della disciplina bizantina, dall'altra.¹ Si tratta di due unità autonome, ambedue sbocciate dal mondo della vita monastica. Nonostante ciò, il nostro argomento rientra in realtà nel campo del diritto *costituzionale*, come non di meno anche la tematica generale della presente sinassi scientifica.

Lo studio che qui segue sarà diviso in tre parti: nella prima tappa cercherò di dare una esposizione sintetica dello sviluppo storico-giuridico delle due figure in esame (I.); nel passo susseguente verrà individuato e confrontato il nocciolo giuridico-tecnico delle medesime, con speciale riguardo, ovviamente, all'essenza, per quanto la loro autonomia costituzionale (II.); ed infine vorrei fare qualche osservazione anche sulla normativa attuale circa l'"esarcato territoriale" (III.), ovvero circa l'abbazia e/o prelatura "nullius", per così dire, del diritto canonico orientale cattolico. Lo scopo di questo percorso sarà quindi di fare una breve panoramica della genesi e dello sviluppo delle due figure, e di rilevare le forme in cui esse si inseriscono nella struttura gerarchica della Chiesa. Più concretamente ci si chiede: a quali unità governative si rapporta la loro autonomia, in che cosa essa consiste, quali sono le loro somiglianze, e soprattutto, qual è tra di loro, sempre in chiave costituzionale, la differenza fondamentale?

Vorrei precisare sin dall'inizio che l'intenzione di questa riflessione non è tanto quella di raggiungere nuove scoperte finora sconosciute, bensì di dare solo una sintesi di alcuni saggi salienti della letteratura relativa: questo approccio sembra suggerito anche dal carattere alquanto generale del titolo stesso che mi è

¹ Lo stato (o "privilegio") stauropegiaco può essere concesso a diversi istituti ecclesiastici tra loro assai differenti: così a chiese, monasteri, orfanie, ospedali, confraternità, istituti di studi superiori, ecc. (cf. CCEO c. 90 e c. 486, § 1).

stato proposto. Così la mia relazione si limiterà ad abbozzare in grandi linee un quadro sintetico dei punti essenziali delle due configurazioni autonome, in modo da offrire un contributo, seppur modesto, alla ricca elaborazione prodotta in questi giorni.

Solo nell'ultimo punto, in occasione della riflessione sugli "esarcati territoriali", tenderò di sviluppare qualche considerazione personale. Inoltre, tenendo conto che dopo il mio intervento Sua Eccellenza Kyrillos parlerà proprio della situazione contemporanea dell'autonomia dei diversi centri monastici dell'Ortodossia, per quanto concerne il monastero stauropégiaco mi posso solamente limitare all'aspetto storico e ad un breve riassunto comparativistico dello *ius vigens* delle Chiese orientali cattoliche.

I. Abbazia «nullius» e monastero «stauropégiaco» sintesi giuridico-storiche

I. Abbazia "nullius": genesi storica e sviluppo della figura canonica

Le abbazie dotate di una giurisdizione episcopale su un territorio loro proprio sono nate dal fenomeno della "exemptio".² Nell'antichità tutti i monasteri erano sottoposti alla giurisdizione dei vescovi locali.³ Nella visione di alcuni autori l'origine lontana delle abbazie "extraterritoriali" è da cercarsi nell'insicurezza pubblica dell'alto medioevo e quindi nel reciproco bisogno verificatosi tra il monastero e le abitazioni vicine, destinate ai servitori del medesimo.⁴ Questi personaggi progressivamente si misero sotto la protezione del monastero, mentre nei momenti di difficoltà si prestavano per la sua difesa. L'abate gradualmente estese la sua giurisdizione, oltre che ai monaci ed al personale laico, anche sulle chiese dipendenti dal monastero e sul popolo nelle vicinanze. In questo modo la sfera d'influenza del monastero venne man mano allargandosi, generando l'istituto dell'abbazia *nullius diœcesis* (= di "nessuna diocesi"); infatti, su questo territorio e sugli abitanti di esso l'abate stesso aveva acquistato una giurisdizione «episcopale» esclusiva nei confronti del vescovo locale.⁵

Questa trasformazione delle abbazie iniziò nel VI secolo, quando certi monasteri, sotto la protezione dei longobardi e dei franchi, "cominciarono ad incorporare fondi, territori, e villaggi, e gradualmente si accrebbe la [loro] potestà di giurisdizione", prima *in temporalibus* ma ben presto anche *in spiritualibus*.⁶

² Per una presentazione storica ed analisi dell'istituto vedasi: F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum [Codicis normam exactum]*, tom. II, De personis, Romæ 1923, n. 565, 593-595; J. BAUCHER, Abbaye "nullius", in: *Dictionnaire de droit canonique*, R. NAZ (par), I, Paris 1935, 16-29; M. BENKO, The Abbot "Nullius" (Canon Law Studies 173), Washington 1943; L. MULLER, La notion canonique d'Abbaye "nullius", in: *Revue de droit canonique* 6 (1956) 115-144; A. VIANA, Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano, Pamplona 2002, 87-130.

³ Cf. cc. 4 e 8 del Concilio di Calcedonia, in *Conciliorum œcumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO [et al.], Bologna 2002 [in seguito: COD], 89, 91.

⁴ A. PUGLIESE, Abbazia "nullius", in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, G. PELLICCIA – G. ROCCA (dir.), I, Roma 1974, 48 [in seguito: DIP].

⁵ PUGLIESE, Abbazia "nullius", 48.

⁶ G. LOBINA, Le abbazie „nullius”. Note giuridico-pastorali, in: *Benedictina* 24 (1977) 2-17, 7.

Il processo pian piano cambiò volto: i monasteri, dotati di una stabilità economica e insigni privilegi, oltre a difendersi dalle ingerenze dei vescovi nella loro vita interna, cominciarono ad esercitare anche delle prerogative giurisdizionali «ad extra», concorrenti con quelle dell'autorità episcopale.

L'espressione "sub nullius juris dictione" in una carta imperiale rilasciata al monastero di Lérins appare già alla metà del VII secolo.⁷ Le prime "abbazie nullius diœcesis" propriamente dette sono però nate solo a partire dal IX e X secolo. Non sembra esserci un accordo pacifico sul dilemma di quando e quale sia stato il primo monastero ad acquistare questo stato privilegiato.⁸ Ascanio Tamburini nella sua celebre opera intitolata *De iure abbatum et aliorum praelatorum [...]*, basandosi su una decisione della Sacra Rota del 1627, riteneva che fosse stato il monastero benedettino di Monte Cassino, per primo, ad acquistare questo stato. Oggi sappiamo però, che il fondamento della decisione rotale in questione, una lettera attribuita papa Zaccharia (741-752), è un documento spurio.⁹ Alcuni ricercatori identificano la prima traccia di "un territorio completamente separato da una diocesi" nell'Abbazia di Einsiedeln (cantone di Svitto) fondata nel 934.¹⁰ Tra le più antiche abbazie indipendenti si annovera anche il "Mons Sacer Pannoniæ", ovvero il Monte di San Martino, l'attuale abbazia territoriale di Pannohalma, eretta dal re S. Stefano nel 996. In quest'ultimo caso si trattava di una abbazia *ab ovo* "nullius", in quanto è stata eretta in un luogo che non faceva parte, secondo la visione del fondatore, di nessuna diocesi.¹¹ All'inizio del XI secolo anche l'abbazia di Cluny rispecchiava le caratteristiche di una abbazia «vere nullius» come risulta dalla stesura di una lettera di Benedetto VIII.¹²

Nel secolo XII le abbazie "nullius" erano ancora rare, così non sorprende che anche nelle decretali troviamo relativamente pochi riferimenti ad esse.¹³ L'epoca dello scisma d'Occidente fu un periodo di proliferazione dei privilegi apostolici, una parte notevole dei quali fu però revocata da Martino V nel Concilio di

⁷ Cf. MULLER, *La notion*, 116ss.

⁸ Nel segunete riassunto storico mi baso prima di tutto sulle seguenti unità bibliografiche: WERNZ – VIDAL, *Ius Canonicum*, n. 565, 593-595 e BENKO, *The Abbot*, 9-21.

⁹ Sacrae Rotæ Romanæ Decisionum recentiorum, Partes Variæ, Romæ 1645-1703, pars V, tom. I, dec. XLV; cf. BENKO, *The Abbot*, 9-10.

¹⁰ BENKO, *The Abbot*, 11. Per privilegio concesso da Ottone I, il monastero venne direttamente sottomesso all'imperatore romano-tedesco; cf. J. SALZGEBER, Einsiedeln, in: DIP 3, 1075. (Nella lista dell'*Annuario Pontificio* è indicata Saint-Maurice di Vallese come l'abbazia territoriale di origine più antica. All'epoca della sua erezione [515] però, come abbiamo visto, non esisteva neanche ancora l'idea dell'abbazia nullius diœcesis; di conseguenza sarebbe forse anacronistico considerarla come la prima abbazia completamente separata; cf. [*Abbazie territoriali*] in: *Annuario Pontificio* 2009, 1056.)

¹¹ BENKO, *The Abbot*, 11. Giova però notare che nel 1703 la Rota Romana ha considerato contraddittorio e infondato questo titolo (l'*"exemptio nativa"*), tra l'altro perché tale fondamento dello stato "nullius diœcesis" non è previsto nei canoni della Chiesa; cf. VIANA, *Derecho*, 109. (Per la storia dell'Abbazia di San Martino vedasi: A Pannohalmi Szent-Benedek Rend története, L. ERDÉLYI – P. SÖRÖS [szerk.], 12 vols., Budapest 1902-1906.)

¹² Cf. BENKO, *The Abbot*, 12.

¹³ *Annuario Pontificio* 2009, 1871.

Costanza.¹⁴ Nella const. *Regimini*, Leone X inasprì l'ordine della concessione delle nuove esenzioni.¹⁵

La riforma tridentina si occupò piuttosto delle esenzioni passive, mentre sull'abbazia *nullius diœcesis* dettò solo poche norme.¹⁶ La dottrina circa quest'ultima è stata approfondita a partire dall'inizio del XVIII secolo, in seguito ad alcune decisioni della Rota e di altri organi curiali. Una delle controversie più celebri circa questo istituto sorse tra il vescovo di Würzburg e l'abate di Fulda. Nel corso di essa si è chiarito, tra l'altro, che sono solo due le vie per l'acquisizione dello stato "*nullius diœcesis*", e cioè: uno specifico privilegio concesso dalla Sede Apostolica, ovvero una consuetudine immemorabile "*clare et oculariter*" provata, dalla quale sorge una presunzione circa la concessione del privilegio apostolico appena menzionato.¹⁷ Queste controversie, alla fine, in molti luoghi portarono alla soppressione dei privilegi degli abati extraterritoriali. Così, per esempio, in Francia, per mezzo della disposizione della costituzione *Qui Christi Domini*, emanata da papa Pio VII (1801), e per mezzo del concordato francese del 1817 tutti i territori esenti furono soppressi e quindi reintegrati nelle diocesi circostanti.¹⁸ Un simile riordinamento fu effettuato in Spagna da Pio IX (1873), in seguito al quale, con poche eccezioni, anche qui scomparvero le giurisdizioni "*nullius diœcesis*".¹⁹

Durante i lavori del Concilio Vaticano I nacque una proposta che suggerì addirittura la completa soppressione della stessa figura canonica.²⁰ Nonostante ciò, la prima metà del Novecento rivela una qualche rinascita dell'istituto. In questo periodo, infatti, furono erette nuove abbazie «*nullius*», più delle volte in corrispondenza con l'ardore missionario.²¹

Un apporto di prima importanza alla storia del "territorio separato *cum qualitate nullius*" viene dal CIC 1917, in cui le prelature e le abbazie "*nullius diœcesis*" entrarono a far parte del diritto comune, e quindi non furono più considerate come categorie privilegiate, di diritto speciale, e quindi come tali quasi difformi dallo "standard".²² Inoltre, i relativi canoni sembravano essere aperti anche verso la possibilità dell'ordinazione episcopale di questi prelati, o comunque il loro tenore non suggeriva più, come lo facevano le fonti precedenti, che tale ipotesi fosse una possibilità solo rara ed eccezionale.²³

¹⁴ WERNZ – VIDAL, *Ius Canonicum*, 594.

¹⁵ WERNZ – VIDAL, *Ius Canonicum*, 594.

¹⁶ Cf. Concilium Tridentinum, sess. XXIV, de ref. c. 9; sess. XXIII, de ref. c. 10, in COD 748, 764-765.

¹⁷ BENKO, *The Abbot*, 17-18; per ulteriori dettagli vedasi: VIANA, *Derecho*, 106-108.

¹⁸ Vedasi: MULLER, *La notion*, 142.

¹⁹ Cf. WERNZ – VIDAL, *Ius Canonicum*, 594-595; BENKO, *The Abbot*, 19-21.

²⁰ WERNZ – VIDAL, *Ius Canonicum*, 595.

²¹ Cf. BAUCHER, *Abbaye*, 28-29.

²² VIANA, *Derecho*, 125; MULLER, *La notion*, 144.

²³ Vedasi: CIC 1917 c. 323, § 2, c. 325; cf. VIANA, *Derecho*, 127.

Con il mp. *Catholica Ecclesia* (1976) Paolo VI ha dichiarato che nel futuro, come regola, non sarebbero state da erigere nuove "abbazie territoriali".²⁴ In consonanza alle precisazioni del decr. *Christus Dominus* circa l'estensione ideale e quindi la composizione della Chiesa particolare,²⁵ il *motu proprio* – nell'intento di eliminare la discontinuità giurisdizionale, sorta dalle disperse "isole parrocchiali" delle abbazie²⁶ – prevede la ridefinizione più idonea del territorio di queste abbazie, e anzi anche la loro totale trasformazione in altre circoscrizioni ecclesiastiche.²⁷ Dal tenore di questa norma sembrerebbe che l'abbazia "nullius" (o abbazia territoriale) abbia compiuto la sua missione come circoscrizione governativa destinata all'attività pastorale. Non mancano però autori che neanche oggi vedono alcuna incompatibilità tra vita monastica ed attività pastorale fuori le mura del monastero.²⁸ Comunque è significativo che il riconoscimento da parte del mp. *Catholica Ecclesia* della possibilità di situazioni particolarissime, circostanze che anche nel futuro potrebbero giustificare l'erezione delle nuove abbazie territoriali,²⁹ sia stato considerato sufficiente perché anche il CIC 1983 conservasse l'istituto tra le forme *standard* (di diritto comune) delle Chiese particolari.³⁰

2. La figura canonica del "monastero stauropégiaco"

Nella letteratura troviamo saggi eccellenti anche sul tema del "stauropégion" che ci permettono di dare un quadro riassuntivo delle sue vicissitudini storiche.³¹

²⁴ Il termine "abbazia territoriale", come sappiamo, è il nuovo nome attribuito all'antica figura canonica dell'abbazia "nullius diocesis" dalla legislazione postconciliare (cf. CIC 1917 c. 319ss. / CIC 1983 c. 370).

²⁵ CD 22.

²⁶ Cf. p.e. LOBINA, *Le abbazie*, 14.

²⁷ PAULUS VI, mp. *Catholica ecclesia* [de abbatiarum nullius diocesens innovatione], 23. X. 1976, in AAS 68 (1976) 694-696; cf. J. I. ARRIETA, *Chiese particolari e circoscrizioni ecclesiastiche*, in: *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 16-17. In esecuzione di questa normativa non poche abbazie "territorialmente separate" sono state trasformate in altre circoscrizioni ecclesiastiche, o comunque sono state ridimensionate. Infatti, nell'arco di mezzo secolo il loro numero è stato ulteriormente ridotto da 21 unità a 11; cf. BAUCHER, *Abbaye*, 25-29 in confronto al *Annuario Pontificio* 2009, 1055-1057. (Giovà notare che nella nostra epoca anche l'istituto dell' "exemptio" religioso è stato assai radicalmente riveduto sia nella sua fisionomia che nel suo ruolo; cf. p.e. O. MANZO, *L'esenzione al Concilio Vaticano II tra incertezze e desiderio di rinnovamento*, in: *Commentarium pro religiosis et missionariis* 87 [2006] 3-4, 393-422; J. HUELS, *The Demise of Religious Exemption*, in: *The Jurist* 54 [1994] 40-55.)

²⁸ Così p.e. LOBINA, *Le abbazie*, 4-5; ed anche L. LORUSSO, *Monasteri e autorità patriarcale*, in: *Angelicum* 85 (2008) 1187, 1196.

²⁹ "Abbatiae nullius diocesens in posterum ne erigantur, nisi peculiarissima adiuncta in bonum animarum cedentia aliter suadeant", mp. *Catholica ecclesia*; vedasi: nt. 27.

³⁰ VIANA, *Derecho*, 129.

³¹ C. KOROLEVSKIJ, *Studio di diritto comparato sull'odierna legislazione "De Patriarchis"*, Terza parte dello studio "De Patriarchis" (SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE [CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE, Prot. N. 88/31]), Città del Vaticano 1936, 351-371; P. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, statuta selectis fontibus et commentariis instructa* [SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE – CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE, Fonti, ser. II, fasc. X], Città del Vaticano 1942,

L'erezione di un monastero fino al V. secolo non era regolato da norme specifiche. Solo il concilio di Calcedonia li ha integrati nell'ordinamento giuridico, precisando tra l'altro che la costruzione di un monastero è legata al consenso del vescovo locale.³² La sottomissione del monastero al vescovo locale si esprimeva in diversi modi: egli vigilava sulla situazione morale ed economica del monastero, doveva essere commemorato nella liturgia, era l'unico competente ad impartire l'ordinazione per i monaci, costituiva la prima istanza giudiziale, confermava l'elezione dell'egumeno, ed il monastero gli pagava un tipo di tributo (κανονικόν).³³ Questo regime calcedonese recepito dal diritto imperiale fu infine accolto dal Nomocanone di XIV titoli.³⁴

In seguito ai frequenti conflitti tra il monastero ed i vescovi locali, dovuti alle ingerenze eccessive degli ultimi, i fondatori cercarono man mano di sottomettere il loro monastero direttamente al patriarca ecumenico o all'amministrazione imperiale, dando luogo ai monasteri patriarcali ed imperiali, quest'ultimi chiamati a volte anche "autodespoti".³⁵

Non contando analoghi tentativi da parte dei Metropolitani nelle loro eparchie suffraganee³⁶ e i casi eccezionali in cui un monastero è subordinato ad un Sinodo,³⁷ la sottrazione (ecclesiastica) degli istituti dalla giurisdizione del vescovo locale è un diritto tipicamente patriarcale.

122ecc.; G. ÖSTERLE, De monasterio stauropegico, in: Il diritto ecclesiastico 64 (1953) 450-460; Σ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, Κανονικά δικαίωματα ἐπὶ Πατριαρχικῶν Σταυροπηγιακῶν Μονῶν, in: ΚΕΝΤΡΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΤΟΥ ΔΗΜΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Αγοτελείς Εκδόσεις ΑΡ. 17 ΚΗ' Δημήτρια, Ζ' Επιστημονικό Συμπόσιο, Θεσσαλονίκη 1995, 115-124; W. BECKET SOULE, The Stauropegical Monastery, in: Orientalia Christiana Periodica 66 (2000) 147-167; cf. ancora: N. MILASCH, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche: nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezialgesetzen, Mostar 1905, 670-673; C. PUJOL, La vita religiosa orientale. Commento al Codice del diritto canonico orientale (Canoni 410-572), Roma 1994, 146-151. (Questi studi sono ampiamente dotati di riferimenti precisi alle edizioni delle rispettive fonti. Di seguito, per semplificare il nostro testo, preferiamo citare solo questa letteratura comprensiva appena indicata, invitando il lettore a consultare la medesima per le indicazioni delle relative fonti storico-giuridiche.)

³² Concilio di Calcedonia, can. 4, in COD 89.

³³ H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. XII, Byzantinisches Handbuch, Teil II,1), München 1959, 129.

³⁴ E. HERMAN, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine Typika ktetorika, carismatici e monasteri "liberi", in: Orientalia Christiana Periodica 6 (1940) 295-375, 355.

³⁵ Cf. S. DESLANDES, Une question de droit canonique: De quelle autorité relèvent les monastères orientaux, in: Échos d'Orient t. XXI (1922) 308-323, 309-315; HERMAN, Ricerche, 348-355. Quest'ultimi erano elencati in una lista conservata negli archivi della "basiliké sakelle", HERMAN, Ricerche, 349, 352 e 361 ss. (Cf. "Ideo hanc autodespotiam et immunitatem obtinuerunt cænobia ab Imperatoribus, ab Hierarchis, a laicis condita. Respicit autem non tantummodo exemptionem a iurisdictione in foro ecclesiastico, verum etiam in foro civili et dispensationem a vectigalibus aliisque oneribus erga rempublicam. Huius totalis immunitatis atque proprio arbitrio de se ipso statuendi iura tribuuntur, anno 1179, ab Imperatore Nicephoro Botaneia monasterio S. Ioannis Baptistæ in Strobelo [...] Eadem privilegia absolutæ independentiæ et omnimodæ exemptionis conceduntur ab Alexio I Comneno cænobio S. Ioannis Theologi in insula Patmo chrysobullo anno 1088 edicto", ÖSTERLE, De monasterio, 453-454.)

³⁶ Cf. BECK, Kirche, 129, ÖSTERLE, De monasterio, 453.

³⁷ Cf. p.e. DESLANDES, Une question, 318.

Il nome greco (da σταυρός = croce e πηγνύναι = piantare) allude all'atto simbolico della piantagione di una croce che si compie nella fondazione di un tale istituto. La cerimonia comprende diversi significati come la destinazione sacra del luogo e la dipendenza giuridica del medesimo dall'autorità che manda la croce. L'atto *giuridico* dell'erezione di un monastero stauropeggiaco consiste invece nella concessione di un *sigillion*, ossia un decreto da parte del patriarca.³⁸

L'istituto dello «stauropegio» non si trova nei «sacri canones». Come rivela Teodore Balsamone, la sua origine risale ad una *consuetudine* immemorabile.³⁹ Nella Chiesa assira già alla fine del VI secolo esistevano monasteri simili (Bar Quaiti, Béthé),⁴⁰ ma la concessione di questo „privilegio” di solito viene considerata come istituto tipico del diritto canonico bizantino.

Nella prassi della Grande Chiesa le prime tracce ambigue dello «stauropegio» risalgono all'inizio del VIII. secolo.⁴¹ Ne troviamo invece un riferimento chiaro nell'*Eisagoge* III, 10 (cc. 884/886). Questa norma afferma in modo esplicito il privilegio del patriarca ecumenico di concedere stauropegio anche nel territorio degli altri troni, pur se solo in quei monasteri in cui la chiesa non era ancora stata consacrata.⁴² In un'affermazione sintetica Accacius Coussa riassume così l'arco di sviluppo dell'istituto:

“Lo stauropegio fiorì dal secolo IX in poi, e raggiunse il massimo sviluppo alla fine del sec. XIII e fino alla caduta di Costantinopoli (1453).”⁴³

Vediamo ora alcuni episodi di questa storia. Le prime notizie chiare emergono a partire dal IX secolo.⁴⁴ Così, ad esempio, sappiamo che nella prima metà del secolo esistevano diversi monasteri stauropeggiaci nelle vicinanze di Efeso.⁴⁵ Nel 964 il patriarca Polieucto eleva allo stato stauropeggiaco il monastero di S. Maria presso Dimizzana, nel Peloponneso.⁴⁶

Nei secoli posteriori, con la proliferazione della sottrazione stauropeggiaca, si moltiplicarono anche le proteste e resistenze dei vescovi svantaggiati da questa prassi. Fu così discusso se il privilegio stauropeggiaco potesse anche essere ottenuto in modo “retroattivo”, e cioè dopo l'erezione canonica del monastero. Come sappiamo, un esempio di tale fenomeno fu il famoso monastero di S. Giovanni il Teologo (Patmos), dichiarato stauropeggiaco nel 1133, circa mezzo

³⁸ COUSSA, Stauropegio, in: *Enciclopedia cattolica*, vol. IX, Città del Vaticano 1953, 1289-1290; cf. anche: KOROLEVSKIJ, Studio, 351-352.

³⁹ KOROLEVSKIJ, Studio, 353-354; cf. il commentario di Balsamone al canone 31 degli Apostoli: PG 137, 97B. Secondo Nikodim Milaš questa competenza del patriarcale è derivabile dai cc. 9 e 17 del Concilio calcedonese; MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 327, cf. COD 91, 95.

⁴⁰ J. ŘEZÁČ, Stauropegio, in DIP 9, 221.

⁴¹ Cf. KOROLEVSKIJ, Studio, 356; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 147-148.

⁴² BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 148; KOROLEVSKIJ, Studio, 354.

⁴³ COUSSA, Stauropegio, 1290.

⁴⁴ HERMAN, *Ricerche*, 354-355; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 149ss.

⁴⁵ HERMAN, *Ricerche*, 354.

⁴⁶ KOROLEVSKIJ, Studio, 356.

secolo dopo la sua fondazione imperiale (1088).⁴⁷ Col tempo “divenne regola che anche i monasteri e le Chiese erette con stauropegio vescovile potevano in seguito essere dichiarate patriarcali.”⁴⁸ Infine, Antonio IV introdusse una distinzione chiara tra monasteri “patriarcali” e “stauropegiaci”, facendo rientrare in quest’ultima categoria solo quelli che erano sottratti dalla giurisdizione episcopale al momento della loro erezione canonica.⁴⁹

Le controversie sorte dagli abusi, condussero ad una più precisa identificazione della natura e dei limiti dello “stauropegio” e, di conseguenza, a cercare di eliminarne le relative anomalie.⁵⁰ Molti monasteri stauropegiaci avevano terre e chiese in diverse eparchie. Un problema serio sorse dal fatto che i rettori di quest’ultime spesso si consideravano esenti dalla giurisdizione del vescovo locale, e quindi rifiutavano la sua commemorazione liturgica ed il pagamento del *kanonikon*. Alla fine del XII secolo Gregorio Xiphilinos (1191-1198) affrontò la questione in due riprese. Prima con un decreto del 1191, favorendo i diritti dei vescovi locali, dando risposta negativa sul dilemma se le dipendenze partecipino alla posizione privilegiata del monastero stauropeggiaco, ripristinando, di conseguenza, ai vescovi le loro prerogative originali circa l’impartizione dell’ordine sacro, la commemorazione liturgica ed il *kanonikon*.⁵¹ Poi, fu stabilito che le immunità sorte dal privilegio patriarcale spettassero solo ed esclusivamente a quei luoghi in cui la croce patriarcale fosse stata effettivamente piantata. Un altro documento, emanato su richiesta del vescovo di Limna, è di tenore simile.⁵²

Una decisione di Germanos II (1222-1240) del 1235 rispecchia l’orientamento di Gregorio. Gli istituti eretti con stauropegio patriarcale rientrarono nella giurisdizione esclusiva del patriarca, e quindi con essi l’esercizio dei diritti annessi a questo privilegio spettarono al suo esarca. Nei luoghi, invece, in cui gli istituti non furono sottratti con tale atto formale, rimase integra la giurisdizione del vescovo locale.⁵³ Inoltre il medesimo patriarca fissò in modo definitivo, dal punto di vista giuridico, i contenuti di questo privilegio patriarcale.⁵⁴ Lo stauropegio, dal giorno della fissazione della croce, oltre a sottrarre il monastero dalla giurisdizione del vescovo, trasferisce al patriarca anche le prerogative episcopali, come il diritto dell’impartizione degli ordini sacri, la benedizione dell’egumeno, la correzione degli errori spirituali, l’inflizione delle

⁴⁷ BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 149; vedasi anche: HERMAN, *Ricerche*, 370.

⁴⁸ HERMAN, *Ricerche*, 354.

⁴⁹ BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 155.

⁵⁰ Vedasi: E. HERMAN, *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939) 434-513; 449ss; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 150-151.

⁵¹ HERMAN, *Das bischöfliche Abgabenwesen*, 450-451.

⁵² Cf. PUJOL, *La vita*, 149-150; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 153.

⁵³ HERMAN, *Das bischöfliche Abgabenwesen*, 451. Ma cf. anche: “Il monastero essendo stavropeggiaco, tutte le sue dipendenze sono stavropeggiache, in qualunque luogo si trovino e di qualsiasi natura siano”, KOROLEVSKIJ, *Studio*, 359 (corsivo nell’originale).

⁵⁴ DESLANDES, *Une question*, 315.

pene canoniche, la visitazione canonica, la commemorazione liturgica ed il pagamento dei tributi. Lo stauropegio, oltre ai monasteri, può essere concesso anche a Chiese ed ai oratori.⁵⁵

Nonostante tali impegni dei patriarchi nel definire meglio la prassi dello «stauropegio» e quindi eliminarne le relative anomalie, l'imperatore Michele Paleologos – come sappiamo motivato anche dalla sua avversione verso Giovanni Beccos – con la sua Novella “De stauropegiis” nell’anno 1279 tolse questa facoltà in quanto abuso senza fondamento canonico. In seguito però i patriarchi cominciarono di nuovo a concedere questo privilegio.⁵⁶

Come un interessante fenomeno atipico, ricordiamo che nella Città imperiale furono dichiarati stauropégiaci anche quei tre monasteri che servivano come residenza provvisoria ai patriarchi (greco-ortodossi) delle sedi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.⁵⁷

Negli ultimi secoli dell’Impero, il patriarcha ecumenico fece sentire sempre di più la sua crescente influenza di fronte al potere civile anche in questo campo, e quindi i monasteri imperiali furono man mano sottoposti all’autorità patriarcale.⁵⁸ Come esempio emblematico di questo processo, alla fine del XIV secolo anche i monasteri del Monte Athos subirono questa sorte.⁵⁹

Le controversie sul privilegio stauropégiaco non si placarono neanche nei secoli posteriori. Basti qui ricordare le relative tendenze limitative espresse nei commentari del Πήδαλιον, ovvero della veemente opposizione a questo istituto da parte di Andrei(u) Şaguna.⁶⁰ Nonostante ciò, lo “stauropegio” a partire dal IX secolo fa parte integrante delle competenze del patriarcha ecumenico. Non c’è dubbio che esso non si basi su un’esplicita affermazione testuale nei “sacri canones”. Tuttavia tale diritto è derivabile dai più celebri canoni ecumenici, i quali investirono i titolari di queste sedi eminenti con una vera giurisdizione superiore su tutto il territorio patriarcale.⁶¹ Non è a caso che l’istituto, malgrado le riserve suindicate, sia tuttora un elemento stabile del patrimonio giuridico delle Chiese ortodosse.⁶²

⁵⁵ Cf. HERMAN, *Ricerche*, 353; DESLANDES, *Une question*, 315; PUJOL, *La vita*, 149. (Per un elenco più dettagliato e completo sugli effetti del privilegio stauropégiaco vedasi: ÖSTERLE, *De monasterio*, 455-456.)

⁵⁶ PUJOL, *La vita*, 149; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 154.

⁵⁷ KOROLEVSKIJ, *Studio*, 357.

⁵⁸ HERMAN, *Ricerche*, 355, 370 ss. Ne è un segno che dal XIII. secolo l’epiteto «patriarcale» fu spesso aggiunto al titolo dei monasteri imperiali, anzi talvolta il primo addirittura sostituisce l’altro; HERMAN, *Ricerche*, 355.

⁵⁹ HERMAN, *Ricerche*, 371; cf. anche: J. GRIBOMONT, *Athos*, in: *DIP*, I, 961-973, 963.

⁶⁰ A. SCHAGUNA, *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche*, Hermannstadt 1868, §§ 238-241, p. 199-203.

⁶¹ Cf. COUSSA, *Stauropegio*, 1289.

⁶² Cf. DESLANDES, *Une question*, 317-318; BECKET SOULE, *The Stauropegical Monastery*, 155-156.

L'istituto dello "stauropegio", per mezzo delle codificazioni moderne del XX secolo, è stato pienamente ripristinato anche nelle Chiese orientali cattoliche.⁶³ La sua configurazione attuale, seguendo le orme della su riferita prassi e approfondita nell'epoca tardo-bizantina, rispecchia un sano equilibrio, tra l'altro sollecitato già da Korolevskij. Infatti, mentre la decisione patriarcale circa l'erezione canonica di un monastero stauropegiaco è libera dal "placet" del vescovo interessato, essa è invece sottoposta al controllo del Sinodo permanente.⁶⁴ Infine è da tener presente che lo stato giuridico in questione si concede sempre «non in malum sed in bonum» e di conseguenza può subire anche delle limitazioni.⁶⁵

II. L'identificazione tecnico-giuridica della figura dell'abbazia «nullius» ed il monastero «stauropegiaco»

1. L'abbazia «nullius diœcesis»

La vera realtà giuridica dell'abbazia *nullius diœcesis* si rivela nel suo confronto con i vari tipi e gradi dell'idea dell'"exemptio". Com'è noto, riguardo alla posizione dei "prelati inferiori",⁶⁶ così come sull'immunità religiosa nei confronti della giurisdizione episcopale, la dottrina tradizionale di solito distingue tre gradi di autonomia:⁶⁷

(1) Il grado più basso riguarda i prelati di quei luoghi che godono solo di una "exemptio passiva". In forza di questa immunità, il superiore relativo dal punto di vista giurisdizionale viene separato dal vescovo locale, ed egli stesso gode di una giurisdizione quasi-episcopale, ma *solo* sopra un gruppo ben determinato e solo entro le mura di una certa chiesa, di un monastero o convento. Questa giurisdizione non si estende oltre al luogo esentato, e dunque non comporta giurisdizione «ad extra» sopra una certa porzione di clero e popolo. Inoltre, il rispettivo luogo rimane parte integra della diocesi, sebbene l'istituto stesso come

⁶³ Per un quadro generale sulla presenza degli istituti stauropegiaci nelle Chiese orientali cattoliche vedasi: DESLANDES, Une question, 319-322; KOROLEVSKIJ, Studio, 361ss; BECKET SOULE, The Stauropegical Monastery, 158ss.

⁶⁴ CCEO c. 486, § 1; KOROLEVSKIJ, Studio, 369-370.

⁶⁵ Per un elenco dettagliato sulle tradizionali competenze patriarcali, riportate dal mp. Postquam apostolicis (1954), e non di meno sulle ragioni per le loro limitazioni, vedasi: C. PUJOL, De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris, Roma 1957, 432ss.

⁶⁶ Secondo la dottrina classica "el concepto genérico de prelado tenía como principal característica la jurisdicción: prelado era el clérigo con jurisdicción ordinaria en el fuero externo, con independencia del concreto oficio que pudiera ejercer", VIANA, Derecho, 94. Cf. anche: BENKO, The Abbot, 1-9; e più in generale: I. PALAZZINI, Prelati, in: Dictionarium morale et canonicum [in seguito: DMC], P. PALAZZINI (ed.), III, Roma 1966, 735-738.

⁶⁷ Cf. p. e. WERNZ – VIDAL, Ius Canonicum, n. 563, 591-592; VIANA, Derecho, 94-97. Noto invece che riguardo al preciso contenuto giuridico di queste tre categorie, alle rispettive denominazioni, alle distinzioni tra di loro ed agli esempi elencati per i singoli tipi, nella letteratura si verificano alcune divergenze; cf. ancora: MULLER, La notion, 122ss; BENKO, The Abbot, 6-8; BAUCHER, Abbaye, 16; S. KONEK, Egyházi jog, Budapest 1894, 286-288.

tale non ne faccia parte.⁶⁸ (Godono di una tale «exemptio passiva», per esempio, i superiori maggiori di un ordine religioso clericale, la potestà dei quali si limita alle persone appartenenti alle loro case.)

(2) Nel secondo grado il prelado gode di una certa «exemptio activa», in forza della quale la sua giurisdizione si estende anche «ad extra», e quindi sul clero e il popolo di una certa regione situata *entro* la diocesi. La giurisdizione attiva in questa ipotesi però ancora *non* comporta il completo smembramento di questa «sua» regione dal territorio della diocesi. Essa invece ne rimane parte integra, come un'«enclave» interna. Come si vede, in quest'ipotesi si può parlare di un territorio «proprio» del prelado inferiore solo in senso lato ed impreciso.⁶⁹ (Questa configurazione nella dottrina a volte venne riferita anche con il termine «exemptio semi-activa».⁷⁰)

(3) Nel caso del grado più elevato di autonomia invece, oltre alla giurisdizione «ad extra» *in clero et populo* del prelado, estesa a certi territori più o meno vicini, questi medesimi vengono staccati da quello della diocesi in cui l'abbazia si trova. Quindi la caratteristica distintiva di questa terza configurazione rispetto alle altre due precedenti sta nella sua perfetta «extraterritorialità» nei confronti della diocesi stessa. Così il territorio di una tale abbazia costituisce una «*vere nullius diocesis*»: è quindi non solo «esente», libero cioè (entro certi limiti) dalla giurisdizione del vescovo locale, bensì un «*territorium separatum*». Il vescovo nei suoi confronti è ormai solo un prelado *vicino*, e non è più un'autorità superiore. Come Prospero Fagnani scrisse:

“constituitur locus nullius diocesis non per simplicem exemptionem a jurisdictione diocesani, sed per dismembrationem territorii, cum omnimoda jurisdictione inferioris praelati in clerum et populum, excluso episcopo.”⁷¹

Giova notare che spesso a questa figura viene applicato il termine dell'«exemptio activa».⁷² Tuttavia, come evidenzia anche il brano appena citato del «*Doctor Cæcus Oculatissimus*», in questa relazione è più corretto evitare

⁶⁸ Cf. «locus in diocesi sed non de diocesi».

⁶⁹ Cf. territorio «*intra diocesim, non extra diocesim*». (Mentre alcuni qualificano questa giurisdizione semplicemente *esclusiva* nei confronti del Vescovo locale, altri ritengono il contrario; cf. BENKO, *The Abbot*, 6-7, vs. VIANA, *Derecho*, 96.)

⁷⁰ BENKO, *The Abbot*, 7; cf. MULLER, *La notion*, 125.

⁷¹ P. FAGNANI, *Commentaria in libros Decretalium*, Venetiis 1696, cap. Grave, de officio Ordinarii, n. 10; citato da BAUCHER, *Abbaye*, 17.

⁷² «Præterea, exemptio localis dicitur *passiva*, si locus manet quidem in alieno territorio sed spiritualiter ab eo subtrahitur, ut fit v. gr. in lure Internationali quoad privilegia quæ dicuntur extraterritorialitatis. Dicitur autem *activa* si exemptio sit perfecta, ita ut physice locus a quacunque diocesi separetur et territorium *nullius* efficiatur.»; A. PUGLIESE, *Privilegium exemptionis*, in DMC, III, 797 (il corsivo è nell'originale); cf. ancora M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. I, Taurini 1939, 823.

l'applicazione del termine "exemptio". Quest'ultimo, infatti, si riferisce piuttosto alla correlazione potestativa, e quindi, nei due casi sopracitati, al grado (o meglio alla misura) della dipendenza o della concorrenza giurisdizionale del prelado minore riguardo al vescovo.

Nel caso di un'abate *vere nullius*, invece, semplicemente non c'è più questa correlazione. Nei confronti della relativa diocesi (ormai solo *limitrofa*) egli non è semplicemente immune dalla giurisdizione del vescovo locale, ovvero concorrente ad essa in una certa misura, bensì è pienamente "extraterritoriale".⁷³ Certo, per quanto riguarda la sua origine storica, la figura dell'abbazia «*nullius diœcesis*» risale all'"exemptio". Nella sua forma definitiva però essa dev'essere qualificata *non* per via di questo momento negativo (esenzione dalla potestà episcopale), bensì in base agli elementi positivi come il territorio separato e la giurisdizione propria. Infatti, mentre l'"exemptio", per quanto la sua essenza consiste nel sottomettere in qualche misura i soggetti interessati direttamente al romano pontefice, la qualità *nullius*, invece, trasferisce un territorio da un ordinario locale ad un altro [ordinario locale].⁷⁴ Al contrario di quest'ultimo stato perfettamente "extraterritoriale", i prelati delle prime due categorie suindicate (siano essi regolari o secolari), sono in qualche modo *intra*-diocesani.

In forza di questa sua posizione l'abate "di *nessuna* diocesi" è un vero "ordinarius loci", un "semi-episcopus", un prelado investito con tutta la giurisdizione episcopale di un territorio esclusivamente suo.

2. Il monastero "stauropégiaco"

Alla fine vorrei far vedere come l'altro oggetto del nostro percorso, e cioè il monastero stauropégiaco, si inserisca nella struttura gerarchica della Chiesa. La sua essenza giuridica è espressa dalle seguenti caratteristiche.⁷⁵ Secondo la definizione di Climent Pujol

"Stauropégium est forma typice orientalis exemptionis, qua iurisdictio in monasterium vel ecclesiam, quæ secundum normas ordinarias iuris Episcopo

⁷³ Cf. "Il s'ensuit que, à parler rigoureusement, on ne peut pas dire d'un lieu *nullius* qu'il se trouve dans un diocèse. Au contraire, s'il s'agit d'un lieu simplement exempt, ce lieu est vraiment dans un diocèse, et c'est avec raison qu'on le dit.", BAUCHER, Abbaye, 17.

⁷⁴ MULLER, La notion, 126. Nel processo di sistematizzazione la classificazione dello stato *nullius* sotto la categoria dell'"exemptio" [activa] fu operata da Ildéphonse Clemente de Arostégui. "Le *nullius* resta de ce fait inclus dans le genre d'exemption: degré de liberté éminente (plenaria, plensissima, activa) qui garde cet aspect unilatéral et négatif de l'affranchissement. D'où aujourd'hui encore la qualité *nullius* est regardée comme un privilège particulier, rare et enviable", MULLER, La notion, 125-126. Benché nella prassi della Rota romana (XVIII sec.) siano stati evidenziati anche gli aspetti positivi (come territorio perfettamente separato, giurisdizione propria), la figura dell'abbazia *nullius diœcesis* è definitivamente passata da una categoria di privilegio particolare ad un istituto del diritto comune solo per via della codificazione pio-benedettina; cf. MULLER, La notion, 137, 144.

⁷⁵ Come ho precisato nell'introduzione, in questa parte sistematica dello studio mi limito alla disciplina delle Chiese orientali cattoliche.

loci competeret, ad Patriarcham transfertur, cum plena exclusione episcopalis iurisdictionis.”⁷⁶

L'atto dell'erezione di un monastero stauropeggiaco da parte del patriarca, comporta la *piena sottrazione* dell'istituto all'autorità del vescovo locale. Il monastero insignito di questo privilegio non solo viene esonerato dalla giurisdizione del vescovo dell'eparchia suffraganea in cui è situato, in più il suo territorio viene *smembrato* dall'eparchia.

Come si vede da questo punto di vista lo “stauropegion” monastico assomiglia all'abbazia “nullius diœcesis”: Il rispettivo territorio, in ambo i casi, è un “territorium separatum”, cioè *completamente disgiunto* dalla diocesi (dall'eparchia) di origine.

Tuttavia, tra le due figure giuridiche vi sono anche alcune differenze salienti. Nel caso dell'abbazia “nullius diœcesis”, come abbiamo visto, il territorio separato diventa indipendente, da considerarsi alla stessa stregua di una Chiesa particolare, in cui i diritti episcopali rientrano nella competenza del medesimo abate che fa capo all'abbazia.⁷⁷ Nella figura di questo prelado sono quindi uniti due uffici: quello di superiore religioso autonomo e quello di capo di una Chiesa particolare.

Il monastero stauropeggiaco invece, nonostante sia perfettamente separato dall'eparchia in cui è ubicato, non è un'unità «nullius», o per lo meno non lo è riguardo al suo *governo* esterno. Infatti, in questo caso – contrariamente all'abate *nullius* – l'egumeno del monastero rispettivo non è “gerarca del luogo” ai sensi del can. 984, § 2 del CCEO. Questa funzione spetta al patriarca, anche se i relativi diritti e compiti possono essere svolti da un suo delegato (“esarca”).⁷⁸ Se invece ci si interroga sullo stato «nullius» del monastero stauropeggiaco dal punto di vista dell'*appartenenza eparchiale* del territorio smembrato, si deve dire che, nel senso stretto della parola, esso è veramente un luogo “nullius diœcesis”. Infatti, il territorio del monastero stauropeggiaco non fa parte “di nessuna eparchia”. Mentre, da una parte, non appartiene più all'eparchia di origine in cui è fisicamente ubicato, dall'altra, la sua sottomissione alla diretta ed esclusiva potestà governativa del patriarca non comporta – come sembra suggerire qualche dicitura⁷⁹ – al contempo la sua annessione al *territorio* dell'eparchia patriarcale, come fosse una qualche sua enclave lontana. Sembra trattarsi, invece, di una “isola” (un'enclave), collegata al suo gerarca del luogo non in virtù del far parte

⁷⁶ PUJOL, De religiosis, 429.

⁷⁷ Cf. CIC 1917, c. 215, § 2 (CIC 1983, c. 381, § 2).

⁷⁸ Cf. MILASCH, Das Kirchenrecht, 672–673.

⁷⁹ Cf. “[...] il patriarca esime quei monasteri [stauropeggiaci] dall'autorità del vescovo del luogo, e li sottomette alla sua piena, immediata ed esclusiva giurisdizione, rendendoli esenti, non soltanto personalmente, ma anche localmente, *quasi facendoli entrare a far parte della eparchia patriarcale*”, in: J. ŘEZÁČ, Diritto e vita religiosa presso gli orientali uniti, in: DIP 3 (1976) 677 (il corsivo è mio). Da questo punto di vista è più esatta invece un'altra osservazione del medesimo autore – nella sua prima parte rievocata anche durante la *denua recognitio* del rispettivo schema del SCICO – secondo il quale il monastero stauropeggiaco è “una specie di abbazia *nullius*, con la differenza però che il superiore del monastero stauropeggiaco non diventa Ordinario del luogo, cosa che avviene solo nei monasteri esarchici”, ŘEZÁČ, Stauropegio, 221; cf. Nuntia 16 (1983) 60.

della sua eparchia (patriarcale), bensì solo per via della sostituzione della potestà governativa esteriore del vescovo locale con quella del patriarca in qualità di gerarca del luogo. Questo cambiamento della sottomissione giurisdizionale non comporta tuttavia, secondo l'opinione comune, l'incorporazione del territorio separato all'eparchia patriarcale.⁸⁰

In sintesi, possiamo dunque riaffermare che tra l'abbazia «nullius» ed il monastero stauropégiaco – malgrado abbiano un elemento di rilievo in comune, rappresentato dalla loro “extraterritorialità” – vi è una differenza essenziale. Conseguentemente all'equiparazione dell'abate al vescovo diocesano, l'abbazia “nullius diœcesis” è una vera Chiesa particolare, mentre il monastero stauropégiaco come tale non lo è.

III. Brevi osservazioni circa gli “Esarcati territoriali”

1. La figura canonica nel CCEO

Come sappiamo, anche il diritto orientale conosce, invece, la figura canonica del “monastero esarchico” (ovvero, con un nome forse più univoco, l’“esarcato territoriale”), che corrisponde sostanzialmente, per lo meno quello orientale cattolico, all'abbazia “nullius diœcesis”.

Queste circoscrizioni hanno un territorio distaccato dalle eparchie limitrofe, e sono rette da un gerarca proprio, chiamato abate-esarca, con poteri [quasi] episcopali.⁸¹ Nella Chiesa cattolica attualmente c'è un solo esarcato territoriale: l'antico monastero di Grottaferrata, elevato a questo rango nel 1937, da Papa Pio XI.⁸²

⁸⁰ In modo indiretto anche la stesura del c. 101 (CCEO) sembra confermare questa visione. Infatti esso rimanda come a tre categorie distinte all'eparchia patriarcale, ai monasteri stauropégiaci e agli altri luoghi della Chiesa patriarcale dove non è eretta né un'eparchia né un esarcato.

⁸¹ J. ŘEZÁČ, Esarchici, monasteri, in: DIP 3, 1271.

⁸² PIUS XI, const. ap. Pervetustum Criptæferratæ Cœnobium, 26. IX. 1937, in: AAS 30 (1938) 183-186; cf. S. PARENTI, Il monastero esarchico di Grottaferrata e la Chiesa italo-albanese, in: Apollinaris 73 (2000) 1-4, 644-645; cf. anche: N. BORGIA, La badia di Grottaferrata nel diritto ecclesiastico bizantino, Grottaferrata 1968; N. LODA, Il nuovo Typikonón del monastero esarchico di S. Maria di Grottaferrata, in: Commentarium pro religiosis et missionariis 83 (2002) 1-2, 41-66. Questo monastero, come sappiamo, da qualche tempo aspira allo stato di Chiesa *sui iuris* (cf. PARENTI, 660-661). Se tale rango gli fosse ufficialmente riconosciuto, saremmo di fronte ad una figura canonica assai simile a quella dell'antico monastero arcivescovile di S. Caterina al Monte Sinai. Quest'ultimo, infatti, dal 1575 viene annoverato tra le Chiese autonome del mondo ortodosso. Esso, di conseguenza, non è un semplice “monastero esarchico”, e cioè luogo monastico separato dalle eparchie limitrofe, bensì formalmente (o piuttosto teoricamente) rientra nella struttura intermedia, di livello sovraepiscopale, della Chiesa. Da quest'ultimo punto di vista si tratta però piuttosto solo di un rango onorifico, in quanto la comunità in questione, data la sua scarsa realtà sociologica e struttura governativa, non è in grado di corrispondere alle esigenze dell'autogoverno di livello intermedio, realtà contrassegnata in Oriente da una sinodalità episcopale. (Per la storia del monastero vedasi: DE MEESTER, De monachico statu, 188-189; M. LACKO, Il Monastero di S. Caterina al Monte Sinai, in: Oriente Cristiano 6 [1966] 4, 55-81.)

Nella descrizione del mp. *Cleri sanctitati* la figura dell'esarcato territoriale era praticamente identica a quella dell'abbazia "nullius diœcesis". Questo fatto fa sorgere la domanda se, in modo analogo alle abbazie teritoriali,⁸³ anche questi esarcati debbano essere considerati oggi come figure ormai "fuori moda", circoscrizioni sfavorite per il pastorale futuro? Cerco di rispondere a questa domanda in due tappe.

(1) Secondo il CCEO l'esarca governa la sua Chiesa particolare o a nome proprio, o a nome di colui dal quale è stato nominato. La qualificazione della sua potestà deve essere precisata nel documento dell'erezione del relativo esarcato.⁸⁴ Dalla stesura attuale di questa norma codiciale sembra risultare che, oltre alla Sede Apostolica, anche il patriarca (o l'arcivescovo maggiore) sia oggi autorizzato ad erigere un esarcato in cui l'esarca funga "ad instar episcopi", e cioè goda di una potestà ordinaria propria.

Quest'ultima figura nella nomenclatura vecchia del mp. *Cleri sanctitati* si chiamava «esarcato territoriale», o esarcato con territorio (e popolo) proprio,⁸⁵ e coincideva con una Chiesa particolare nata attorno ad un monastero separato dalle eparchie limitrofe. La sua configurazione, quindi, nel regime precedente corrispondeva perfettamente e necessariamente alle abbazie "nullius diœcesis".⁸⁶ Sia l'erezione di un tale esarcato che la nomina del rispettivo esarca era riservata alla Sede Apostolica.⁸⁷

Invece nella formulazione dello *ius vigens* orientale non c'è segno che tale identificazione sia anche oggi perfetta e obbligatoria. Anzi, un'osservazione attenta della codificazione orientale mette in rilievo come l'esarca «ad instar episcopi» possa oggi seguire anche la fisionomia dell'altra configurazione «nullius diœcesis», attualmente denominata nel diritto latino *prelatura* territoriale,⁸⁸ e, conseguentemente, non solo quella dell'abbazia territoriale, come risultava dalla sucitata stesura del mp. *Cleri sanctitati*.

Senza dubbio, il brano appena citato insiste sul carattere «fortemente eccezionale» della figura dell'esarca di potestà propria. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se questa riaffermazione non sia forse dovuta al fatto che la vecchia figura dell'esarcato territoriale nel *Cleri sanctitati* fu esplicitamente identificata

⁸³ Cf. mp. *Catholica Ecclesia*, nt. 29.

⁸⁴ CCEO c. 312.

⁸⁵ Cf. CS cc. 362-365.

⁸⁶ CS c. 362, § 2; cf. V. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons: Rites – Persons in General – Clergy and Hierarchy – Monks and Religious – Laity* [English Translation and Differential Commentary], Ford City 1960, 166.

⁸⁷ CS c. 362, § 1, c. 363, § 1.

⁸⁸ "In hoc titulo recogniti sunt canones 362-391 M. P. «Cleri sanctitati», in quibus de tribus speciebus Exarchorum normæ traduntur, scilicet a) de Exarchis cum territorio proprio; b) de Exarchis Apostolicis; c) de Exarchis patriarchalibus. [...] Imprimis de exarchia agitur quam Exarchus regit nomine non proprio sed illius qui eum nominavit (Sedis Apotolicæ, vel Patriarchæ). Secundo tamen loco, forte ut exceptio quædam, nominatur exarchia (can. 283, § 2), cum proprio populo, quæ assimilatur, technicis Latine Ecclesiæ vocibus adhibitis, 'prælaturæ aut abbatie nullius' [...]", in: *Nuntia* 19 (1984) 19.

con l'*abbazia* indipendente, figura – come abbiamo visto – proprio poco tempo prima sconsigliata dal mp. *Catholica ecclesia* come organizzazione adatta per l'attività pastorale.⁸⁹ Di conseguenza si potrebbe supporre che la sfavorevole presa di posizione appena citata della codificazione orientale riguardi piuttosto solo l'esarcato territoriale che sarebbe eretto attorno ad un *monastero*, e non invece la figura che è analoga alla *prelatura* territoriale.

(2) La seconda osservazione è di carattere pratico. Nelle Chiese *sui iuris* “maggiori” non risultano conseguenze del fatto che un esarcato sia di carattere vicariale piuttosto che un esarcato “territoriale”, guidato cioè da un prelado con potestà propria. In una Chiesa metropolitana, invece, la differenza potrebbe avere qualche conseguenza giuridica. Infatti, nel caso di una Chiesa metropolitana una circoscrizione governativa di carattere *vicariale* non può essere altro che un esarcato *apostolico*, in quanto il metropolita *sui iuris* – diversamente dal patriarca e dall'arcivescovo maggiore – non è autorizzato ad erigere delle Chiese particolari. Un esarcato apostolico come tale, salvo forse rare eccezioni, è immediatamente soggetto alla Sede Apostolica, e di conseguenza «sfugge», in qualche modo, alla superiore potestà di governo della rispettiva Chiesa. Così nel caso, per esempio, dei ricorsi gerarchici, mentre contro un decreto di un vescovo suffraganeo, ovvero di un esarca territoriale “ad instar episcopi” il ricorso dovrebbe essere indirizzato al metropolita *sui iuris*,⁹⁰ nel caso in cui il decreto fosse emanato da un esarca apostolico, il ricorso dovrebbe essere indirizzato direttamente alla Congregazione orientale.

In breve, l'esarcato territoriale «ad instar eparchiæ» – istituto parallelo alle attuali abbazie e prelature territoriali – per lo meno nelle Chiese metropolitane, è una figura giuridica più confacente rispetto all'esarcato apostolico, per quanto concerne le esigenze interne di autonomia e di *compattezza ecclesiologica* della relativa Chiesa *sui iuris*. Certo, oggi l'esarcato territoriale (ovvero l'esarcato “ad instar eparchiæ”) anche nelle Chiese metropolitane seguirebbe piuttosto la figura analoga della *prelatura* territoriale,⁹¹ o per lo meno sarebbe servito preferibilmente da un clero secolare. Tuttavia, ci sono alcuni elementi che nell'ambito orientale permetterebbero di rivolgersi forse con più facilità alla figura dell'esarcato territoriale eretta intorno ad un monastero, di quanto non sia previsto dallo *ius vigens* latino.

- a) Nel caso dell'erezione di un esarcato orientale, come ci dimostra anche la prassi recente della Sede Apostolica, si insiste di meno sulla presenza di

⁸⁹ Cf. la nt. 29.

⁹⁰ Cf. P. SZABÓ, Analisi della competenza giuridica del Metropolita “sui iuris”, in: Parare viam Domino. Commemorative Studies on the Occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar OCist 75th Birthday, A. SZUROMI (ed.), Budapest 2005, 169; cf. CCEO can. 997, § 1.

⁹¹ Benché sia una soluzione di per sé provvisoria e in sé rara, la prelatura territoriale oggi non si considera più una figura canonica sfavorita, ma piuttosto un istituto dell'ordinamento canonico generale; cf. VIANA, Derecho, 129.

tutti gli elementi sociologici ed istituzionali che sono condizioni di una vera e completa ecclesialità.⁹²

- b) Nel diritto orientale – contrariamente all’innovazione degli ordini monastici del diritto latino – l’ufficio dell’igumeno tuttora può essere conferito “ad tempus indeterminatum”.⁹³
- c) Neanche il diritto orientale esclude che in un esarcato territoriale monastico siano incardinati anche dei chierici secolari.⁹⁴

2. La figura dei “monasteri esarchici” nel diritto greco-ortodosso

Sembra invece richiedere un ulteriore approfondimento la questione se anche i cosiddetti “monasteri esarchici” (μοναστήρια εξαρχικά) della Chiesa di Costantinopoli possano essere considerati come vere *Chiese*, e quindi pienamente equiparati alla categoria dell’esarcato territoriale e dell’abbazia “nullius diocesis”.⁹⁵

Salvi errori, sembrano orientarsi in questa direzione, per esempio, alcune osservazioni di Jan Řezáč.⁹⁶ Questa breve voce di dizionario, appena citata, segue uno scritto di Placide de Meester. Quest’ultimo, però, parla piuttosto della *comparabilità* tra le figure del “monastero esarchico” e dell’abbazia “nullius diocesis”.⁹⁷ È vero che una lettera di papa Innocenzo XI applica *expressis verbis*

⁹² Cf. P. SZABÓ, Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche ‘sui iuris’, in: CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001, P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), Budapest 2002, 239-247.

⁹³ CCEO c. 444, § 1; cf. PUJOL, La vita, 178-179. (Negli orientamenti su indicati del mp. Catholica ecclesia, come scrive Giuseppe Lobina, avrà influito anche la tendenza ad eliminare dalle costituzioni degli Ordini monastici la norma riguardante l’elezione «ad vitam» dell’abate; LOBINA, Le abbazie, 14.)

⁹⁴ Per casi analoghi delle abbazie «nullius diocesis» con clero prevalentemente secolare vedasi: LOBINA, Le abbazie, 10; ed ancora: BENKO, The Abbot, 3, 8.

⁹⁵ Questa tematica ci porta al di là degli stretti limiti del mio argomento, ma ne è collegato, in quanto la figura del monastero esarchico è affine a quello stauropegiaco. Con quest’ultima riflessione comparativistica la mia intenzione si limita semplicemente a mettere a fuoco una questione nell’intento di aiutare a capire meglio un istituto ortodosso da parte cattolica. Le mie proposizioni partiranno dalle categorie del diritto canonico cattolico, e facilmente indicheranno segni di una scarsa conoscenza della rispettiva disciplina ortodossa. Per questo fin dall’inizio sarò grato agli esperti del settore per le eventuali correzioni e osservazioni critiche.

⁹⁶ “Esarchici, monasteri” – *Equivalgono alle «abbazie nullius» nel diritto latino: sono territori distaccati da una diocesi e rette da un prelado proprio con poteri quasi-episcopali come Ordinario*. Il nostro autore classifica, tra l’altro, anche il monastero di S. Giovanni Teologo dell’isola di Patmos come esempio di questa categoria [...] poi alla fine conclude: „da tali monasteri [esarchici] assomigliano molto i monasteri stauropegiaci che si potrebbero anche chiamare *esarchie patriarchali*”, ŘEZÁČ, Esarchici, 1271 (il corsivo è mio); cf. anche la fine della nt. 79.

⁹⁷ “Monasteria illa exarchica seu exarchialia comparari possunt *Abbatibus nullius*, quarum institutum viget apud monachos occidentales”, DE MEESTER, De monachico statu, 189.

questa categoria giuridica occidentale al monastero di Patmos.⁹⁸ Tuttavia, trattandosi di un documento cattolico che risale, inoltre, ad una epoca precedente alla standardizzazione della figura canonica in questione, avvenuta solo con la codificazione, ne deriva che neanche da questo brano sembra essere corretto arrivare a conclusioni precipitate.

Senz'altro anche questi esarchi sono muniti di tanti incarichi e facoltà⁹⁹ che sembrerebbero equipararli agli abati "nullius diocesis" ed agli esarchi territoriali (cattolici) su indicati. Tuttavia, se il vero vescovo dei monasteri esarchici (ortodossi) non è l'esarca-egumeno, bensì il patriarca (ecumenico), come si afferma nel caso del monastero di Patmos, allora rimane qualche perplessità. Infatti, proprio per questa ragione sembra che il "monastero esarchico" in questione non possa in sé costituire una Chiesa particolare, ma sia un'istituzione che rientri piuttosto nella categoria del monastero stauropegiacco, o comunque se ne avvicini. È evidente che benché il suo egumeno sia munito di facoltà stabili, queste ultime però, salvi errori, non equiparano l'esarca-egumeno alla figura del vescovo eparchiale. (L'"equiparazione" in questo contesto significa un'identificazione di due figure canoniche a tutti gli effetti giuridici.) Da questo fatto sembra derivare che la comunità affidata alla sua cura, come tale, non formi una vera Chiesa locale, malgrado il "monastero esarchico" in questione abbia un territorio con popolo proprio. L'ufficio dell'esarca-egumeno in questa ipotesi – in armonia dunque con la sua origine, ma contrariamente all'abate di un esarcato territoriale cattolico, ufficio oggi equiparato a quello del vescovo eparchiale¹⁰⁰ – sarebbe tuttora piuttosto solo di carattere pratico-ispettivo. (L'esarca-egumeno di Patmos viene qualificato dalle fonti anche come *vicario patriarcale*.¹⁰¹ Alla luce delle osservazioni finora fatte, anche questo titolo sembra riferirsi ad una funzione puramente sostitutiva e non invece ad una vera "capitalità" nei confronti di una comunità ecclesiastica.¹⁰² Giova notare che la figura del vicario patriarcale è conosciuta anche nelle Chiese orientali cattoliche. Questo titolo però, ignorato dal CCEO, anche qui fa riferimento ad uffici tra loro diversi. Comunque, questi ultimi ora dovrebbero essere ben distinti dall'ufficio degli esarchi patriarcali. Infatti mentre i primi sostituiscono il patriarca in competenze più o meno parziali e

⁹⁸ "Sub hoc latinorum conceptu autonomiam diocesanam Patmorum monachorum agnovit papa Innocentius XI. Nam, dum litteris 28 martii anni 1661 sub poena excommunicationis iubet ut latini principes restituant monasterio bona ei rapta, hæc scribit: Nuper siquidem pro parte dilectorum filiorum abbatis et conventus monasterii S. Iohannis Evangelistæ insulæ Patmos, ordinis S. Basilii (?), nullius diocesis, provinciæ Constantinopolitanæ, nobis expositum fuit, quod nonnulli iniquitatis filii [...]", DE MEESTER, De monachico statu, 189.

⁹⁹ Cf. DE MEESTER, De monachico statu, 189-190.

¹⁰⁰ CCEO c. 313.

¹⁰¹ DE MEESTER, De monachico statu, 189.

¹⁰² Questa "capitalità", nucleo di una Chiesa particolare, consiste – *ut minimum* – nell'integra capacità giuridica del governo locale, rappresentata dalla triplice potestà governativa, garantita quest'ultima appunto per via dell'equiparazione dei capi delle Chiese particolari meno perfette con il vescovo eparchiale. Questa capitalità, di conseguenza, nel suo senso minimale, non è incompatibile né con la mancanza del carattere episcopale, né con il carattere vicariale nella natura della potestà esercitata.

tassative,¹⁰³ gli ultimi nel CCEO appaiono come capi autonomi di una Chiesa particolare, anche se esercitano il loro potere governativo in nome del patriarca.)

In sintesi, la figura dell'igumeno-esarca di un "monastero esarchico" non è standardizzata sul livello dello *ius commune* e, di conseguenza, le sue competenze devono essere identificate da documenti singolari. Essi sono "vicari patriarcali", e quindi rappresentanti più o meno stabili del patriarca, ma non sono di fatto equiparati ai vescovi eparchiali, condizione, quest'ultima, necessaria e sufficiente per godere dell'integrità della potestà governativa che, dal punto di vista giuridico, costituisce il nucleo creativo di una "Ecclesia".

Se la differenza appena esposta è corretta, allora non sembra essere opportuno l'uso indistinto del termine "monastero esarchico" per far riferimento sia agli esarcati territoriali cattolici che ai μοναστήρια εξαρχικά.¹⁰⁴

IV. Conclusioni

1. Ambedue le figure giuridiche trattate nel presente percorso – l'abbazia "nullius diocesis" ed il monastero stauropegiano – sono "forme" locali di autonomia costituzionale. Bisogna però notare che l'espressione "autonomia" nei loro riguardi si riferisce piuttosto all'*indipendenza*, questa volta dalla giurisdizione episcopale, e non tanto ad una dinamica particolare nell'autogoverno, elemento non di meno essenziale del fenomeno dell'autonomia.

Nella visione di alcuni autori le due istituzioni qui esaminate, sono, in fin dei conti, non solo equiparabili ma addirittura affini. A ben guardare però le loro caratteristiche essenziali, in verità sembrano essere assai diverse. Lo "stauropegion" monastico senz'altro assomiglia all'abbazia "nullius diocesis", in quanto il rispettivo territorio, in ambo i casi, è un "territorium separatum", cioè *completamente disgiunto* dall'eparchia di origine. Tuttavia, tra le due figure giuridiche vi sono anche alcune differenze salienti. Così nel caso dell'abbazia "nullius diocesis" – contrariamente alla figura del monastero stauropegiano – il territorio separato diventa indipendente, da considerarsi alla stessa stregua di una Chiesa particolare, in cui i diritti episcopali rientrano nella competenza del medesimo abate che fa capo all'abbazia. Di conseguenza l'abbazia «nullius diocesis», nella sua forma codificata, è una vera Chiesa particolare. Il monastero stauropegiano è, invece, solo una enclave sottratta al territorio dell'eparchia in cui è ubicato. Si tratta di un luogo "collegato" all'eparchia patriarcale solo a titolo di un'unione personale, e ciò è dovuto al fatto che ambedue le unità sono sotto la giurisdizione della medesima autorità.¹⁰⁵

La vera natura dei μοναστήρια εξαρχικά sembra richiedere, invece, ulteriori sfumature, per poter alla fine stabilire in quali delle due categorie appena menzionate debbano essere collocati: "Chiesa" oppure "enclave". Comunque, il

¹⁰³ M. BROGI, Osservazioni sui Vicari Patriarcali, in: *Antonianum* 52 (1977) 165-176.

¹⁰⁴ Cf. la citazione riportata nella nt. 96.

¹⁰⁵ Come abbiamo visto sopra non sembra essere esatto, invece, considerare il luogo del monastero stauropegiano come unità territorialmente incorporata nell'eparchia patriarcale; cf. nt. 80.

fatto che il superiore di questi monasteri ("l'egumeno-esarca") non sia equiparato alla figura del vescovo eparchiale, sembra essere un argomento considerevole per la seconda optione.

2. La storia millenaria del monastero stauropegiaco è contrassegnata da controversie e vicissitudini. Nonostante ciò, è un istituto stabile e caratteristico del diritto orientale. Invece di essere una realtà anticanonica, si tratta piuttosto di una "eccezione", prevista peraltro dallo stesso "*ius commune*". Nel diritto codificato delle Chiese orientali cattoliche, tramite chiare condizioni e un controllo sinodale, questo istituto ha trovato un conveniente equilibrio.

3. L'abbazia "*nullius diœcesis*" nella sua configurazione codificata ha subito una considerevole trasformazione. Da una "eccezione" è divenuta una figura dello "*ius commune*", in quanto la sua essenza non è più concepita in base ad un elemento negativo quale è l'"*exemptio*". Ciononostante, l'abbazia territoriale è attualmente la variante forse meno favorita delle Chiese particolari. La situazione di alcune Chiese orientali cattoliche minori, per le loro mancanze strutturali, è però *ab ovo* specialissima. Alla luce di questo fatto, l'istituto dell'"*esarcato territoriale*" nella vita di queste Chiese potrebbe avere un ruolo assai più rilevante rispetto a quello attualmente ad esse attribuito.

HEUTIGE FORMEN MONASTISCHER AUTONOMIE

† Kyrillos K a t e r e l o s, Athen

I. Einleitung

Im Rahmen eines Kongresses, auf welchem die Formen der Autonomie in den Strukturen der Ostkirchen untersucht werden, ist es logisch danach zu fragen, inwieweit die Autonomie auch die Organisation des monastischen Lebens in den orthodoxen Kirchen, d.h. also diejenigen Klöster betrifft, die über die Möglichkeit der Selbstverwaltung ihrer Angelegenheiten verfügen.

Es ist vor allem die Funktion und die Organisation jener Klöster zu untersuchen, die nicht der Jurisdiktion der lokalen Bischöfe unterstellt sind, genauer: das Ausmaß der Autonomie und Selbstverwaltung der sogenannten Σταυροπήγια. Die Bezeichnung Σταυροπήγια geht bekanntlich auf die seitens des Ökumenischen Patriarchen entsandte Delegation mit dem „ehrwürdigen Kreuz“ zurück, welche vor Beginn der Bauarbeiten das „ehrwürdige Kreuz“ in den Fundamenten des zu errichtenden Klosters verankerte. Die Entsendung der Delegation des Kreuzes bedeutete die kirchenrechtliche Unterstellung des Klosters unter die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen anstelle jener des lokalen Bischofs¹.

Im Rahmen dieses Beitrags werden die Σταυροπήγια im griechischen Sprachraum vorgestellt, genauer, die Klöster auf der Athos-Halbinsel, das Sinai-Kloster, sowie einige der sonstigen Σταυροπήγια des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland wie das Kloster Vlatadon in Thessaloniki, das Kloster des Heiligen Johannes des Theologen auf der Insel Patmos zusammen mit dem Exarchat von Patmos, und schließlich die Σταυροπήγια der autokephalen Kirche von Zypern, wie das Kloster von Kikkos, das Kloster Neophytos und das Kloster Macheras. Gemeinsames Merkmal aller untersuchten Klöster ist es, dass alle, oder richtiger gesagt, fast alle Klöster – außer Σταυροπήγια – auch „königlich“ genannt werden², da die Initiative zu ihrer Gründung von einem byzantinischen Kaiser ausging, welcher sich um das Kloster kümmerte und es begünstigte, indem er es – unter anderem – mit Privilegien ausstattete, die das Kloster vor vielen Eingriffen der staatlichen Gewalt (in vermögensrechtlichen Angelegenheiten, bei der Steuererhebung und vielen anderen Fragen) schützten.

Wichtige Kriterien, die heute das Ausmaß der Autonomie und der Selbstverwaltung bestimmen, sind vor allem der Wahlmodus der Verwaltungsorgane eines jeden Klosters, sowie die Art und Weise, nach welcher

¹ Vgl. den Kommentar von Balsamon zum 31. Kanon der Hl. Apostel: «Μετά τήν τοῦ παρόντος κανόνος ἐρμηνείαν, εἰς λόγον ἐλθὼν μετὰ τινων ἀρχιερέων, γογγυζόντων διὰ τὰ πατριαρχικά σταυροπήγια, ὡς ᾔθθεν ἀκανονίσιως ἀποστελλόμενα εἰς τὰς ἐνορίας αὐτῶν, κατενόησα δικαίως καὶ κανονικῶς ταῦτα γίνεσθαι, καὶ μάτην τοὺς ἐγγωρίους ἐπισκόπους μέμψεσθαι τὴν τούτων ποιήσιν». (RHALLIS – POTLIS, II, 41).

² Vgl. N. MILASCH, Das Kirchenrecht (zit. Nach der gr. Übers. von M. Apostolopoulos), Athen 1906, 958-959.

sein Vermögen an Grundeigentum verwaltet wird. Die jeweiligen Unterschiede, welche die einzelnen Σταυροπήγια in diesen Fragen untereinander aufweisen, bestimmen auch das Ausmaß ihrer jeweiligen Autonomie, sofern wir überhaupt von Autonomie sprechen können. Das werden wir sehen. Das ist zu untersuchen: Ist jedes Σταυροπήγιον ein selbstverwaltetes Kloster?

Gemäß obigen Ausführungen ist dieser Beitrag in fünf Abschnitte unterteilt, die jeweils eine Einheit bilden. Der *erste* Abschnitt betrifft die Klöster der Mönchsrepublik Athos, der *zweite* das dem Heiligen Johannes dem Theologen geweihte Kloster auf der Insel Patmos und das Exarchat von Patmos, der *dritte* Abschnitt zwei der Σταυροπήγια des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland, nämlich das Kloster Vlatadon in Thessaloniki und das der Heiligen Anastasia geweihte Kloster auf der Halbinsel Chalkidiki, der *vierte* betrifft das der Heiligen Katharina geweihte Kloster von Sinai und der *fünfte* Abschnitt schließlich die Klöster der Kirche Zyperns. In einem abschließenden Abschnitt werden die notwendigen Vergleiche vorgenommen und die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen gezogen. Hauptziel dieses Beitrags ist es, die Autonomie von Σταυροπήγια zu prüfen, ob bzw. in welchem Fällen und in welchem Ausmaß diese überhaupt vorhanden ist.

II.

1. Die Klöster der Mönchsrepublik „Heiliger Berg Athos“

Einen der bekanntesten und charakteristischsten Fälle von Selbstverwaltung im orthodoxen Mönchtum sieht der kirchenrechtliche und gesetzliche Rahmen für das eigentümliche Verwaltungssystem der Halbinsel des „Heiligen Berges Athos“ vor. Die interne Selbstverwaltung der Klöster, wie sie heutzutage auf der Grundlage der griechischen Verfassung, der Verfassungsurkunde des Heiligen Berges und ihrer internen Statuten besteht, hat sich als Resultat ihrer elf Jahrhunderte langen Geschichte herausgebildet. Dieses gegenwärtige Verwaltungssystem wurde durch die Akte der byzantinischen Kaiser (*Chrysoboulla*), die Akte der Patriarchen von Konstantinopel (*Sigillia*), die Dekrete der Sultane, die Statuten der Klöster (*Typika*) und die institutionalisierten Sitten und Gebräuche des Heiligen Berges gestaltet³.

Der Text der Charta (1924) wurde durch die außerordentliche zweifache Zusammenkunft (*Synaxis*) der Vertreter der 20 Heiligen Klöster gebilligt und nachdem die griechische Regierung ihn zur Beurteilung einer Sonderkommission des Außenministeriums vorgelegt hatte, wurde er mit einigen Abänderungen und nachdem er inzwischen auch durch das Ökumenische Patriarchat gebilligt worden war, per Gesetzesdekret in Kraft gesetzt⁴.

³ Vgl. S. TROIANOS, *Εκκλησιαστικόν Δίκαιον*, Athen 2003, 645 f.

⁴ Vgl. E. KARAKOULAKES, *Διοίκηση και οργάνωση του Αγίου Όρους. Σύμφωνα με το Καταστατικό Χάρτη και το Νομοθετικό Διάταγμα 10/16.9.1926, Άγιον Όρος 2007*, 223-254.

Gemäß Art. 105 der Verfassung bildet die Halbinsel Athos in Übereinstimmung mit ihrem seit alters her bestehenden privilegierten Status einen selbstverwalteten Bestandteil des griechischen Staates, in dem jedoch dessen Souveränität unberührt und unangefochten bestehen bleibt. Unter kirchenrechtlichem Aspekt untersteht der Heilige Berg der unmittelbaren Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen. Die Verwaltung wird durch die Vertreter der Klöster ausgeübt, welche die Heilige Gemeinschaft (Ιερά Κοινότητα) bilden. Eine Abänderung des geltenden Verwaltungssystems, die Anzahl der Klöster und deren hierarchische Gliederung und Position ist unzulässig. Die gesamte Funktionsweise des „hagioritischen“, d.h. den Heiligen Berg betreffenden Verwaltungssystems wird detailliert in der von den 20 Klöstern beschlossenen Charta geregelt. Die Charta wird nach Abstimmung von den Vertretern der Klöster angenommen, sowie vom Ökumenischen Patriarchat und dem griechischen Parlament ratifiziert. Die genaue Einhaltung des hagioritischen Status unterliegt der Aufsicht des Ökumenischen Patriarchats im Hinblick auf geistige Fragen und dem griechischen Staat, was seinen verwaltungsrechtlichen Teil betrifft. Letzterem obliegt auch die ausschließliche Befugnis zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung. Oben genannte Gewalten des Staates werden durch einen zivilen Gouverneur ausgeübt, dessen Qualifikationen, Rechte und Pflichten durch Gesetz geregelt sind.

Gemäß Art. 9 der Charta verwalten sich die Klöster selbst, d.h. sie werden gemäß ihren internen Statuten (Typika) verwaltet⁵. Die Aufsicht über die Klöster in Bezug auf die Einhaltung der Typika wird von der Heiligen Gemeinschaft ausgeübt, deren Beschlüsse für alle Klöster verbindlich sind (Art. 10).

Obwohl jedes Kloster seinen Grundbesitz selbst verwaltet, den es innerhalb und außerhalb des Heiligen Bergs besitzt, hat die Heilige Gemeinschaft im Falle, dass die wirtschaftliche Situation eines Klosters sein künftiges Überleben bedroht, das Recht, in diese Angelegenheit einzugreifen und die entsprechenden Maßnahmen zu ergreifen.

Im Rahmen der autonomen Selbstverwaltung gemäß Art. 43 der Charta ist das höchste Gesetzgebungs- und Rechtsprechungsorgan die aus 20 Mitgliedern bestehende „Heilige Zusammenkunft“ (Ιερά Σύνοδος). Sie wird von den Vorstehern bzw. Äbten der 20 Klöster gebildet, die von Amts wegen zwei Mal im Jahr zur Iera Synaxis zusammenkommen. Sie erlässt Verwaltungsvorschriften bzw. Reglementierungen (κανονιστικές διατάξεις), die natürlich nicht im Gegensatz zur Verfassung der Mönchsrepublik sowie zu deren Ratifizierung als Gesetzesdekret des griechischen Staates und der griechischen Verfassung stehen dürfen. Sie werden dem zivilen Gouverneur des Heiligen Berges mitgeteilt und dem Außenminister Griechenlands zu ihrer Beglaubigung und Inkraftsetzung vorgelegt. Der Außenminister hat nicht das Recht, den Inhalt der

⁵ Charta Art. 9: «Αἱ ἱεραὶ Μοναὶ εἰσὶν αὐτοδιοίκητοι, διοικοῦνται δὲ συμφώνως τῷ ἑσωτερικῷ αὐτῶν κανονισμῷ, τὸν ὅποιον ψηφίζουν αὐταὶ καὶ ἐγκρίνει ἡ Ἱερά Κοινότης ..., μὴ δυναμένον ν' ἀντίκειται εἰς τὰς διατάξεις τοῦ παρόντος Καταστατικοῦ Χάρτου» (KARAKOULAKES, ebenda, 375).

Reglementierungen zu modifizieren, da dies ein staatlicher Eingriff in die inneren Angelegenheiten des Heiligen Berges wäre⁶.

Wenn die Väter des Heiligen Berges mit ernststen Problemen konfrontiert sind, so können sie nach ihrem Ermessen die Zahl der Mitglieder der Synaxis entweder verdoppeln oder gar verdreifachen, so dass an dieser ein zweiter oder gar dritter Vertreter der einzelnen Klöster teilnimmt. Dies ist jedoch in den Verfassungsvorschriften und in der Charta nicht ausdrücklich vorgesehen.

Das Exekutivorgan für die Beschlüsse der Heiligen Gemeinschaft (Ἱερά Κοινότης) ist gemäß Art. 20 der Charta die Heilige Aufsichtsbehörde (Ἱερά Επιστοασία). Die 20 Klöster des Heiligen Berges sind in fünf Gruppen unterteilt, denen gemäß ihrer hierarchischen Rangordnung jeweils vier Klöster (*Tetrada*) angehören. Jede Vierergruppe bzw. *Tetrada* übt die Aufsicht ein Jahr lang aus. Die Heilige Aufsichtsbehörde hat darüber hinaus zusätzliche Kompetenzen, wie u. a. folgende:

- Sie verwaltet die gemeinsame Kasse, durch die unter anderem das *Protaton*, die älteste Kirche der Mönchsrepublik, im Regierungs- und Verwaltungssitz in Karies, und die Athoniada-Akademie unterhalten werden.
- Sie übt polizeibehördliche (sie verbietet beispielsweise den Verkauf von Fleisch, Glücksspielen etc.) und gemeindebehördliche Zuständigkeiten aus (sie überwacht die Einhaltung der Sauberkeit, übt die Straßenaufsicht aus und ist zuständig für die Wartung der öffentlichen Beleuchtung).

Für die Ausübung all dieser Zuständigkeiten ersucht sie, wenn sie dies für erforderlich erachtet, um die Mitwirkung der griechischen Polizei, während sie richterliche Amtspflichten wahrnimmt, um über die von Mönchen oder Laien im Verwaltungsbezirk Karies begangenen Vergehen zu befinden.

Auf dem Heiligen Berg wird die Jurisdiktion von folgenden Rechtsorganen ausgeübt:

- a) durch Klostergerichte;
- b) durch die Heilige Aufsicht (Ἱερά Επιστοασία) in allen oben erwähnten Fällen;
- c) durch den Ökumenischen Patriarchen und die Synode des Ökumenischen Patriarchats.

Das Ökumenische Patriarchat kann die Zuständigkeit zur Ausübung der Rechtssprechung an ein Sondergericht übertragen, das aus dem aus drei

⁶ Ebenda, 264-265.

Mitgliedern bestehenden ökumenischen Exarchat und der aus 20 Mitgliedern bestehenden Synaxis gebildet wird.

Privatstreitigkeiten, Ordnungswidrigkeiten nach dem gemeinen Strafrecht und Verstöße von Mönchen gegen die Ordensregeln werden von diesen Gerichten gemäß der besonderen Vorschriften der Charta gerichtet, welche auch ihre sachliche Zuständigkeit bestimmt.

Die Statuten der 20 Klöster⁷ bestimmen die Organe und den Rahmen der Selbstverwaltung derselben. Alle Klöster, denen die Attribute heilig, ehrwürdig, souverän, königlich und Σταυροπήγια zugeschrieben sind, folgen inzwischen der koinobitischen Lebensweise, nachdem auch jene Klöster, die bis in die jüngste Vergangenheit (bis vor etwa 30 Jahren) einer idiorhythmischen Lebensweise gefolgt waren, auf Beschluss der Synaxis der Äbte und dem Erlass einer diesbezüglichen patriarchalen Bulle die Weise ihres Zusammenlebens als Klostergemeinschaft von der idiorhythmischen auf die koinobitische umgestellt hatten.

Alle Klöster werden durch den Abt, die Ältesten (Γεροντία) und die Vorsteher (ἐπίτροποι) autonom verwaltet. Nur der Abt allein übt auch die geistliche Autorität aus. Oberste Verwaltungsbehörde eines Klosters ist der Ältestenrat, welcher aus den Ältesten des Klosters und dem Abt gebildet wird. Als Älteste gelten die an Jahren ältesten und an Erfahrung reichsten Brüder der Klostergemeinschaft. Das Statut eines jeden Klosters setzt fest, wie die Ältesten, deren Zahl in den meisten Klöstern 9 beträgt, gewählt und bei ihrem Ausscheiden ersetzt werden⁸. Der Ältestenrat verwaltet zusammen mit dem Abt das Kloster in allen Bereichen. Es führt die Wahl des Abtes durch und kann diesen absetzen, wenn er als unfähig erachtet wird, seine Pflichten wahrzunehmen. Er verwaltet das Klostervermögen, billigt den jährlichen Haushalt und die Inventur und entscheidet über jede Angelegenheit des Klosters, sofern diese Kompetenz mittels Sondervorschrift im weiteren Rahmen der Selbstverwaltung nicht einem anderen Organ aufgetragen wurde. Er entscheidet über den Abschluss von Darlehensverträgen, den Tausch von Liegenschaften, die Tilgung von Schulden, die Reparatur von Gebäuden, generell über Vermietungen und Verkäufe, die Errichtung neuer Gebäude, die Annahme von Novizen, die Tonsur der Mönche und deren Priesterweihe. Er überträgt den Mönchen auf Vorschlag des Abtes bestimmte diakonische Aufgaben. Er befasst sich auch mit geistlichen und kirchlichen Fragen allgemeiner Art.

Der Ältestenrat wählt aus seinen Reihen zwei Vorsteher, die zusammen mit dem Abt seine Beschlüsse ausführen und die laufenden Verwaltungsaufgaben bewältigen. Außer den Strafen, die gemäß Art. 47 der Charta nur der Abt zusammen mit den Vorstehern verhängen kann, wird über die schwerwiegenderen

⁷ Vgl. Ch. PAPASTATHIS, Έσωτερικοί Κανονισμοί Αγίου Όρους, Athen 2004.

⁸ Vgl. beispielsweise Art 2. des Statuts της ιερᾶς καὶ σεβάσμιας κοινοβιακῆς Μονῆς τοῦ ὁσίου Φιλοθέου (PAPASTATHIS, ebenda, 257-258): «Ο καθηγούμενος μετὰ τῆς Γεροντίας εἶναι ἡ ἀνώτατη ἀρχὴ καὶ ἡ διοικητικὴ ἐξουσία τοῦ Ἱεροῦ ἡμῶν Κοινοβίου, συγκειμένη ἐξ (9) ἐννέα μελῶν καὶ τοῦ Καθηγουμένου (10) δέκα».

kanonischen Verstöße erstinstanzlich vom Abt und dem Ältestenrat und in zweiter Instanz von der Ιερά Κοινότητα geurteilt.

Unter der Voraussetzung der Unveräußerbarkeit von Territorien des Heiligen Berges (Art. 105 § 2 der Charta) und dass allenfalls der Austausch von Grundbesitz erlaubt ist (Art. 100 der Charta), ist der Verkauf von außerhalb des Heiligen Berges gelegenem Grundbesitz erlaubt (Art. 90 der Charta). Der Heilige Berg genießt zoll- und steuerrechtliche Privilegien und Befreiungen, die entweder in der Charta oder späteren Gesetzesvorschriften vorgesehen sind.

Für die Gründung von Μετόχια in Gebieten, die der kanonischen Jurisdiktion der Kirche Griechenlands unterstehen, gilt das Verfahren des § 7 des Art. 39 der Charta der autokephalen Kirche Griechenlands⁹. Es ist aus dem dort vorgesehenen Verfahren ersichtlich, dass die Klosterdependenzen nicht an der Autonomie teilhaben, welche die souveränen Klöster genießen, denen sie angehören. Μετόχια können auf Erlaubnis gegründet werden, die durch den gemeinsamen ministeriellen Beschluss des Außenministers und des Kultusministers erteilt wird, nachdem zuvor die Erlaubnis des lokalen Bischofs und die Erlaubnis der Heiligen Synode erteilt wurde. Diese Μετόχια unterstehen der Aufsicht der Heiligen Synode, die durch den lokalen Bischof ausgeübt wird, und es kommen in diesen die Gesetzesvorschriften zur Anwendung, die für die Klöster der griechischen Kirche gelten.

2. Das dem Heiligen Johannes dem Theologen geweihte Kloster auf der Insel Patmos und das Exarchat von Patmos

Das Exarchat von Patmos ist das heutzutage das einzige Exarchat des ökumenischen Patriarchats. Gemäß der kirchengeschichtlichen und kanonischen Bedeutung dieser Institution waren die Exarchen die „Statthalter“ (Vikare) des Patriarchen und wurden von diesem selbst entsandt zur „Ausübung der Rechte des Patriarchen“, d.h. der ihnen vom Patriarchen übertragenen Befugnisse. Zu diesen gehörte die Aufsicht über die Σταυροπήγια des Patriarchats, die Ausübung eines bestimmten Auftrags (wie z.B. die Schlichtung des Streits zwischen zwei Metropolen über Diözesan- bzw. Eparchialgrenzen), die Konzession von Wohnungs- und Siedlungsrechten auf Lebenszeit in Dependenz, die nicht einem lokalen Bischof unterstanden, einschließlich der Bestellung von Laien, welche die geistliche Verwaltung bei den dort lebenden Christen ausübten und die kirchlichen Einnahmen aus diesen Dependenz verwalten. „Exarch“ war auch ein Ehrentitel, der denjenigen Metropolitane erteilt werden konnte, deren Metropole

⁹ G. 590/1977, Art. 39 § 7: «Μετόχια Μονών της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας, εάν μόν ανήκουν εις τό κλίμα της Εκκλησίας της Ελλάδος, ιδρύονται τη άδεία του έπιχωρίου Αρχιερέως και λειτουργούν υπό την πνευματικήν έποπτείαν του οικείου Μητροπολίτου, εάν δέ ανήκουν εις έτερον κλίμα, ιδρύονται τη άδεία του Κράτους, παρεχομένη διά κοινής αποφάσεως των Υπουργών Έξωτερικών και Έθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, έκδομένης μετά συγκατάθεσιν του έπιχωρίου Αρχιερέως και έγκρισιν της Δ.Ι.Σ. και λειτουργούν υπό την έποπτείαν αυτής, άσκουμένην διά του έπιχωρίου Αρχιερέως, εφαρμοζόμενων επ' αυτών των ισχυουσών διά τας εν τη περιοχή της Εκκλησίας της Ελλάδος Μονάς διατάξεις».

eine besondere historische Bedeutung besaß, oder die eine herausragende Stellung unter den Bischöfen des Patriarchats einnahmen¹⁰.

Das Kloster des Heiligen Johannes des Theologen auf der Insel Patmos wurde kraft des Chrysobullon des Kaisers Alexios Komninos im Jahre 1088 gegründet. Sowohl durch das Gründungsstatut als auch durch die dieses ergänzenden Urkunden gestaltete sich ein Status von Privilegien, kraft derer ihm Selbstverwaltung und Steuerbefreiungen zubilligt wurden, welche nicht nur das Kloster selbst sondern die ganze Insel mit einschlossen¹¹. Bedeutend für die Geschichte des Klosters ist der Synodalbrief des Patriarchen Ioannis Agapetos aus dem Jahr 1133 (44 Jahre nach der Klostergründung), durch den das Heilige Kloster zum Σταυροπήγιον erklärt wurde¹².

Das erste schriftliche Zeugnis der Institutionalisierung eines patriarchalen Exarchats auf Patmos ist der Synodalbrief des Ökumenischen Patriarchen Kosmas III. aus dem Jahr 1715. Nach einem althergebrachten Brauch wird die Verwaltung und die Pflege des Exarchats dem jeweiligen Abt des Klosters von Patmos übertragen¹³.

Obwohl der Exarch zugleich auch der Abt des Klosters ist, entsteht bei der Ausübung dieser seiner beiden Ämter keine Kompetenzverwirrung. Der Exarch verwaltet allein den gesamten Bezirk des Exarchats, und nur bei der Verwaltung des Klosters arbeitet er mit dem Ältestenrat (Synaxis) zusammen. Das Exarchat Patmos bildet sich aus den Inseln und Inselchen, die geographisch zur Dodekanes gehören, darunter als wichtigste die Insel Patmos, des weiteren die Inseln Leipsoi, Arkioi, Agathonisi, Pharmakonisi und Levetha. Der Exarch ist das geistliche Oberhaupt der Orthodoxen, die auf den Inseln des Exarchats leben. Er übt alle geistlichen Gewalten und Befugnisse aus, die in den Heiligen Kanones vorgesehen sind, wobei er sich mittels des Klerus (Pfarrer) der geistlichen und kirchlichen Bedürfnisse der Bewohner seiner Jurisdiktion annimmt und für diese Sorge trägt. Er bestellt z.B. die Pfarrer und setzt diese ab, weiters auch die Kirchenräte der Pfarreien. Er billigt die Errichtung von Kirchen. Am Jahresende legt er dem Ökumenischen Patriarchen einen Bericht über jedes das Exarchat betreffende Thema vor. Er übt in Fragen von Verstößen gegen das Kirchenrecht, entsprechend der Gewalt des Bischofs in einem jeden anderen Bistum, auch die geistliche Gewalt über die Kleriker und Mönche des Exarchats aus.

Wichtig für die Entwicklung der Institution des Exarchen in ihrer heutigen Form war der Umstand, dass am 16.8.1951, nach der Ausdehnung des Gesetzes „Über die Heiligen Kirchen und die Pfarrer“ (Gesetz 2.200/1940) auf die Dodekanes zur effizienteren Verwaltung des Exarchats durch den damaligen Abt

¹⁰ Vgl. Archim. ANTIPAS (P. Niketaras), *Πατριαρχική Έξαρχία καὶ Ἱερὰ Μονὴ Πάτμου*, Katerini 2005, 17-32.

¹¹ Vgl. S. APOSTOLAKES, *Οἱ αὐτοκρατορικές δωρεές στὴν ἱερὰ Μονὴ Πάτμου καὶ ἡ νομικὴ ἀξία τῶν χρυσοβουλῶν λόγων*. Τό ἰδιοκτησιακὸ καθεστὼς τῶν δωρηθέντων ἀκινήτων κατὰ τὴς περιόδους τοῦ Βυζαντινοῦ Οὐθωμανικοῦ, Ἰταλικοῦ καὶ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, Katerini 2002, 49-92.

¹² V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople. Les registres de 715 à 1206*, Paris 1989, N. 1005: ὑπόμνημα (document). Acte patriarchal en faveur du monistère de Patmos.

¹³ Vgl. ANTIPAS (P. Niketaras), *Πατριαρχική Έξαρχία*, 69-70.

und Exarchen das vom Kloster unabhängige, besondere Sekretariat des Exarchats eingerichtet wurde, auch wenn dies aus kirchenrechtlicher Sicht nicht von Belang ist.

Was das Kloster betrifft, so wurde im Jahre 1970 unter dem Patriarchen Athenagoras von der Synode des Ökumenischen Patriarchats „das Statut des heiligen, königlichen patriarchalen Klosters und Σταυροπήγιον des Heiligen Johannes des Theologen und Evangelisten“ gebilligt¹⁴. Aus Anlass der 900-Jahr-Feier von Patmos (1088-1988) wurde 1988 eine besondere Enzyklika erlassen, in welcher unter anderem noch einmal das Kloster als Σταυροπήγιον bestätigt wurde¹⁵. Der Abt des Klosters von Patmos in seiner Eigenschaft als Exarch des Patriarchats ist nicht nur der Hirt der Mönche, sondern auch aller Christen der Inseln Patmos, Leipsoi, Agathonisi und Arkioi, indem er auch das bischöfliche Prestige genießt und bischöfliche Kompetenzen innehat. Das Kloster wird als frei, keinem Herrn unterworfen, ununterjocht und unbezwingbar charakterisiert¹⁶.

Das Kloster auf Patmos ist wie alle Klöster in Griechenland eine juristische Person des Öffentlichen Rechts. Der Abt wird von der Bruderschaft gewählt, seine Wahl wird vom Ökumenischen Patriarchat bestätigt und beglaubigt. Er ist das geistige Oberhaupt der Klosterbrüder und überwacht die Einhaltung der Kirchenordnung und des Gottesdienstrituals („Typikon“). Er beruft die ordentliche und außerordentliche Versammlung des Rats der Klostervorsteher und der Bruderschaft der Mönche ein und er ist der Vorsitzende dieser Versammlung. Er vertritt gerichtlich und außergerichtlich das Kloster gegenüber Dritten. Er arbeitet mit dem Rat der Klostervorsteher in allen, das Kloster betreffenden Fragen der Verwaltung und Geschäftsführung zusammen. Er unterzeichnet die Schriftstücke und setzt unter seine Unterschrift den Stempel mit der Aufschrift: „Der Vorsteher von Patmos und die Meinen“.

Der Exarch, der die Amtswürde und die Zuständigkeit eines Bischofs besitzt, trägt einen (bischöflichen) Hirtenstab und steht an bestimmten Tagen und Festen des Kirchenjahres dem Gottesdienst auf dem Nebenthron oder dem Thron sitzend vor. Im Rahmen seiner Vorrechte als Exarch kann er auch Kirchen einweihen¹⁷. Er ist beim Gottesdienst der Erste in der Rangordnung der Offizien ausübenden Kleriker und Äbte unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen, wobei er in der Rangordnung selbst dem Obersekretär der Heiligen Synode vorausgeht¹⁸.

¹⁴ Protokollnummer 145. Καταστατικός Όργανισμός της έν Πάτμω Ιερᾶς Βασιλικῆς Πατριαρχικῆς καί Σταυροπηγιακῆς Μονῆς τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου καί Εὐαγγελιστοῦ (17.10.1970).

¹⁵ Protokollnummer 845. Πατριαρχικόν σιγilliώδες γράμμα έκδοθέν παρά τοῦ Παναγιωτάτου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. Δημητρίου Α΄ ὑπέρ της έν Πάτμω ιερᾶς Μονῆς τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἐπ' ευκαιρία της έννεακοσμητηρίδος της ίδρύσεως αὐτῆς ὑπό τοῦ ὁσίου καί θεοφόρου Χριστοδοῦλου τοῦ Λατρηνοῦ (26.9.1988).

¹⁶ Protokollnummer 845. Πατριαρχικόν σιγilliώδες γράμμα ..., 2: «... ἐλευθέραν καί ἀδέσποτον, ἀδούλωτον τε καί ἀκαταπάτητον, ἀνενόητον καί ἀκαταλήτητον παρά παντός προσώπου, λαϊκοῦ ἢ ἐκκλησιαστικοῦ, μηδέ τῶν ἀρχιερέων ἐξαφαιρουμένων ...».

¹⁷ Protokollnummer 845. Πατριαρχικόν σιγilliώδες γράμμα (26.9.1988): «... ἄδειαν ἔχοντα ἐπ' ἐκκλησίας μανθῶαν φορεῖν καί ράβδον ποιμαντική φέρειν ... καί ναούς καθιεροῦν καί καινίζειν καί τας κατά συμβάν σαλευθείσας ιερὰς Τραπεζας ἀποκαθιστάναι ...».

¹⁸ Vgl. Archim. ANTIPAS (P. Niketaras), Πατριαρχική Ἐξarchία, 109.

Er wird in den Heiligen Gottesdiensten zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen namentlich erwähnt, dem er in allen das Exarchat und das Kloster betreffenden Fragen Bericht erstattet.

Gemäß der Enzyklika von 1988 nimmt der Exarch von Patmos an den Zusammenkünften („Synaxen“) der Metropolen der Dodekanes teil, in welchen er als Statthalter des Patriarchen den Vorsitz führt, wobei seine Stimme in den disputierten Themen die Stimmen der anderen Metropolen „aufwiegt“, d.h. sie ist diesen „gleichwertig und besitzt das gleiche Gewicht, die gleiche Position und die gleiche Autorität“ wie diejenige der anderen Metropolen. Außer der Priesterweihe kann er alle Befugnisse ausüben, die ein Bischof ausübt¹⁹.

Der Verkauf des Grundbesitzes des Klosters oder der Pfarreien auf Patmos ist ohne die Erlaubnis des Patriarchen verboten²⁰. Was das Kloster im speziellen betrifft, so legt er dem Patriarchen den jährlichen Finanzhaushalt und das Inventar zur Billigung vor. Gemäß Art. 18 § 8 der griechischen Verfassung kann das landwirtschaftliche Grundeigentum des Klosters nicht veräußert werden. Dieser Schutz erstreckt sich nicht auf andere Besitztümer des Klosters.

Kann man behaupten, dass das Kloster Autonomie bzw. Selbstverwaltung genießt? Ich meine nicht.

3. Das Katharinenkloster am Sinai

Bis zur Zeit der Kreuzzüge unterstand das Sinaikloster der Jurisdiktion des Patriarchats von Jerusalem. Nach dieser Periode allerdings galt der Abt als Bischof des Patriarchats von Alexandrien. Da das Kloster an der Grenze der Patriarchate von Jerusalem und Alexandrien lag, stellte sich oft die Frage, welcher Jurisdiktion der jeweiligen Patriarchate es unterstellt sei. Die letzte bzw. endgültige Regelung der Frage wurde durch den Ökumenischen Patriarchen Meletios Metaxakis am 5.11.1932 getroffen, wonach der Erzbischof von Sinai seine Bischofsweihe durch den Patriarchen von Jerusalem erhält²¹.

Der Erzbischof von Sinai trägt heute aus historischen Gründen den Titel „Erzbischof von Sinai, Pharan und Raitho“²². Er wird gemäß dem Statut der „grundlegenden religiösen Vorschriften des heiligen, königlichen und autokephalen Klosters des von Gott besuchten Berges Sinai“ von 1971 nur durch

¹⁹ Protokollnummer 845. Πατριαρχικόν σιγυλλιώδες γράμμα (26.9.1988): «Ἐξόν δέ αὐτῷ τῷ Ἐξαρχικῷ τίτλῳ χρωμένῳ, καί ἐν ταῖς τῶν πλησιοχώρων Ἱεραρχῶν τῆς Δωδεκανήσου συνάξει προεδρεῖν καί ψήφον ἰσοδύναμον καί ἰσοστάσιον καί ἰσόκυρον τοῖς ἐκείνων ἐκφέρειν καί, ἐνὶ λόγῳ, πράττειν ὅσα ἐκείνοι πλην τῶν τῇ ἀρχιερωσύνῃ προσόντων, ἅτε στερουμένῳ αὐτῆς».

²⁰ Protokollnummer 845. Πατριαρχικόν σιγυλλιώδες γράμμα (26.9.1988): «ἀφορώντες δε εἰς τὰ κτητικά καί τήν καθ' ὅλην διαχείρισιν, γνωστόν ἔστω μὴ ἐξείναι πωλεῖν τι τῶν ἀκινήτων ... ἄνευ εἰδήσεως καί ἐπινεύσεως τοῦ Πατριάρχου ...».

²¹ S. N. TZIRAKIS, Σινά, Μονή, in: ΘΗΕ 11 (1967) 176.

²² S. K. PAPAMICHALOPOULOS, Ἡ Ἱερά Μονή τοῦ Ὁρους Σινά, Κάϊρον 1932, 136-137.

die Bruderschaft der Mönche gewählt²³. Diese Wahl bedarf keinerlei externer Bestätigung, sondern sie wird dem Patriarchen von Jerusalem einfach nur mitgeteilt. Die Vollversammlung der Mönchsbruderschaft ist auch befugt, den Erzbischof aus schwerwiegenden Gründen, die in Art. 12 des Statuts festgelegt werden, zur Niederlegung seines Amtes zu zwingen oder ihn seines Amtes zu entheben. Sofort nach seiner Wahl zum Abt des Klosters unterschreibt dieser einen Vertrag zwischen ihm und der Bruderschaft, der die Rechte und Pflichten der Vertragsparteien regelt (Art. 26). Dieser Vertrag ist in der patriarchalen und synodalen Urkunde enthalten, die vom Patriarchen von Jerusalem erlassen wird, der auch den für das Amt des Abtes und des Erzbischofs kandidierenden Anwärter in sein Amt einführt. Die nach der Wahl und Weihe von Damianos zum derzeit letzten Erzbischof von Sinai ausgestellte Patriarchal- und Synodalurkunde, welche die zwischen ihm und den sinaitischen Vätern getroffenen Vereinbarungen beglaubigt, wurde vom damaligen Patriarchen von Jerusalem, Benediktus, am 11. Dezember 1973 erlassen und unterzeichnet²⁴. Ohne etwas Neues hinzuzufügen, betonen diese Vereinbarungen besonders die Notwendigkeit der Zusammenarbeit des Abtes mit der Versammlung (Synaxis) der Väter des Klosters²⁵. Es versteht sich von selbst, dass im Statut dem Patriarchen von Jerusalem die Gerichtsbarkeit im Falle eines Verstoßes gegen das kanonische Recht, welche die Strafe der Absetzung nach sich zieht, zuerkannt wird.

Es ist auch zu vermerken, dass der heutige Erzbischof von Sinai an der vorletzten Wahl des Patriarchen von Jerusalem teilgenommen und abgestimmt hat, bei welcher der Erzbischof Eirenaïos zum Patriarchen gewählt wurde, obwohl er nicht an den ordentlichen Sitzungen der Synode des Patriarchats von Jerusalem teilnimmt.

Auf der Grundlage einer älteren Tradition bestimmen die grundlegenden Vorschriften des Statuts heute die Vollversammlung der sinaitischen Bruderschaft zum obersten Verwaltungsorgan, das die Zuständigkeit besitzt, in allen das Kloster betreffenden Fragen zu entscheiden. Gemäß Art. 14 des Statuts entscheidet die Vollversammlung der Väter in allen Fragen, welche die geistlichen Aktivitäten des Klosters und sein philanthropisches Werk betreffen. Sie regelt und kontrolliert alle Aktivitäten des Klosters und erstellt seinen Haushaltsplan. Sie beschließt den Kauf und Verkauf von Grundbesitz, sie kann auch einen Kommissar für die wirtschaftliche Kontrolle ernennen, wenn dies für erforderlich erachtet wird. Die

²³ Θεμελιώδεις Κανονισμοί ἑλληνορθόδοξου ἱερᾶς βασιλικῆς καὶ αὐτοκεφάλου Μονῆς θεοβαδίστου ὄρους Σινᾶ vom 12. Juli 1971, Art. 18: «Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Σιναίου Ὅρους, αὐτόνομος ὢν, ἐκλέγεται ἐλευθέρως καὶ διὰ μυστικῆς ψηφοφορίας κατὰ πλειοψηφίαν ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Σιναϊτικῆς Αδελφότητος (ἐν Γενικῇ Συνελεύσει συνερχομένης) κατὰ τὰ ἑκπαλαί κεχορηγημένα αὐτῇ πρόνομα καὶ χειροτονεῖται ὑπὸ τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων, πρὸς ὃν ἔχει καὶ τὴν ἀναφοράν».

²⁴ Protokollnummer 1000, Τό ἐπὶ τῇ ἐκλογῇ καὶ χειροτονίᾳ τοῦ νέου Ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ, Φαράν καὶ Ραϊθῶ κ.κ.ε. Δαμιανοῦ ἐκδοθέν Πατριαρχικόν καὶ Συνοδικόν Σγυλλιώδες Γράμμα, τό κυροῦν τὰς μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τῶν Σιναϊτῶν Πατέρων γενομένης συμφωνίας vom 11. Dezember 1973.

²⁵ «Τό ἐπὶ τῇ ἐκλογῇ καὶ χειροτονίᾳ ... Σγυλλιώδες Γράμμα, 106: ἐπὶ τῶν τῆς συμφωνίας δ' ὄρων ... ἐγκύρους αὐτοῦς, ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἀπεφηνάμεθα ... ὀρθήν δε καὶ λυσitelῆ κυβέρνησιν αὐτῇ ἀσφαλίζοντας».

Exekutivgewalt zur Durchführung der Beschlüsse der Versammlung hat der Erzbischof von Sinai als Abt des Klosters inne, aber nicht allein, sondern zusammen mit der „Heiligen Synaxis“, einer Körperschaft, die aus wenigen Mitgliedern besteht (Art. 17). Gemäß dem Statut des Klosters setzt sich die Synaxis aus dem Erzbischof und drei ständigen Mitgliedern zusammen (Art. 39):

α. Dem *Dikaïos*, der den Erzbischof in dessen Abwesenheit versetzt. Er ist der Stellvertretende Vorsitzende der Synaxis und der Vollversammlung der Bruderschaft (Art. 40).

β. Dem Sakristan oder Küster, der sich um die Ikonen, die heiligen Gerätschaften kümmert.

γ. Dem Ökonomen, der sich um all das kümmert, was für den Lebensunterhalt der Mönche und die Erhaltung des Klosters erforderlich ist.

Der Erzbischof von Sinai kann zusammen mit der Synaxis Mitgliedern der Bruderschaft bei kanonischen Vergehen und einer mangelhaften Ausübung ihrer Pflichten Kirchenstrafen auferlegen. Gemäß Art. 13 des Statuts besitzt nur die Vollversammlung aller Väter das Recht, eines ihrer Mitglieder aus der sinaitischen Bruderschaft zu verstoßen²⁶.

Gemäß Art. 61 ist für den Abschluss eines Darlehensvertrags, den Verkauf und die Übereignung von Grundeigentum des Klosters der schriftliche Beschluss des Erzbischofs und der Synaxis der Väter erforderlich, dem der schriftliche Beschluss der Vollversammlung aller Väter gemäß dem oben erwähnten Art. 14 des Statuts vorausgehen muss. Dieser Artikel ist wichtig, da gemäß Abs. 3 desselben bedeutende Kompetenzen der Bruderschaft, wie der Verkauf und Ankauf von Grundeigentum entweder ganz oder teilweise dem Erzbischof und der aus wenigen Mitgliedern bestehenden Synaxis der Väter übertragen werden kann.

Gemäß Art. 28 des Statuts des Klosters ist es Kardinalpflicht des Abtes, die Unabhängigkeit, Ununterjochbarkeit und Autokephalie des Klosters gegen jeden fremden Eingriff zu schützen und all das zu bewahren, was die langjährige Ordnung und Sitte etabliert haben²⁷.

²⁶ Art. 27 der Θεμελιώδεις Κανονισμοί «...Ο Αρχιεπίσκοπος τοῦ Σιναίου Ὅρους ὑπὸ τὴν τοῦ ἐπισκόπου καὶ ἡγουμένου ἅμα ιδιότητα ... ἐπιβάλλει ποινὰς ἐκκλησιαστικὰς δι' αἰτιολογημένον καὶ ἐπὶ ρητῶν κανόνων ἢ ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων, στηριζομένων ἀποφάσεων εἰς τὸν περιπεσόντα εἰς ἁμάρτημα ὡς πρὸς τὰ καθήκοντα αὐτοῦ. Δικαίωμα ὁμοῦ πλήρους ἀποκοπῆς ἐκ τῆς Σιναϊτικῆς ἀδελφότητος ἔχει μόνον ἡ Γεν. Συνέλευσις, συμφώνως τῷ ἀρθρῷ 13ω».

²⁷ Art. 27 der Θεμελιώδεις Κανονισμοί «... νὰ ὑπερασπίζῃ δι' ὅλων Αὐτοῦ τῶν δυνάμεων τὸ ἀνεξάρτητον, ἀδοῦλον καὶ αὐτοκέφαλον τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ ἀπὸ πάσης ξενικῆς ἐπεμβάσεως καὶ νὰ τηρῇ πανθ' ὅσα πολυετῆς τάξις καὶ συνήθεια καθιέρωσαν καὶ Πατριαρχικὰ καὶ Συνοδικὰ σιγίλλια ἐπεκύρωσαν ...». Vgl. K. AMANTOS, Σύντομος Ἱστορία τῆς ἱερᾶς Μονῆς Σινᾶ, Thessaloniki 1953.

Es besteht kein Zweifel, dass das Kloster von Sinai einen Fall vollständiger Selbstverwaltung ohne die Möglichkeit äußerer Einmischungen in die internen Angelegenheiten des Klosters darstellt. Gemäß Art. 18 § 8 der griechischen Verfassung kann das Grundeigentum des Klosters von Sinai, das sich in Griechenland befindet, nicht veräußert werden. Und gemäß § 8 des Art. 39 G. 590/1977 sind die Μετόχια des Klosters von Sinai in Griechenland von der Aufsicht des lokalen Bischofs ausgenommen und unterstehen ausschließlich der geistlichen Herrschaft und Verwaltung des Erzbischofs von Sinai.

Genießt das Kloster von Sinai Autonomie? Offensichtlich ja.

4. Σταυροπήγια des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland

Gemäß § 8 des Art. 39 der Charta der griechischen Kirche (G. 590/1977) gehören die Σταυροπήγια von Vlatadon und der Hl. Anastasia samt ihrem Eigentum an Immobilien und mobilen Gütern dem Ökumenischen Patriarchat und sie unterstehen direkt dessen geistlicher Jurisdiktion und Verwaltung, wobei bei allen Heiligen Gottesdiensten der Namens des Ökumenischen Patriarchen kommemoriert wird²⁸.

Das letzte Statut²⁹ bzw. die Hausordnung, die durch das Ökumenische Patriarchat erlassen wurde und das Kloster Vlatadon betrifft, stammt vom 10. Oktober 1940. Gemäß diesem Statut hängt das Kloster Vlatadon verwaltungsrechtlich direkt vom Ökumenischen Patriarchat und der Synode ab, die auch den Abt des Klosters ernennen. Der Abt verwaltet das Vermögen des Klosters, außer dessen Grundeigentum, das von einer Kommission verwaltet wird, die von dem Ökumenischen Patriarchen bestellt wird und deren Vorsitz der Metropolit von Thessaloniki innehat. Diese Vorschrift gilt jedoch heute nicht mehr. Heute gilt übrigens auch nicht mehr die erwähnte interne Hausordnung, da es kein internes Statut mehr gibt, das den Verwaltungsbetrieb des Klosters regelt. Dies wird durch den Brief vom 18. Februar 1993 der Metropolen von Pergis, Evangelos, und von (damals) Ilioupolis und Theiron, Athanasios, an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bestätigt. Beide hatten den Auftrag erhalten, die Wirtschaftsprüfung im Kloster vorzunehmen. Das unter anderem bestätigt auch ein Brief des Vorstehers und Metropoliten von Tirolai, Panteleimon Rodopoulos an den Ökumenischen Patriarchen (26.9. 1993)³⁰. Laut der schriftlichen Bestätigung des Metropoliten galt während der letzten Jahrzehnte zu

²⁸ Vgl. S. TROIANOS, Κανονικά δικαιώματα επί πατριαρχικών σταυροπηγιακών μονών, in: ΚΗ' Δημήτρια, Ζ' Επιστημονικό Συμπόσιο, Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Σταυροπηγιακές καί Ένοριακές Μονές, Thessaloniki 1995, 115-124.

²⁹ Vgl. G. STOGIOGLOU, Η έν Θεσσαλονίκη Πατριαρχική Μονή τών Βλατάδων, Thessaloniki 1971, 360-361.

³⁰ Οικουμενικόν Πατριαρχείον. Τερά Βασιλική, Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Μονή τών Βλατάδων Θεσσαλονίκης, Protokollnummer 70.

keiner Zeit irgendeine innere Regelung, wobei zu berücksichtigen ist, dass in dieser Zeit nur eine Person im Kloster lebte, nämlich ihr Abt.

Die wirtschaftlichen, vermögensrechtlichen und die das Gebäude betreffenden Angelegenheiten des Klosters werden heute unter dem Vorsitz der vorstehenden geschäftsführenden Kommission verwaltet, deren Mitglieder durch den Patriarchen bestellt werden, dem gegenüber sie vermittels des Abtes auch zur Rechenschaft verpflichtet sind. Es gibt keinen Verwaltungsrat wie in anderen Klöstern. Der Vorsitzende der Kommission erstattet dieser Bericht über jede Maßnahme zur Verbesserung der Geschäftsführung und die Vermehrung des Vermögens des Klosters. Ein Verkauf von Grundbesitz ist ohne die vorherige Genehmigung des Ökumenischen Patriarchats nicht möglich. Die Kommission reicht durch ihren Vorsteher alljährlich einen Bericht über den Vermögensstand des Klosters beim Ökumenischen Patriarchat ein, das alljährlich den Haushaltsplan des Klosters billigt.

Die Angelegenheiten, die das Kloster der Heiligen Anastasia auf der Chalkidiki betreffen, werden detaillierter schriftlich geregelt. Am 23. Februar 1973 hat das Ökumenische Patriarchat ein Statut über die Regelung des inneren Betriebs erlassen hat, auf dessen Grundlage das Kloster bis heute verwaltet wird³¹. Der Abt und die beiden Mitglieder des vorstehenden Rats werden durch den Ökumenischen Patriarchen bestellt. Der Abt übt seine Pflichten namens und im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen aus (Art. 2). Er ist auf Lebenszeit bestellt, kann aber kraft Beschluss der Synode des Patriarchats ersetzt werden. Die Tonsur und die Aufnahme eines Mönches in die Bruderschaft der Mönche des Klosters erfolgt nach Billigung des Patriarchen.

Die Geschäftsführung und die Verwaltung des Klostervermögens erfolgt nicht nur durch den Abt, oder durch den Abt und den Rat der Vorsteher, sondern durch einen Rat aus fünf Mitgliedern, an dem außer dem Abt und den Vorstehern noch drei Laien als Mitglieder mitwirken. Diese drei Laienmitglieder werden durch das Ökumenische Patriarchat bestellt. Sie gewähren ihre Dienstleistungen unentgeltlich; ihre Funktionsperiode beträgt zwei Jahre.

Die bedeutenderen Akte des für die gesamte Geschäftsführung und Verwaltung des Klosters zuständigen fünfköpfigen Gremiums bedürfen ihrerseits der Billigung seitens des Patriarchats. Die gilt u. a. für Vermietung, Verkauf und Ankauf von Liegenschaften sowie die Gründung einer jeglichen kirchlichen Anstalt oder Stiftung. Auch der vom Rat erstellte Jahreshaushalt und das Inventar des Klosterbetriebs bedürfen der Billigung des Ökumenischen Patriarchats. Die Selbsttätigkeit des Rats beschränkt sich somit auf die Einstellung des für den Betrieb des Klosters erforderlichen Angestellten- und Arbeitspersonals (Art. 15). Das Statut des Klosters kann nur auf Beschluss des Patriarchen und der Synode abgeändert werden (letzter Art.).

³¹ Κανονισμός της εν Χαλκιδική Ιεράς Πατριαρχικής και Σταυροπηγιακής Μονής της Αγίας Αναστασίας της Φαρμακολύτριας vom 23 Februar 1973. Zur Geschichte des Klosters vgl. Ap. GLARINAS, Τό Μοναστήρι της Αγίας Αναστασίας της Φαρμακολύτριας, Thessaloniki 1983.

Die Charakterisierung der Klöster Vlatodon und Heilige Anastasia als Σταυροπήγια und Patriarchalklöster durch die griechische Verfassung ist nicht einfach nur deklaratorisch, sondern bedeutet, dass die griechische Verfassung selbst die Bewahrung des besonderen Status dieser Klöster auferlegt. Dies bedeutet darüber hinaus, dass eine eventuelle Unterordnung dieser Klöster unter eine andere kirchliche Jurisdiktion, unabhängig von den kirchenrechtlichen oder anderen Problemen, die sich daraus ergeben könnten, einen Verfassungsbruch darstellen würde.

Die griechische Verfassung (Art. 18 § 8) schützt das landwirtschaftliche Eigentum der Klöster, sowohl dasjenige, das sie in der Vergangenheit erworben haben als auch dasjenige, das sie in der Zukunft erwerben werden, als unveräußerlich. Dies bedeutet selbstredend nicht, dass das Eigentum der Klöster an städtischen Liegenschaften auch als unveräußerlich geschützt ist. Die Μετόχια der Klöster sind vom verfassungsrechtlichen Schutz ausgenommen³².

Genießen diese Klöster eine Autonomie? Offensichtlich ist die Frage negativ zu beantworten.

5. Σταυροπήγια der Kirche von Zypern

Gemäß Art. 88 der Verfassung der Kirche von Zypern werden die Klöster in Σταυροπήγια einerseits und in pfarrliche Klöster andererseits unterschieden³³. Während letztere der Jurisdiktion derjenigen Bischöfe unterliegen, in deren geographischen Bezirk sie sich befinden, genießen die Σταυροπήγια gemäß Art. 89 der Verfassungscharta das Vorrecht der Autonomie in allen Fragen ihrer internen Verwaltung. Die Ausübung des Vorrechts der Autonomie darf nicht den heiligen Kanones und der Verfassungscharta zuwiderlaufen, und sie wird diesbezüglich durch den Erzbischof von Zypern, dessen geistlicher Jurisdiktion und Aufsicht sie unterstehen, kontrolliert. Σταυροπήγια auf Zypern sind die Männerklöster von Kikkos, Macheras und St. Neophytos³⁴.

Die Bruderschaft eines jeden dieser Klöster hat das Recht, das innere Statut über seinen internen Betrieb selbst zu verfassen und darüber abzustimmen. Dieses Statut betrifft die Verwaltung des Klosters und sie wird vom Erzbischof gebilligt. An der Spitze der Bruderschaft eines jeden Klosters steht der Abt, der in geheimer Abstimmung von der ganzen Bruderschaft gewählt wird. Ausgenommen sind diejenigen Mönche, denen strafweise das Wahlrecht entzogen wurde.

³² Vgl. Ch. PAPASTATHIS, Τό ἀναπαλλοτρίωτο ὑπὲρ τῶν πρεσβυγενῶν πατριαρχείων. Συμβολή στή μελέτη τοῦ ἀρθρ. 18§8 τοῦ Συντάγματος, in: Χαριστεῖον Σεραφεῖμ Τίκα, Thessaloniki 1984, 515-530; E. VENIZELOS, Οἱ σχέσεις κράτους καί Ἐκκλησίας, Thessaloniki 2000, 97-103; S. TROIANOS, Τό νομικό καθεστῶς τῆς ἱερᾶς Μονῆς Βλατάδων, in: Ἀ' Δημήτρια, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου, Thessaloniki 2005, 108-118.

³³ Ο Καταστατικὸς Χάρτης τῆς ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Nikosia 1979, 49.

³⁴ Vgl. BASILEIOS, Χωρεπίσκοπος Τριμυθούιντος, Οἱ τρεῖς βασιλικές καὶ σταυροπηγιακές μονές τῆς Κύπρου. Θρησκευτικοὶ καὶ ἐθνικοὶ πόλοι, in: Διαλέξεις Λαϊκοῦ Πανεπιστημίου, Β. 17, Θέματα Θρησκευτικά - Ἐκκλησιαστικά, Σολωμός καὶ Ρήγας, Ἑλληνοτουρκικὲς σχέσεις, Nikosia 2004, 15-30.

Bei der Verwaltung des Klosters und bei der Geschäftsführung das Klostervermögen betreffend stehen dem Abt beratende Mönche zur Seite. Es sind dies der Zahl nach vier, wenn im Kloster mehr als zehn Mönche leben, und zwei, wenn es weniger sind. Mindestens einmal im Jahr (Art. 97) beruft der Abt die Vollversammlung der Bruderschaft ein, auf welcher er über die Geschäftsführung durch ihn und die beratenden Mönche schriftlich Bericht erstattet, sowie über die geistliche und ethische Reife der Mönche informiert und über die gebotenen Maßnahmen referiert.

Der Verkauf von Immobilieneigentum des Klosters ist nur dann zulässig, wenn dieses durch andere ertragsreichere oder in der Geschäftsführung leichter zu handhabende Immobilien ersetzt werden kann oder wenn dringende wirtschaftliche Not droht, die aus den Einkünften des Klosters nicht abgewendet werden kann. Zum Verkauf von Immobilieneigentum oder zur Aufnahme einer Hypothek ist jedoch die Zustimmung der Heiligen Synode erforderlich.

Die Kontrolle der Vermögensverwaltung der Σταυροπηγία übt pflichtgemäß die Rechnungsabteilung aus, die sich aus Rechnungsprüfern zusammensetzt, die sich durch ihre buchhalterischen Fähigkeiten ausgezeichnet haben. Sie untersteht der Aufsicht der Heiligen Synode (Art. 125). Im Falle von Misswirtschaft ist die Heilige Synode zuständig, Beschlüsse zu fassen (Art. 120).

Die Äbte der Σταυροπηγία legen jedes Jahr auch einer anderen, von der Verfassungs-Charta vorgesehenen, Einrichtung, dem kirchenwirtschaftlichen Rat, einen Bericht über die wirtschaftliche Lage ihrer Klöster und die Verwaltung ihres Vermögens vor. Diese Einrichtung untersucht und referiert über jede ergiebige Weise der Verwertung des Vermögens (Art. 132). Ihre Beschlüsse und Referate sind zwar nur Meinungen von Sachverständigen, sie werden jedoch verbindlich, wenn sie von der Heiligen Synode angenommen werden (Art. 137).

Über den Jahreshaushalt der Klöster wird von der Bruderschaft abgestimmt (Art. 97), eine Kopie desselben wird an die Rechnungsabteilung geschickt, wo, wie bereits erwähnt, die Kontrolle über die Vermögensverwaltung ausgeübt wird. Alle Ausgaben der Klöster sind im ordentlichen Haushaltsplan oder im außerordentlichen Ergänzungshaushalt auszuweisen.

Die Zustimmung der Heiligen Synode ist nicht nur für den Verkauf des kirchlichen Immobilieneigentums sondern auch für die Abschließung von Darlehensverträgen erforderlich, wobei die Heilige Synode die oberste Grenze des Darlehensbetrags festlegt (Art. 209). Für die Kostenaufwendungen zum Erwerb eines Grundstücks, sowie für jede Ausgabe zur Errichtung von Gebäuden und deren Instandhaltung, d.h. für alle die städtischen Liegenschaften betreffenden Fragen ist die Zustimmung der Rechnungsabteilung erforderlich (Art. 212 und 213).

Die disziplinarische und judizielle Gewalt des Abtes und Vorstehers des Rates der Mönche und der Bruderschaft über die einzelnen Mönche wird durch das Statut eines jeden Klosters geregelt. Der Erzbischof richtet in zweiter Instanz in allen Fällen, in denen ein verurteilter Mönch Berufung eingelegt hat.

Beispielhalber sei hier erwähnt, dass gemäß dem Statut des Klosters Neophytos³⁵ (Art. 64) der Abt allein über leichtere Übertretungen richtet, wobei er mittels Mahnungen, Vermerken und Ermunterungen auf die Besserung der Mönche abzielt. Er kann auch die Suspension eines Mönches von jeder heiligen Handlung auferlegen, wobei er jedoch verpflichtet ist, die Übertretung dem Erzbischof mitzuteilen.

Der Rat der Mönche kann einen Mönch von der Stellung suspendieren, für welche er ihn berufen hat (z.B. von der Stelle des Kassenwirts, des Kantors, des Sekretärs, usw.) oder für die Dauer von drei Monaten den Geldzuschlag streichen, den das Kloster monatlich jedem Mönch erteilt.

Die gesamte Bruderschaft kann im Falle der Verirrung eines Mönches den üblichen monatlichen Geldzuschlag beliebig kürzen, ihn von seiner diakonischen Stellung suspendieren, oder ihm sein passives und aktives Wahlrecht entziehen, jedoch nur für einen auf zwei Jahre befristeten Zeitraum.

Der durch den Abt oder den Rat der Mönche Bestrafte kann vermittle des Abtes bei der Bruderschaft Berufung gegen die Strafe einlegen. Im Falle seiner schriftlichen Reuebekundung wird die Bruderschaft zugunsten des Verurteilten entscheiden.

Die in den Hausordnungen der anderen Klöster Kikkos und Macheras vorgesehenen Regelungen über das Klosterleben sind ähnlich.

III. Schlussfolgerungen

Nach dieser kurzen Vorstellung der autonomen internen Verwaltung der Σταυροπήγια im griechischsprachigen Raum ist es sinnvoll, schlussfolgernd auf folgende Beobachtungen hinsichtlich ihrer Besonderheiten zu verweisen.

a) Was den Heiligen Berg betrifft, so ergibt sich klar, dass die Halbinsel Athos kein autonomes Staatswesen im Sinne des Völkerrechts ist. Sie ist ein selbstverwalteter Teil des griechischen Staates, über den die Souveränität des Staates unberührt und intakt bleibt³⁶. Aus Art. 105 der griechischen Verfassung ergibt sich klar die Absicht des Verfassungsgesetzgebers, wie in allen griechischen Verfassungen nach 1926, den „hagioritischen“ Status der Selbstverwaltung, wie dieser sich aus den kaiserlichen Chrysobulla, den Sigillia der Patriarchen, den Dekreten der Sultane, den Statuten („Typika“) der einzelnen Klöster, sowie den monastischen Regeln und Sitten und Gebräuche herausgebildet hat, zu beschützen. Alle oben dargestellten, sich auf den hagioritischen Status beziehenden Gesetzesvorschriften genießen also, unabhängig von der Weise ihres Zustandekommens und insofern sie sich auf die Verwaltung der Athos beziehen, verfassungsrechtlichen Schutz. Der verfassungsrechtlichen Schutz durch Art. 105

³⁵ Ο εσωτερικός Κανονισμός της ιεράς βασιλικής καὶ σταυροπηγιακῆς Μονῆς Νεοφύτου, Nikosia 1980, 20-21.

³⁶ Vgl. St. PAPADATOS, *Ἡ πολιτειακή θέσις τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Athen 1965, 125-126.

gilt jedoch nicht für diejenigen Gesetzesvorschriften, die bei der ursprünglichen Einführung dieses Schutzes (1926) keine Geltung hatten, nämlich diejenigen Gesetzesvorschriften, die nicht Fragen der Selbstverwaltung betrafen bzw. inhaltlich ausdrücklich zu den Vorschriften des Art. 105 im Widerspruch standen.

b) Was das Kloster des Heiligen Johannes des Theologen auf Patmos betrifft, so ist es klar, dass der interne Betrieb dieses Klosters durch das interne Statut geregelt wird, das der Zustimmung des Ökumenischen Patriarchats bedarf. Im Rahmen dieses Statuts genießt das Kloster das Privileg der Selbstverwaltung, wobei jedoch die wichtigsten Handlungen, wie z.B. die Bestätigung der Wahl des Abtes, der nur von der Bruderschaft gewählt wird, die Billigung des Jahreshaushalts und der Inventur des Klosters, der Verkauf von Grundeigentum usw. der Zustimmung des Ökumenischen Patriarchats bedürfen. In gleicher Weise übt der Exarch von Patmos jede Art von Tätigkeit im Rahmen seines Mandats als Vorsteher des Exarchats aus, wobei er jederzeit der Person des Ökumenischen Patriarchen und der patriarchalischen Synode gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet ist.

c) Einer strengen patriarchalen Kontrolle ist auch die Verwaltung der beiden Patriarchalklöster in Griechenland – das Kloster Vlatadon in Thessaloniki und das Kloster der Heiligen Anastasia auf der Chalkidiki – unterworfen. In beiden Klöstern wird der Abt durch Beschluss der Patriarchalsynode berufen und die Verwaltung der Klöster durch ein Gremium ausgeübt, das ebenfalls von der Patriarchalsynode eingesetzt wird. Fast alle Handlungen dieses Gremiums, in welchem der Abt den Vorsitz hat, werden durch die Patriarchalsynode kontrolliert, welche auch den Jahreshaushalt und die Inventur der Klöster billigt. Die Möglichkeiten der Selbstverwaltung durch dieses Gremium sind auf ein Mindestmaß beschränkt.

d) Die Möglichkeit einer vollen Selbstverwaltung, die derjenigen der Klöster des Heiligen Berges ähnlich ist, ohne indessen in den Genuss der Verfassungsgarantien zu kommen, die letztere auch aufgrund des Umstandes genießen, dass sie sich innerhalb des griechischen Staatsgebiets befinden, besitzt das Sinaikloster. Sein Statut, das den Betrieb des Klosters regelt, bestimmt in Art. 19 seiner grundlegenden Vorschriften in klarer Weise das Verhältnis des Erzbischofs von Sinai zum Patriarchen von Jerusalem: „Das kanonische Verhältnis des Erzbischofs von Sinai zum Patriarchen von Jerusalem besteht nur in folgenden drei Fragen: a) dass er seine Bischofsweihe durch den Patriarchen erfährt; b) dass er des Patriarchen in den Gottesdiensten namentlich gedenkt; und c) dass er durch den Patriarchen gerichtet wird, falls er durch die sinaitische Bruderschaft für Verfehlen bei der Ausübung seines Amtes angeklagt wird.“ Die erste Verpflichtung, die der zuletzt gewählte Abt und Erzbischof von Sinai Damianos gegenüber der sinaitischen Bruderschaft schriftlich übernahm, besteht darin, dass er mit allen seinen Kräften „die Unabhängigkeit, Ununterjochbarkeit und Autokephalie des Klosters von Sinai vor jedem fremden Eingriff schützt“ und

dass er all das bewahrt, was die langjährige Ordnung und Sitte etabliert haben und die patriarchalen und synodalen Bullen besiegelt haben³⁷.

e) Im Gegensatz zur völlig freien Selbstverwaltung, die das Sinaikloster genießt, steht der interne Betrieb der drei Σταυροπήγια auf Zypern unter der Aufsicht des Erzbischofs und der Heiligen Synode der Kirche von Zypern gemäß den Vorschriften der Charta der zypriotischen Kirche und den Statuten der einzelnen Klöster. Die Tatsache des Erfordernisses der Billigung der Statuten aller Σταυροπήγια durch den Erzbischof voraussetzend weist Art. 89 des Verfassungs-Charta auf das Privileg der Autonomie der Klöster bei der internen Verwaltung und Geschäftsführung in ihren Angelegenheiten hin. Dieses Privileg ist jedoch beschränkt, vor allem in der die vermögensrechtlichen Angelegenheiten der Klöster betreffenden Geschäftsführung. Diesbezüglich ist für die wichtigsten Entscheidungen die Billigung der Synode der Kirche von Zypern erforderlich.

Kurz gesagt, folgt aus obigen Ausführungen, dass von einer wesentlichen und vollständigen oder fast vollständigen Selbstverwaltung nur beim Kloster von Sinai und bei den Klöstern der Mönchsrepublik „Heiliger Berg Athos“ die Rede sein kann. Die anderen Klöster unterliegen der Aufsicht bzw. Kontrolle entweder der Synode des Ökumenischen Patriarchats oder der Synode der Kirche von Zypern.

Dass ein Kloster als Σταυροπήγιον bezeichnet wird und aus diesem Grund der Zuständigkeit des lokalen Bischof nicht unterstellt ist, heißt nicht unbedingt, dass es Autonomie oder Selbstverwaltung genießt.

³⁷ «Τό ἐπί τῇ ἐκλογῇ καί χειροτονίᾳ ... Σιγυλλιώδες Γράμμα ..., 109:» Τεθέσπισται γάρ ἡ μέν σεβάσμιμα Βασιλική Μονή διατελεῖν ἑσαεῖ, κατὰ τὰ ἀνωθεν αὐτῇ καί ἐξ ἀρχῆς δαψιλευθέντα προνόμια, ἀδούλωτος, ἀσύδοτος, ἀκαταπάτητος καί πάντῃ ἐλευθέρα, μήτε πατριαρχική, μήτε ἐπισκοπική τινί Δεσποτείᾳ ὑποκειμένη, τῇ κοινῇ δε βουλῇ καί γνώμῃ τοῦ Ἡγουμένου τε καί Ἀρχιεπισκόπου καί τῆς τῶν Πατέρων Συνάξεως διοικουμένη καί διακυβερνωμένη ...».

JURIDICAL DISCIPLINE OF PERSONAL PRELATURES IN LATIN CANON LAW

Pablo G e f a e l l, Rome

I. Introduction

My paper could perhaps seem to be out of the general topic of this volume, for I am going to speak of a Latin institution, unknown to the eastern tradition and especially to that of the orthodox churches. Hopefully, you will find in it some interesting information and even a few ideas to take into account when looking for canonical solutions to some issues of the modern oriental discipline.

Many have written on personal prelatures, and among them there are renowned authors from whom I may only learn¹. Of course, all that I say here is my personal opinion as a canon lawyer, not the opinion of the personal prelature to which I belong.

I don't pretend to put forward stunning novelties on this issue. I will try to give a general overview of this institution and offer some reflections expedient to the aim of this symposium.

I know the title of the paper is too broad: So, I will focus on autonomy-communion, being the general topic of this congress, but I thought it necessary to offer also some information on the general juridical discipline of personal prelatures, since it is not very known in the eastern canonical circles, especially for the orthodox participants in this meeting.

¹ For example, cf. A. VIANA, *Introducción al estudio de las prelaturas*, Pamplona 2006; J. ECHEVARRÍA, *The exercise of the Power of Governance in Personal Prelatures*, in: *Romana*, 21, No. 40 (January-June 2005, English edition) 87-100; C. TAMMARO, *La posizione giuridica dei fedeli laici nelle prelature personali*, Roma 2004; F. OCÁRIZ, *Episcopado, Iglesia particular y prelatura personal*, in: J. R. VILLAR (ed.), *Iglesia, Ministerio episcopal y Ministerio petrino*, Madrid 2004, 179-190; J. HERVADA, *Commentaries Under Title IV, Personal Prelatures and cc. 294-297*, in: E. CAPARROS et al. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, (Gratianus Series), Montréal-Chicago 2004, Vol. II, 413-435; J. I. ARRIETA, *Le prelature personali e le loro relazioni con le strutture territoriali*, in: *Il Diritto Ecclesiastico* 112/1 (2001) 22-49; E. BAURA, *Le attuali riflessioni della canonistica sulle prelature personali*, in: S. GHERRO (ed.), *Le prelature personali nella normativa e nella vita della Chiesa* (Venezia, Scuola Grande di San Rocco, 25-26 giugno 2001), Padua 2002, 15-53; G. COMOTTI, *Somiglianze e diversità tra le Prelature personali ed altre circoscrizioni ecclesiastiche*, in: GHERRO, *Le Prelature personali nella normativa*, 81-114; V. GÓMEZ-IGLESIA – A. VIANA – J. MIRAS, *El Opus Dei Prelatura Personal: La Constitución apostólica 'Ut sit'*, Pamplona 2000; G. Lo Castro, *Le prelature personali: profili giuridici*, 2nd edition, Milano 1999; J. L. GUTIÉRREZ, *Le prelature personali*, in: *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 467-491; J. E. Fox, *The Personal Prelature of the Second Vatican Council: An Historical Canonical Study*, JCD diss., Pontifical University of St. Thomas in the City, Rome 1987; P. RODRÍGUEZ, *Particular Churches and Personal Prelatures: A Theological Study of a New Canonical Institution*, Dublin 1986; A. de FUENMAYOR, *Escritos sobre Prelaturas personales*, Pamplona 1992; J. FORNÉS, *El perfil jurídico de las prelaturas personales: Un comentario a la Constitución Apostólica "Ut sit"*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 108 (1983) 436-472; etc.

In this respect, I will offer some hints on personal prelatures in relation to Oriental Canon Law, with the purpose of stimulating our discussion.

II. Brief presentation of personal prelatures

The Second Vatican Council of the Catholic Church envisaged this new kind of development of the ecclesiastical organization, the main feature of which is its complementary role with respect to the common and general pastoral activity given by particular Churches.

The conciliar Decree *Presbyterorum ordinis* (PO) no. 10b² mentions for the first time personal prelatures among other new institutions (like international seminaries and special dioceses). The *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, Part I, no. 4³, implemented that conciliar directive establishing the canonical framework of personal prelatures. Afterwards, the Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae universae*⁴ art. 49, 1, put personal prelatures under the competence of the Congregation for Bishops: continuing to the present in the *Ap. Const. Pastor Bonus*⁵ art. 80.

CIC cc. 294-297 codified the previous norms, though not without difficulties⁶. Notably, at the very final stage of the codification process, the canons on personal prelatures were removed from the part of the Code dealing with the hierarchical constitution of the Church (book II part II of CIC) and placed in that pertaining to the Christian faithful, for fear that future personal prelatures could be misunderstood as being "parallel Churches"⁷.

² "In addition, present norms of incardination and excardination should be so revised that, while this ancient institution still remains intact, they will better correspond to today's pastoral needs. Where a real apostolic spirit requires it, not only should a better distribution of priests be made easier but there should also be favored such special pastoral enterprises for the benefit of different social groups (*peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus*) in any region or nation anywhere on earth. To accomplish this purpose there should be set up international seminaries, special dioceses or personal prelatures, and so forth, by means of which, according to their particular statutes and always saving the rights of local Ordinaries, priests may be assigned or incardinated for the common good of the whole Church" (Second Vatican Council, Decree *Presbyterorum Ordinis*, no. 10b). English translation is from www.vatican.va with corrections of mine.

³ "Furthermore, in order to carry out special pastoral or missionary enterprises for various regions or social groups requiring special assistance, the Apostolic See may establish prelatures consisting of secular clergy suitably trained and under the rule of a prelate of their own and governed by statutes of their own" (PAUL VI, *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, 6 august 1966, pars I, no. 4, in: AAS 58 [1966] 757-787 [here: 760-761]; English translation by RODRÍGUEZ, *Particular Churches and Personal Prelatures*, 33).

⁴ PAUL VI, *Ap. Const. Regimini Ecclesiae Universae*, 15 August 1967, in: AAS 59 (1967) 885-928, n. 49.

⁵ JOHN PAUL II, *Ap. Const. Pastor Bonus*, 28 June 1988, in: AAS 80 (1988) 841-924.

⁶ Cf. BAURA, *Le attuali riflessioni*, 25-35.

⁷ In response to those fears, Michael O'Reilly, O.M.I., wrote: "the prelate is not by any means a Church within a Church" (M. O'REALLY, *Personal prelatures and Ecclesial Communion*, in: *Studia Canonica* 18 [1984] 439-456 [here: 454]). Recently, the Prelate of Opus Dei, Bishop Javier Echevarría, writes: "in my judgment, the singularity of the figure and the uncertain use of ecclesiological categories, together with others of a technical and canonical nature, provoked some doubts in a

Nevertheless, already in PO no. 10 and in M. Pr. Ecclesiae Sanctae personal prelatures were logically placed within the realm of the hierarchical structure of the Church. The Ap. Const. *Ut sit*⁸ erecting the first personal prelature, the Declaration *Praelaturae Personales*⁹ of the Congregation for Bishops, and some speeches of John Paul II on the subject¹⁰, all were in the same direction.

Nowadays, nearly twenty five years after the promulgation of the CIC, the continuous and univocal praxis of the Apostolic See has helped to clarify misunderstandings: for example, the Concordats and Agreements between the Holy See and States include personal prelatures in the hierarchical organization of the Church¹¹. The *Annuario Pontificio* is also clear in this respect¹².

The challenges of the new evangelization have led the reflection of the Catholic Church's self-organization on these and other structures of personal character. For example, Military Vicariates were in existence long before the Second Vatican Council, and other pastoral needs demanded an adequate setting in the ecclesiastical organization. Personal prelatures were regarded by Vatican documents as being appropriate for the specific pastoral care of some social groups (like military, sailors, migrants, nomads), or for a peculiar kind of pastoral approach (like *Opus Dei*).

We can say briefly that a personal prelature is an ecclesiastical circumscription erected by the Apostolic See in order to offer specialized pastoral services in favor of several local Churches¹³. That is, pastoral services that cannot be adequately looked after by common structures.

Consultor just prior to the promulgation of the Code, during the final writing of the text. And this resulted in a questionable systematic insertion of personal prelatures that, even though it had a very restricted interpretive and substantial relevance, certainly did not further, at least initially, a correct understanding of this figure" (ECHEVARRÍA, *The exercise*, 90).

⁸ JOHN PAUL II, Ap. Const. *Ut sit*, 28 November 1982, in: AAS 75 (1983) 423-425.

⁹ CONGREGATION FOR BISHOPS, Declaration *Praelaturae Personales*, 23 August 1982, in: AAS 75 (1983) 464-468. For its English translation see: *Origins* Vol. 12, No. 30 (January 1983) 511-521.

¹⁰ "This hierarchical nature of *Opus Dei*, established in the Apostolic Constitution by which I erected the Prelature [...], offers a starting point for pastoral considerations full of practical applications" (John Paul II, Address of March 17, 2001 to the participants in the Workshop on 'Novo millennio ineunte' organized by the Prelature of *Opus Dei*, in: *L'Osservatore Romano*, Italian edition, March 18, 2001, 6. English translation in E. Caparrós, *The Juridical Mind*, Appendix II, 59-63).

¹¹ For example: Agreement on juridical questions between the Holy See and the Republic of Croatia of 19 December 1996, art. 5, in: AAS 89 (1997) 277-287 (cf. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di concordati 1950-1999*, Vatican City 2000, 155); Concordat of 28 July 1993 between the Holy See and the Republic of Poland, art. 6 § 1, in: AAS 90 (1998) 310-329 (cf. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta*, 685); Agreement with the Republic of Lithuania of 5 May 2000, art. 5 § 1, in: AAS 92 (2000) 783-816 (cf. J.T. MARTÍN DE AGAR, *I concordati del 2000*, Vatican City 2001, 25). Cf. also ECHEVARRÍA, *The exercise*, 90-91.

¹² For many years now, the *Annuario Pontificio*, has been placing personal prelatures in the section dealing with the Catholic hierarchy ("La Gerarchia Cattolica"): in the last issue, for example, they appear after military ordinariates and before apostolic vicariates (cf. *Annuario Pontificio* 2009, 1071).

¹³ Cf. E. CAPARROS, *The juridical mind of Saint Josemaría Escrivá: A brief history of the canonical path of Opus Dei*, Montréal ²2007, 65-67.

The personal prelature is a very flexible institution: not all prelatures that may be created in the future must be like the first one, the Prelature of Opus Dei.

"The norms of the Code do not necessarily find a univocal application in the configuring of personal prelatures, since some of these norms (...) are in fact optional. For example, the incardination of its own clergy envisioned by canon 295 § 1 [...] is not necessarily an essential element [...]. The same could be said with respect to having its own seminary, the geographical ambit of the prelature's activity, etc. The very incorporation of faithful to the prelature by means of the convention indicated in canon 296 [...] is just one possibility, and it might eventually be replaced by other forms of incorporation"¹⁴.

III. Theological nature: a structure of the universal Church at the service of particular Churches

1. The personal prelature is not a particular Church, understood from a strictly theological point of view¹⁵

As we all know, the particular Church is a portion of the People of God enjoying all the richness of the Church of Christ: that is, it has the task of offering the common pastoral activity, for every kind of faithful and providing all the means of salvation. The personal prelature instead has a specialized pastoral activity: so, it is not exactly a perfect "image of the universal Church", because it is not open to all kinds of faithful, or because it could offer only some specific means of salvation. Moreover, the personal prelature addresses to faithful who belong primarily to their respective particular Churches. Therefore, the personal prelature is a "cumulative" or "complementary" structure. By divine institution, the responsibility for the pastoral care of faithful is given primarily to the diocesan Bishop. But there can be some other pastors entrusted with responsibility for some special pastoral tasks, secondarily or complementarily with that primary pastoral care.

2. The personal prelature is a "complementary"¹⁶ pastoral structure

This "complementarity" is better understood as the result of communion in variety, as the letter *Communio in Notio* (CN) reads:

¹⁴ ECHEVARRÍA, *The exercise*, 92.

¹⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ – A. DE FUENMAYOR, *Sobre la naturaleza de las prelaturas personales y su inserción dentro de la estructura de la Iglesia*, in: *Ius Canonicum* 24 (1984) 11-49 [here: 46-47]; W. STETSON – J. HERVADA, *Personal Prelatures from Vatican II to the New Code: An Hermeneutical Study of Canons 294-297*, in: *The Jurist* 45 (1985) 379-418 [here: 393].

¹⁶ For the use of this term, see J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milan 1989, 308-309.

"For a more complete vision of this aspect of ecclesial communion –unity in diversity – one needs to bear in mind that there are institutions and communities established by the Apostolic Authority for specific pastoral tasks. They belong as such to the universal Church, though their members are also members of the particular Churches where they live and work. The manner of belonging to the particular Churches, with its own particular flexibility, takes different juridical forms. But it does not erode the unity of the particular Church founded on the Bishop; rather, it helps endow this unity with the interior diversification which is a feature of communion" (CN no. 16)¹⁷.

It is undeniable that the foundational will of Christ establishes that the Church should exist in and from the particular Churches. But, leaving intact the nucleus of divine Law, the Church can also self-organize her hierarchical structure in the way She judges best for achieving her divine mission, in answer to changing pastoral needs. Of course, those structures of pure human Law cannot hinder the essential characteristics of the Church. So, any "cumulative" jurisdiction necessarily presupposes the preexistence of another primary ecclesiastical jurisdiction to which it overlaps or "cumulates". And this is not to be seen as an unfitting intrusion in a Bishop's diocese, but as the concretization of the power-service (*exousia-diakonia*) of the College of Bishops in relation to all the Churches, i.e. their "sollicitudo omnium ecclesiarum" (2 Cor 11:28)¹⁸. The synodality of the Eastern Churches has a lot of experience in this regard.

In fact, the theological nature of those "cumulative" structures can be made clear if we consider them as being a "determination of the mission of the entire College of Bishops"¹⁹, or, in other words, "structures that belong theologically to the universal Church"²⁰. They are pastoral structures that the Supreme authority of the Church does not impose but rather offers as a service to the particular Churches²¹.

3. The structure of the personal prelature

Personal prelatures have the typical structure of the ecclesiastical circumscriptions, that is: a Head, a presbyterate, a flock or community, all of them bound together with a special ecclesiastical communion.

¹⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Letter *Communio in Notio*, 28 May 1992, in: AAS 85 (1993) 838-850 [here 848].

¹⁸ Cf. E. BAURA, Le dimensioni comunionali delle giurisdizioni personali cumulative, in: P. ERDŐ – P. SZABÓ (ed.), *Territorialità e personalità nel Diritto Canonico ed Ecclesiastico: Il Diritto Canonico di fronte al terzo millennio* (Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali), Budapest 2002, 430.

¹⁹ BAURA, Le dimensioni comunionali, 428.

²⁰ ECHEVARRIA, The exercise, 95; cf. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 308.

²¹ Cf. A. DE FUENMAYOR CHAMPÍN, *Primal Power and Personal Prelatures*, in: AA.VV., *The New Code of Canon Law* (Proceedings of the 5th International Congress of Canon Law, Faculty of Canon Law Saint Paul University), Ottawa 1986, 59.

a) Prelate

According to CIC can. 295, the Prelate of a personal prelature has ordinary and proper power of government. His power is "proper", that is, exercised in the name of the Prelate himself (his is not a "vicar" power, exercised in the name of another). Nevertheless, according with many authors, the power of a personal Prelate is shared "a iure" from that of the supreme authority of the Church²², and this power is different in its origin from the strictly sacramental Episcopal headship, which belongs only to the diocesan Bishop in his particular Church. Nevertheless, the ecclesiastical mission of the Prelate and the power to carry it out are of an episcopal nature (i.e. leading a presbyterium to take pastoral care of a flock). The personal Prelate is not necessarily a bishop, but

"since personal prelatures belong to the ecclesiastical jurisdictions through which the Church organizes itself hierarchically as the People of God, this entails that the power of the one who is in charge of them, the Prelate, is necessarily of an episcopal nature, similar from this point of view to that of any other pastor who finds himself in charge of an ecclesiastical circumscription, whether a bishop or not"²³.

In most cases, then, it would be fitting that the Prelate be ordained a bishop²⁴. And, in this case, being the center of the special communion in the prelature, it is normal that he be commemorated by his clergy in the celebration of the Holy Eucharist, always – of course – together with the local Bishop.

The participation of the Prelate in the Episcopal conference would be suitable in order to strengthen the communion with local bishops, and this will be easy when the prelature is only limited to a nation. But in the case of international prelatures one could suggest the possibility that the prelature be represented in each Episcopal conference by the Prelate's Vicar competent for the corresponding region. The participation of the Prelate in the Synods of Bishops (of the universal Church) is also helpful to reinforce that communion²⁵.

²² For the general concept of jurisdictional power shared "a iure" from that of the Supreme authority, cf. HERVADA, *Diritto Costituzionale canonico*, 246. And for the specific power of the personal Prelate, cf. STETSON – HERVADA, *Personal Prelatures from Vatican II*, 394; VIANA, *Introducción al estudio*, 55.

²³ ECHEVARRÍA, *The exercise*, 93.

²⁴ Cf. OCÁRIZ, *Episcopado*; V. De PAOLIS, *Nota sul titolo di consacrazione episcopale*, in: *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 59-79; JOHN PAUL II, *Bull of appointment as Bishop of Msgr. Javier Echevarría*, in: *Romana* 11 (1995) 15.

²⁵ Cf. VIANA, *Introducción al estudio*, 56-57.

b) The presbyterium

The special pastoral care of the Prelate is carried out with the collaboration of the pastoral ministry of the clergy of the personal prelature (CIC can. 294). The personal prelature shall have only secular clergy. This is a requirement already established in the *M. Pr. Ecclesiae Sanctae*, I, no. 4. Presbyters and deacons can be incardinated in the prelature (CIC cc. 266 § 1, 267 – CCEO cc. 359, 364) or make a convention for serving in it while keeping their incardination in another ecclesiastical circumscription (CIC can. 271 § 2 – CCEO cc. 360 § 1 e 362 § 2)²⁶. This clergy is subject to the jurisdiction of the personal Prelate, in the same way as the diocesan clergy is under its Ordinary²⁷.

The priests of a personal prelature form its presbyterium together with the Prelate, and so it could have its own presbyterial council, even if every priest can also collaborate and take part in the presbyterial council of the diocese of his own domicile, because in a theological sense he also belongs to the presbyterium of the territorial diocese in which he operates²⁸.

c) The flock

Any prelature has always a flock. The flock is part of the prelature²⁹. The involvement of lay faithful can vary depending on statutes:

“the jurisdiction of the Prelate, especially over the lay faithful, can be very diverse, and therefore this should be clearly specified in the statutes”³⁰.

One could think of a flock who receives in a passive way the pastoral care of the prelature, although it would be contrary to the ideal of the co-responsibility of every faithful in the mission of the Church. And there could be also faithful who are actively involved in the pastoral care, with partial or complete dedication.

It is absolutely mistaken to say that only the clergy mentioned in canon 294, belong to the personal prelature, while lay faithful (can. 296) do not fully belong

²⁶ Cf. J. I. ARRIETA, *Governance Structures within the Catholic Church*, Montreal 2007, 183.

²⁷ Cf. J. HERVADA, *Commentary to CIC can. 295*, in: CAPARROS, *Exegetical Commentary*, 426; J. MIRAS, *Notas sobre la naturaleza de las prelaturas personales. A propósito de un discurso de Juan Pablo II*, in: *Ius Canonicum* 42 (2002) 363-388 [here: 369].

²⁸ Cf. J. HERVADA, *Commentary to CIC can. 294*, in: CAPARROS, *Exegetical Commentary*, 423; A. VIANA, *Introducción al estudio*, 60.

²⁹ In CIC can. 294 there was no need to name expressly the laity because its presence is obvious in the prelature, since the pastoral work of the presbyterate is always aimed to a group of lay faithful. This is as obvious as the necessity of a Prelate, who nevertheless is also omitted by the mentioned canon: cf. TAMMARO, *La posizione giuridica dei fedeli laici*, 118.

³⁰ ECHEVARRÍA, *The exercise*, 96.

to it, but are only associated as some form of auxiliaries³¹. This is in the same way that

"one cannot say that diocesan priests belong to the diocesan Church more fully than the lay faithful do, in spite of the fact that the bond of incardination represents a relationship of hierarchical subjection which is much more intense and extensive than that which links the lay faithful to his own bishop by the baptismal relationship through the rules of domicile"³².

In the case of the Prelature of Opus Dei the Pope himself wanted to make it clear that lay faithful are incorporated in the prelature:

"You are here representing the components by which the Prelature is organically structured, that is, priests and lay faithful, men and women, headed by their own Prelate. [...] First of all, I wish to emphasize that the membership of the lay faithful in their own particular Churches and in the Prelature, into which they are incorporated, enables the special mission of the Prelature to converge with the evangelizing efforts of each particular Church, as envisaged by the Second Vatican Council in desiring the figure of personal prelatures"³³.

4. The mission of a personal prelature

The pastoral task of personal prelatures can be "special" in two senses: 1) special for the peculiar mission fostered (that is, integrative to ordinary pastoral care); or 2) special for the persons to whom it is addressed (or, accumulative to ordinary pastoral care).

If the mission of a given prelature is "special" because it promotes a peculiar message, then probably there will be no conflicts with the local hierarchy, because the content of the pastoral action will be integrative from that given by the local Church.³⁴

If the mission is "special" due to the people involved (migrants, nomads, sailors...), then the content of the pastoral care given by the prelature could accumulate with that of the local jurisdiction, and a clear coordination should be

³¹ Cf. G. GHIRLANDA, *Natura delle prelature personali e posizione dei laici*, in: *Gregorianum* 69 (1988) 299-314.

³² ECHEVARRÍA, *The exercise*, 98-99.

³³ JOHN PAUL II, Address of March 17, 2001 to the participants in the Workshop on 'Novo millennio inneunte' organized by the Prelature of Opus Dei, in: *L'Osservatore Romano*, Italian edition, (March 18, 2001) 6. English translation in CAPARRÓS, *The Juridical Mind*, Appendix II, 59-63.

³⁴ In the case of the Prelature of Opus Dei (and it could happen also in other prelatures), the specialty reside in the way of giving some means of salvation to promote among ordinary faithful the vocation to holiness (and this is done mainly through preaching and spiritual direction). Here there will be probably no conflicts with the local hierarchy, because the pastoral of the prelature doesn't comprise the administration of the sacraments of baptism, chrismation and matrimony, that otherwise could cause complications in the registry and in the sphere of jurisdiction.

attained, always taking into account that the particular Church will have the primary pastoral responsibility, even if the person can in every case choose one or the other for the pastoral care³⁵. We will delve deeper into this problem in the next section.

Some say that, even if it is indicated in the normative texts, the goal of the personal prelature cannot be only the “better distribution of clergy” (PO 10b, CIC can. 294), because that distribution should have also an objective, that is, a pastoral ministry in favor of a flock³⁶.

Moreover, the other possible aim of performing “special [...] missionary enterprises” (*Ecclesiae Sanctae*, I, no. 4) is referred to what the conciliar Decree *Ad Gentes* says in no. 20, note 4³⁷ and repeats in no. 27, note 13, but I think it can be included into the group of those prelatures with special mission due to the people addressed.

IV. The personal prelature doesn't conflict with the principle: “one Bishop, one particular Church”

1. The problem of personal jurisdictions with regard to the local Church

Although Vatican II gave a definition of particular Churches without any reference to territorial factors (cf. Decree *Christus Dominus* [CD], no. 11), some authors still maintain that territory assumes a theological meaning in the structure of the particular Church, because – they say – the sacramentality of the Church requires that its unity should be visible, even socially and organizationally, in the uniqueness of a particular Church in a given territory. Following this approach, the other (personal) organizational solutions (acknowledged by CD, no. 23) are rather

³⁵ “It seems reasonable to foresee that the pastoral needs which, in the future, might suggest the erection of new personal prelatures, will usually bring with them the need to delineate a certain sharing in the ordinary pastoral care of the faithful involved. Reflecting for example, on the eventual need to resolve, by means of personal prelatures, problems of pastoral attention to certain categories of refugees, of nomads, of gypsies or of émigrés (above all in cases of transitory emigration to places without adequate pastoral structures), it is logical to consider an adequate jurisdiction by the prelate as necessary [...]. Certainly, it should always be a matter of a cumulative jurisdiction with the diocesan bishop of the place, since a common characteristic of all the so-called complementary circumscriptions – personal prelatures and military ordinariates follow the same discipline on this point – is that the faithful belong simultaneously to the personal jurisdiction and to the diocesan territorial jurisdiction” (ECHEVARRIA, *The exercise*, 97).

³⁶ “Msgr. Secretary and the Relator also point out that in the case of the personal prelature [...] a certain people composed of faithful ‘speciali quadam ratione devincti’ will always be necessary”: *Communicationes* 12 (1980) 279 [English translation is mine]. Cf. also MIRAS, *Notas*, 383.

³⁷ *Ad Gentes* no. 20: “But if perchance in certain regions, groups of men are to be found who are kept away from embracing the Catholic Faith because they cannot adapt themselves to the peculiar form which the Church has taken in there, it is hoped that this condition will be provided for in a special way (foote 4: Cf. Decree on Priestly Ministry and Life, no. 10, where in order to render particular pastoral labors easier for various social groups, provision is made for the establishment of personal prelatures, insofar as needs of the apostolate demand it), until such time as all Christians can gather together in one community”. [English translation from www.vatican.va, with my own small corrections].

seen as exceptions for the sake of “*salus animarum*”, in order to respect the cultural, linguistic, social and mainly spiritual and religious conditions of some groups of faithful³⁸. Nevertheless, it seems that the conciliar Decree *Orientalium Ecclesiarum* no. 4 doesn’t just tolerate but even favors the constitution of oriental hierarchies even when the territory is already covered by Latin jurisdictions, as the praxis of the ensuing years shows³⁹.

We cannot deny that the existence of many particular Churches overlapping the same territory is a challenge for avoiding conflicts of jurisdiction. In the case of personal prelatures – even of those with accumulative mission – these conflicts should not exist, as long as the personal prelatore doesn’t claim (wrongly) the primary common and ordinary pastoral care of the faithful.

2. The lay faithful of the personal prelatore are also members of the dioceses where they have domicile.

Actually, the lay faithful of a personal prelatore are also members of the dioceses where they have domicile or quasi-domicile, and they are subject to the jurisdiction of the diocesan Bishop as are any other lay faithful. So, their belonging to a personal prelatore doesn’t hinder the principle of the uniqueness of the Head of the particular Church.

As we have seen, the praxis of establishing horizontal concurrence of jurisdiction is a logical consequence of the Catholic doctrine on sacramentality and collegiality of the episcopate; “nevertheless – as Arrieta points out – collegial collaboration [...] cannot ignore the prerogatives belonging to the Episcopal authority to whom the keeping of ecclesiastical discipline in a given territory is primarily entrusted”⁴⁰.

V. The autonomy of personal prelatures

As we have seen, in every personal prelatore the power of the Prelate is §limited to that which refers to the specific finality of the prelatore”. In some cases (like in *Opus Dei*), this power differs, “by reason of the matter involved, from the jurisdiction of the diocesan bishops in the ordinary spiritual care of the faithful”⁴¹.

³⁸ Cf. ERDÖ, *La coesistenza*, 925-926.

³⁹ Cf. P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in: ERDÖ – SZABÓ, *Territorialità e personalità*, 228-231.

⁴⁰ “La collaborazione collegiale che serve a superare il concorso orizzontale di giurisdizioni non può tuttavia ignorare le prerogative che corrispondono all’autorità episcopale a cui primariamente è deferita la custodia della disciplina ecclesiale in un determinato territorio”. J. I. ARRIETA, *Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale*, in: ERDÖ – SZABÓ, *Territorialità e personalità*, 421.

⁴¹ “*Relate ad Praelati potestatem: a) ipsa est potestas ordinaria regiminis seu iurisdictionis, ad id circumscripta quod finem respicit Praelaturae proprium, et ratione materiae substantialiter differt a iurisdictione quae, in ordinaria cura pastoralis fidelium, Episcopis competit*” (CONGREGATION FOR BISHOPS, *Decl. Praelaturae Personales*, III, 466).

On the matters specific to its mission, the Prelate enjoys the typical threefold power of government: legislative, executive and judicial. Firstly, in fact, it is worth noting that some norms given by the personal Prelate are “laws” in the strict sense. About his executive power, we can underline the following aspects:

The Prelate is qualified as an “Ordinary” (Hierarchy), and one could say that in regard to his clergy, he is also the “Ordinary of the place of incardination”. Bishop Echevarría so affirms:

“the personal nature of these jurisdictions does not mean that in these cases some type of territorial jurisdiction is not possible. [...] Indeed, it seems difficult to reject canonically some ambit of territorial jurisdiction for the personal pastor, for example in the church established as the prelate church, in the seat of its curia, in its own seminary, etc. [...] [Taking into account] those specific places in which the prelate has a territory [...] his qualification as Ordinary of the place [is clear]”⁴².

The Prelate is appointed by the Roman Pontiff. Like in other cases of appointment of the head of an ecclesiastical circumscription, the Prelate can be presented or elected by a college, but it always requires the decisive intervention of the Roman Pontiff, who is the only competent authority for conferral of the office to the candidate. As other heads of ecclesiastical circumscriptions, the Prelate must present a quinquennial report to the Roman Pontiff through the Congregation of Bishops⁴³.

The Prelate can erect a Seminary (or not) and call candidates to priesthood. Even when he is not a bishop he can give the dimissorial letters to a bishop for the ordination of the candidates, and if he is a bishop, he can ordain and incardinate them into the prelate. The Prelate has autonomy for making appointments to offices and pastoral tasks within the Prelature. For the appointments he will follow the procedure established in the statutes.

Finally, his Judicial power is normally implemented, as in other circumscriptions, through the tribunal of the Prelature. This tribunal can judge causes of every kind (matrimonial, patrimonial, causes of canonization⁴⁴, etc.), whenever the prelate have any title of competence. For example, as Llobell points out,

“in penal cases, the competence of the tribunal extends to all the faithful of the prelate (priests and lay people), in concurrence with that of the tribunals of the place in which the crime was committed (cf. can. 1412) and of the domicile or quasi-domicile of the respondent (cf. can. 1408). The

⁴² ECHEVARRÍA, *The exercise*, 96.

⁴³ Cf. Ap. Const. *Ut sit*, art. VI.

⁴⁴ Cf. J. LLOBELL, *The competence of personal prelatures in causes of canonization*, in: P. HAYWARD (trans. & ed.), *Studies on the Prelature of Opus Dei*, Montréal, 2009, 199-218; C. TAMMARO, *Brevi cenni circa la competenza dei pastori delle circoscrizioni personali ad istruire le cause dei santi*, in: *Il Diritto Ecclesiastico* 115/1 (2004) 73-94.

tribunal will be also competent over [catholic] faithful not belonging to the prelature (cfr. can. 13 § 2, 2°), for example, in the factispecies of the heretic intervention of a non-subdit person inside a premise in which the prelate has jurisdiction (v.g. a University directed by the prelature), or in that other of the abort accomplished (*effectu secuto*: can. 1398) in a hospital over which the prelate has jurisdiction, even if the medical doctor, the patient and the necessary collaborators of the crime don't belong to the prelature⁴⁵.

Of course, this competence should be carefully harmonized with that of the local bishop, especially in cases of priests of a personal prelature who are working in a premise of the local diocese (a parish, etc.).

VI. Coordination of personal prelatures with territorial jurisdictions

Some norms for the coordination of personal prelatures with territorial jurisdictions are established by the common law, while other details will be specified in the statutes of each prelature. In the Code, it is foreseen firstly that the Episcopal Conference must be consulted before a personal prelature is established in a country (CIC can. 294). Secondly, in order to exercise its pastoral work, the prelature needs the consent of the diocesan bishop (CIC can. 297).

Statutes establish more specifically the relationship with the Ordinary of the place. In the case of the Prelature of Opus Dei, the Ordinary of the Prelature erects each centre after having obtained the permission of the Ordinary of the place⁴⁶. Moreover, in addition to the Prelate, the diocesan Bishop also oversees the fulfillment of the ecclesiastical discipline regarding churches and oratories of the centers of the Prelature⁴⁷. The faculties for hearing confessions of members of

⁴⁵ "In ambito penale la competenza del tribunale riguarderà tutti i fedeli della prelatura (sacerdoti e laici), concorrentemente con quella dei tribunali del luogo in cui il delitto sia stato commesso (cfr. can. 1412) e del domicilio o quasi-domicilio dell'accusato (cfr. can. 1408). Sui non fedeli della prelatura, il tribunale sarà anche competente (cfr. can. 13 § 2, 2°), ad es., nella fattispecie dell'intervento eretico di un non suddito presso una sede su cui il prelatore ha giurisdizione (vgr. una Università diretta dalla prelatura), o in quell'altra dell'aborto realizzato (*effectu secuto*: can. 1398) presso un ospedale sul quale il prelatore abbia giurisdizione, anche se il medico, il paziente e i collaboratori necessari del delitto non appartengono alla prelatura" (J. LLOBELL, I tribunali delle circoscrizioni personali latine, in: *Il Diritto ecclesiastico* 113 [2002] 147-176 [here: 170-171]). English translation is mine.

⁴⁶ "Art. 177. § 1. Ut labor apostolicus Praelaturae in aliqua dioecesi incipiat, mediante canonica erectione primi Centri, ex quo exerceri possit apostolatus collectivus, debet prius informari loci Ordinarius, cuius venia requiritur, melius scripto data. § 2. Quoties laboris progressus aliorum Centrorum erectionem in dioecesi suadeat, procedendum semper est ad normam paragraphi praecedentis". (Codex iuris particularis Operis Dei, in: AGP sezione giuridica, VIII/15660, art. 177 §§ 1-2. It can be more easily consulted in: A. DE FUENMAYOR – V. GÓMEZ-IGLESIAS – J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei: Storia e difesa di un carisma*, Milan 1991, 875-914 [here: 911]).

⁴⁷ "Art. 179. Episcopus dioecesanus ius habet visitandi singula Centra Praelaturae canonice erecta (cfr. n. 177) in iis quae ad ecclesiam, sacrarium et sedem ad sacramentum Paenitentiae pertinent" (Ibid. 912).

Opus Dei are given by the Prelate, and being he for his clergy the “Ordinary of the place of their incardination”, those faculties are also extended to every faithful in the world (CIC can. 967 § 2). In any case, the authorities of the prelature inform the local Ordinary of every new priest of the Prelature working in his territory.

It is logical that personal prelatures have unity of intent with local jurisdictions. Normally the fruits of the pastoral work of the prelature remain within the local Church. They are in fact at the service of local Churches. In this sense the words of cardinal Ruini (concerning the Prelature of Opus Dei, but in part valid to all this kind of circumscriptions) can be enlightening:

“some of the faithful in a diocese are also faithful of Opus Dei, and this characteristic does not weaken their membership of their own diocese [...]. Their quest for sanctity in daily life and their apostolate are always within the local Church to which they belong, and the fruits always remain in the local Church where they live and carry out their activity. [...] In many dioceses, including Rome, priests incardinated in the Prelature carry out – with the consent of their proper Ordinary – diocesan tasks [...]. Nonetheless, their more particular and more direct pastoral service to the dioceses is accomplished through the fulfillment of the mission of the Prelature. It is for this purpose, and not to fill diocesan vacuums, that the Prelature was established by the supreme authority. [...] Responsibility for the manner in which such service is rendered, in communion with the diocesan bishops, pertains to the Prelate, who has received the mission of governing this instrument “so that it may be apt and effective”. [...] We can conclude that the activity of Opus Dei in the dioceses in which it operates is something “interior” to them, and helps provide each diocese with the internal diversity that characterizes communion. [...] Within the vision of the Church as communion, in which different institutions of the universal Church cooperate in the common mission, it is possible to understand the convergence and importance of this ecclesial service of the Prelature of Opus Dei”⁴⁸.

VII. Personal Prelatures and Eastern legal system

1. Some kinds of personal prelature should not be limited to the Latin rite alone

Some years ago I wrote that, in my opinion, there are some ecclesiastical structures that ought not to be limited by the ritual criterion, because their finality has no relation with any specific ritual patrimony⁴⁹. Among these, there could exist some personal prelature that fosters a specific pastoral work “beyond rites”,

⁴⁸ C. RUINI, The service of the Prelature of Opus Dei to the dioceses, in: HAYWARD, *Studies on the Prelature*, 146-151.

⁴⁹ Cf. P. GEFAELL, *Enti e Circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, in: H. ZAPP – A. WEISS – St. KORTA (ed.), *Ius canonicum in oriente et occidente: Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in Ius Canonicum 25)*, Frankfurt/M. 2003, 493-508.

as – I’m sure – is the case of the Prelature of Opus Dei. In fact, Opus Dei’s mission is to spread all over the world the call to holiness through professional work and through the fulfillment of the ordinary duties of the Christian life. To present this mission as if it were something only “Latin” would be to ghettoize this institution, distorting its charisma.

I realize that opening an ecclesiastical structure to all rites is no simple task, but I think it is a duty.

2. In CCEO there are no canons on personal prelatures. Can they be considered “personal apostolic exarchates”?

I have always maintained⁵⁰ that Latin personal prelatures could be translated in Eastern discipline as “personal apostolic exarchates”, because the structure proposed in CCEO can. 311 and following, seemed to me wide enough to include that institution also in the East.

In fact, I thought that the “*specialia adiuncta*” (special circumstances) – which are the *raison d’être* for erecting an exarchate – could be of not only provisional but also permanent nature, and include the objectives mentioned in CIC can. 294 for erecting a personal prelature (these being the better distribution of clergy and peculiar pastoral or missionary work).

Furthermore, exarchates seemed to me wide enough to include every hierarchical structure not erected as an eparchy (“*quae ... ut eparchia non est erecta*”), be it “*territorialiter vel alia ratione circumscripta*”, that is: territorially circumscribed (i.e. what in Latin discipline we know as apostolic prefectures, territorial prelatures, apostolic vicariates, apostolic administrations stably erected, and territorial Abbeys) or even with other kinds of limits (i. e. personal limits). The latter would be the case of Latin personal prelatures, military ordinariates, ordinariates for Eastern faithful without proper hierarchy, personal apostolic administrations, and so on.

As we know, an exarchate can be “patriarchal” or “apostolic”, depending on its erecting authority (cfr. CCEO can. 311 § 2), and the exarch has power of governance that can be vicarial or proper, depending on whether he governs in the name of the one who appointed him or in his own name (CCEO can. 312). Latin personal prelatures are always erected by the Apostolic See (CIC can. 294), and personal prelates have proper power of governance (CIC can. 295 § 1). So, if we would want to define that institution in eastern terminology, it would be named as an apostolic personal exarchate with an exarch enjoying proper power of governance.

That is what I have thought until now about the equivalence between personal prelatures and apostolic personal exarchates. But now I should rethink it with more accuracy, because someone has pointed out to me that CCEO can. 311 says that the exarchate is a “*populi Dei portio ... quae ... Exarcho pascenda concreditur*”: a portion of the People of God entrusted to an exarch for being

⁵⁰ Cf. GEFAELL, *Enti e Circoscrizioni*, 507.

pastored. Consequently, at first glance it could seem that he who has the prime responsibility for the common pastoral care of those faithful is the Exarch. If it were so, any exarchate would be always a real "particular Church". Mainly if the expression "*portio populi Dei*" is taken in its usual theological context, meaning the flock of a particular Church, in contrast with the wider term "*coetus christifidelium*" (community of faithful) used for personal prelatures and other such ecclesiastical circumscriptions. But, I think, we cannot take the term "*portio populi Dei*" as having a rigid dogmatic interpretation: it is rather a quite recent expression, open to diverse and possibly changing meaning.

Maybe I'm wrong, but it seems that the wording of CCEO can. 311 doesn't close the possibility of an exarchate in which the pastoral care of the Exarch were only of a complementary nature, leaving to the Hierarch of the local Church the primary responsibility for the common pastoral care of those faithful.

Time will come when also in the East will be felt the need of a hierarchical structure (call it exarchate or whatever) offering a peculiar pastoral work, integrative or accumulative with that of the local Church to which the faithful belong. That structure would then be the equivalent of a personal prelate.

3. It would not be fitting to include personal prelatures among the eastern "associations with privilege of incardinating"

One might think that cc. 357 § 1 and 579 of the CCEO were devised for including in them the phenomenon of personal prelatures. But personal prelatures are not associative entities. Many authors have already made this clear⁵¹, in spite of misunderstandings to the contrary⁵².

The authority of the president of an association emanates from the private autonomy of the associates. Such is not the case with personal prelatures, whose Prelate has a jurisdictional power that is a participation in the power of the Supreme Authority of the Church in order to take pastoral care of a flock. As Antoni Stankiewicz says:

"no association has a proper presbyterium, just because the clerics of an association – if they exist – have not been ordained in order to fulfill ministerially the pastoral care of the members of the association, nor to fulfill

⁵¹ Cf. For example, A. STANKIEWICZ, Le prelature personali e i fenomeni associativi, in: GHERRO, Le prelature personali nella normativa, 139-163; C. J. ERRÁZURIZ, La distinzione tra l'ambito della Chiesa in quanto tale e l'ambito associativo, e le sue conseguenze sulla territorialità o personalità dei soggetti ecclesiali trans personali, in: ERDŐ – SZABÓ, Territorialità e personalità, 157-167.

⁵² Cf. W. AYMANS, Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes: Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen CIC unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 148 (1979) 21-47.

a pastoral mission that associations haven't, instead vice versa this is what priests in the prelature do"⁵³.

It is true that there are entities of associative nature enjoying capacity of incardinating (e.g. religious clerical institutes), and in them the Superiors have jurisdiction over the clerics incardinated. But – developing the reasoning of the former quotation – we must realize that religious Superiors don't enjoy any power on the exercise of the ministry performed by the religious priests, because religious Superiors – in themselves – are not entrusted with any mission in favor of a specific portion of the Christian people⁵⁴.

4. Are *sui iuris* Churches comparable to the complementary structures?

I would go so far as to suggest the analogy between *sui iuris* Churches and complementary structures, at least in some way. Of course, they cannot be considered personal prelatures, but they have some points in common. In fact:

- A *sui iuris* Church exists to provide pastoral care for a special group of faithful and with a special patrimony (what CCEO can. 28 calls "rite").
- Faithful of the *sui iuris* Church belong to it wherever they are, even if entrusted to the primary care of the Hierarchy of another Church *sui iuris* (CCEO can. 38; cf. can. 40 § 3).
- Faithful belonging to a *sui iuris* Church belong also to the local Church where they have lawful canonical domicile: even of another rite if there is no proper local hierarchy in the place (CCEO can. 916 § 5).
- It is true that within its proper territory the *sui iuris* Church has also some kind of common and ordinary pastoral mission (cf. CCEO can. 147), but outside the territory it functions more like a complementary structure, especially when its faithful are in a place without proper hierarchy.

For example, in the case of CCEO can. 916 § 5, Oriental faithful having domicile in a Latin diocese belong to the flock of that diocese and the local Latin bishop has the primary responsibility for the pastoral care of those Oriental faithful. But, in addition, as those faithful belong also to their *sui iuris* Church,

⁵³ "Diversamente, nessuna associazione ha un presbiterio proprio perché i chierici dell'associazione, se ci sono, non sono stati ordinati per eseguire ministerialmente la cura pastorale dei membri dell'associazione né una missione pastorale che non hanno le associazioni, mentre viceversa ciò è quanto fanno i sacerdoti della prelatura" (STANCKIEWICZ, *Prelature personali e fenomeni associativi*, 154).

⁵⁴ "...ma non godono di potestà sull'esercizio del ministero svolto dai sacerdoti, in quanto non hanno, di per sé, nessuna missione a favore di una determinata porzione del popolo cristiano" (BAURA, *Le dimensioni comunionali*, 433).

they are entitled to receive a special pastoral care. That is why CCEO can. 193 states that in these cases the local diocesan bishop is bound to foster relations with the higher authority of the *sui iuris* Church of those faithful, in order to provide for their spiritual needs through clergy of the same Church⁵⁵.

VIII. Conclusion

Being only complementary structures, personal prelatures should not be regarded as being in competition with the ordinary pastoral circumscriptions, but at their service. Carlos José Errázuriz, when speaking about the Prelature of Opus Dei, says:

“[It] is an ecclesial reality that in no way intends to supplant the dioceses but rather to live and operate within them, with a lawful autonomy whose exclusive purpose is to serve them and the whole Church. It never wishes to become a local Church, since its own charism leads it to confirm its faithful as faithful of the local Churches to which they belong”⁵⁶.

I hope that these lines can help the experts of Catholic oriental canon law to open the research in the field of complementary structures within the Eastern ecclesial organization. Finally, and without any pretension or intention to interfere in their own affairs, perhaps thinking on some aspects of these existing personal structures could help also the Orthodox Churches to find new solutions for the pastoral difficulties and challenges caused by their overlapping jurisdictions (this happens mainly in the “Diaspora”, but not only).

⁵⁵ CCEO can. 193: “§ 1. The eparchial bishop to whom the care of Christian faithful of another Church *sui iuris* are committed is bound by the serious obligation of providing all the things in order that these Christian faithful retain the rite of their own Church, cultivate and observe it as much as they can; he should foster relations with the higher authority of that Church. § 2. The eparchial bishop is to provide for the spiritual needs of those Christian faithful, if it is possible, through presbyters or pastors of the same Church *sui iuris* as the Christian faithful or even through a syncellus constituted for the care of these Christian faithful. §3. Eparchial bishops, who appoint such presbyters, pastors or syncelli for the care of Christian faithful of patriarchal Churches, are to formulate plans of action with the patriarchs who are concerned in the matter and, if they are in agreement, act by their own authority and notify the Apostolic See as soon as possible; if the patriarchs, for any reason whatever, disagree, the matter is to be referred to the Apostolic See”.

⁵⁶ C. J. ERRÁZURIZ, *Why is Opus Dei a personal prelature?*, in: HAYWARD, *Studies on the Prelature*, 171-172.

