

Kirchen- verfassungen

KANON XIX

Kovar

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 Bildung, Wissenschaft und Kultur

KANON XIX

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN
CHURCHES

Annuaire de la société du droit des églises orientales

THE CONSTITUTIONS OF THE
CHURCHES

Edition Roman Kovar · Egling 2006

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, 84682 Egling an der Paar

Umschlaggestaltung: Wolfgang Wieshaider

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Hauptstr. 13, 86492 Egling an der Paar

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

Druck: tHB, Tschechische Republik

1. Auflage 2006. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 3-86577-102-5

KANON XIX

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

KIRCHENVERFASSUNGEN

Edition Roman Kovar · Egling 2006

Empty Page



Empty Page

Inhalt

<i>Eva M. Synek, Wien</i> Der XVII. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen	XI
Eröffnungsansprache des Präsidenten der Gesellschaft Univ. Prof. Dr. Dr. hc. Spyros Troianos	XIV
Address of His Beatitude Christodoulos, Archbishop of Athens and Primate of the Orthodox Church of Greece to the participants of the Conference	XVI
Message pour le XVII Congrès International de la Société de Droit des Églises Orientales Cardinal Ignace Moussa Daoud.....	XIX
<i>Vittorio Parlato, Urbino</i> Introduction aux travaux du Congrès	XXI
Orthodoxe Kirchen	
<i>Grigorios D. Papathomas, Tallin-Paris</i> Au temps de la post-écclesialité.....	3
<i>Panajiotis E. Christinakis, Athen</i> Die heutige Verfassung des Patriarchats von Jerusalem	22
<i>Alexej Klutschewsky, Wien – Thomas Nemeth, Wien/Würzburg – Eva M. Synek, Wien</i> Das Statut der Russischen Orthodoxen Kirche	41
<i>Ljiljana Pantovic, Wien</i> Die Verfassung der Serbisch-Orthodoxen Kirche	73
<i>Sr. Maria Mihaela Stan, Clucociov-Wien</i> Die Rumänisch-Orthodoxe Kirchenverfassung und ihre ekklesiologischen Grundlagen	95

<i>Spyros N. Troianos, Athen</i>	
Die Verfassung der Orthodoxen Kirche in Griechenland	111

Katholische Ostkirchen

<i>Cyril Vasi'l, Rom</i>	
Orientalische Kirchen in der Ekklesiologie und im Kirchenrecht der Katholischen Kirche: der Weg zum CCEO.....	125

<i>Sr. Maria-Ionela Cristescu, Bucharest-Rom</i>	
"Unitas" and "varietas ecclesiarum" a vital and resplendent force, safeguarded in CCEO by the Relation "ius commune" – "ius particulare"	160

<i>Lorenzo Lorusso, Bari-Rom</i>	
Le statut juridique de l'Église Italo-Albanaise et son projet de droit particulier.....	208

<i>Raffaele Coppola, Bari</i>	
Ministère de Pierre et son exercice dans la doctrine et dans la vie de l'Église Catholique	233

In memoriam Ivan Žužek

Nachruf.....	253
Kanonistische Veröffentlichungen von Ivan Žužek	256

DER XVII. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva M. S y n e k, Wien

Nach der 2003 in Armenien abgehaltenen Tagung zu den Kaukasischen Kirchen (Veröffentlichung der Akten in Kanon 17) durften wir auf Einladung eines Gründungsmitgliedes der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Vittorio Parlato, dem Dekan der juristischen Fakultät von Urbino vom 12. – 17. September 2005 wieder einmal in Italien zu Gast sein. Nach den Kongressen in Ravenna (1975) und Bari (1991, gemeinsam mit der „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo“) war diese unter dem Generalthema „Kirchenverfassung und Ekklesiologie“ in der kleinen mittellitalienischen Universitätsstadt Urbino abgehaltene Tagung bereits die dritte in Italien. Frühere Schwerpunktsetzungen wie Synoden (siehe Kanon 2), „Autokephalie und Autonomie“ (Kanon 4 u. 5), Laienrechte (Kanon 3), „der Bischof und seine Eparchie“ (Kanon 7) sowie „der ‚Protos‘ und seine Jurisdiktion“ (Kanon 9) weiterführend, stand nunmehr die systematische Rechtsvergleichung von Kirchenverfassungen im Zentrum der Veranstaltung.

Den Festvortrag hätte eigentlich Ivan Žužek halten sollen. Bald nach dem ersten Vorbereitungstreffen in Wien erreichte uns allerdings die traurige Nachricht vom Tod dieses unserer Gesellschaft aufs engste verbundenen Gründungsmitgliedes. Die Herausgeber des Kanon haben umgehend beschlossen, die Publikation der Akten von Urbino in besonderer Weise seinem Andenken zu widmen. Vorliegender Band enthält daher auch einen von Carl Gerold Fürst verfaßten Nachruf und eine Bibliographie des publizierten kanonistischen Oeuvres von Ivan Žužek.

Den Einleitungsvortrag am Montag Abend zur Entwicklung der Bewertung der katholischen Ostkirchen hat trotz eines angespannten Terminkalenders, der ihn daran hinderte, am ganzen Kongreß teilzunehmen, dankenswerterweise sein Schüler Cyril Vasil' übernommen. Aus katholischer Perspektive sprachen am Dienstag weiters Sr. Maria Ionela Cristescu zum Verhältnis von *ius commune* und *ius universale* und Lorenzo Lorusso über die Rechtsstellung der italo-albanischen Kirche; Mittwoch in der Früh ergänzte Peter E. Pieler einen historischen Beitrag zu Grundsatzfragen frühkirchlicher Rechtsentwicklung von den Anfängen bis Justinian.

An sich waren Mittwoch und Freitag aber dem Orthodoxen Kirchenrecht gewidmet. Archimandrit Grigorios Papathomas sprach zur besonders aktuellen Frage der Diasporajurisdiktion. Die weiteren in diesem Band dokumentierten

orthodoxen Hauptreferate betrafen die Statuten der Kirche von Griechenland (Spyros Troianos), des Patriarchats von Jerusalem (Panajotis Christinakis) sowie des Serbischen (Lilly Pantovic) und des Rumänischen (Sr. Mihaela Stan) Patriarchats. Es fehlte leider der geplante Überblick zum Patriarchat von Alexandrien – der als Referent in Aussicht genommene Patriarch Petros VII. ist im September 2004 gemeinsam mit seiner Entourage bei einem Hubschrauberabsturz in Griechenland auf tragische Weise ums Leben gekommen. Das Referat zur Russischen Kirchenverfassung hatte Bischof Hilarion (Alfeyev) zugesagt, dieser mußte allerdings aufgrund von Terminkollisionen knapp vor dem Kongreß absagen. Dankenswerterweise ist Lidia Chakovskaya eingesprungen, es war ihr jedoch nicht möglich, auch eine Publikationsfassung ihres Vortrags fristgerecht fertigzustellen. Die so entstandene Lücke versucht ein als Gemeinschaftsprodukt (Alexej Klutschewsky, Thomas M. Németh, Eva Synek) kurzfristig am Wiener Institut ergänzter Beitrag zu schließen.

Am letzten Kongreßtag war reichlich Platz für kleinere Interventionen; sie hatten eher den Charakter von Diskussionsbeiträgen und gingen z.T. weit über das Rahmenthema hinaus. Daher wurden sie mit Ausnahme der etwas längeren Intervention von Raffaele Coppola zum Petrusamt nicht in die Acta aufgenommen. Wie bereits in Armenien, so war auch in Urbino insgesamt wieder hinreichend Zeit für spannende Diskussionen sowie die Vorstellung aktueller Forschungsprojekte vorgesehen. Alberto Fabbri, der maßgebliche für die gelungene technische Abwicklung der Tagung in Urbino verantwortlich zeichnet, plant eine systematische Evaluierung der bisherigen Kongresse unserer Gesellschaft. Thomas Németh konnte von maßgeblichen Fortschritten im bereits in Armenien präsentierten Wiener Projekt zu orthodoxen Kanonisten und Politikern der Donaumonarchie berichten. Die Publikation wichtiger Ergebnisse soll im Laufe der nächsten Monate in Form eines Kanonbandes erfolgen. Patrizia Piccolo untersucht Archivalien zu Jurisdiktionsfragen und Personalstatut von Lateinern und Orthodoxen in Otranto.

In besonders schöner Erinnerung wird vielen sicher die Besichtigung des hübschen Ortskerns von Urbino mit seinen zahlreichen Kunstschatzen am Dienstagnachmittag und nicht zuletzt der traditionelle Ausflug am Donnerstag bleiben. Auf den Besuch in S. Leo folgten Mittagessen und Spaziergang durch S. Marino; den krönenden Abschluß des Tages boten die Besichtigung der in der Nähe von Urbino gelegenen, rechtshistorisch besonders interessanten Kirche der Abtei San Tommaso in Apsella und ein frugales Abendessen. Dazwischen boten längere Busfahrten die Möglichkeit, neue Kontakte zu knüpfen oder auch in Ruhe im Laufe der bisherigen Tagung aufgebrochene Fragen weiter zu diskutieren.

An dieser Stelle sei Vittorio Parlato, Alberto Fabbri und ihren MitarbeiterInnen für alles Engagement bei der durch kurzfristig entstandene finanzielle Probleme zusätzlich erschwerten Vorbereitung der Tagung aufs

herzlichste gedankt. Alle, die an ihr teilgenommen haben, konnten sich eines konstruktiven Gesprächsklimas und einer generell guten Atmosphäre erfreuen, zu der neben der landschaftlich besonders schönen Lage der Tagungsräume sicher die köstliche italienische Küche, mit der wir verwöhnt wurden, einen nicht unmaßgeblichen Beitrag geleistet hat. Besonderer Dank gilt weiters dem bewährten, von Bärbel Simons-Fischer koordinierten Team von Dolmetscherinnen, das uns auch diesmal wieder professionell durch die Tagung begleitet hat.

Eröffnungsansprache des Präsidenten der Gesellschaft
Univ. Prof. Dr.Dr.h.c. Spyridon Troianos

Magnifizenz,
Exzellenz,
sehr geehrter Herr Erzpriester, Vertreter seiner Eminenz des Metropoliten von
Italien,
sehr geehrter Herr Präfekt,
sehr geehrter Herr Bürgermeister,
Verehrte Vertreter der Zivil- und Militärbehörden,
hochwürdige Herren,
meine sehr verehrten Damen und Herren,
liebe Kolleginnen und Kollegen!

Es ist mir eine ganz besonders große Freude und Ehre, den 17. Kongreß unserer Gesellschaft für eröffnet zu erklären. Meine Freude ist umso größer, als unsere Zusammenkunft in Italien stattfindet. Es ist zwar nicht der erste Kongreß unserer Gesellschaft auf italienischem Boden; dennoch hat dieser Kongreß etwas Einmaliges an sich. Einerseits wurde er von einem Mitglied unserer Gesellschaft organisiert, während der Kongreß in Ravenna im Jahre 1975 von der ortskirchlichen Behörde vorbereitet wurde, und andererseits handelt es sich hier ausschließlich um einen Kongreß unserer Gesellschaft, während wir im Jahre 1991 in Bari zusammen mit der „Consociatio internationalis iuris canonici promovendo“ getagt haben. Es ist also unter einem gewissen Gesichtspunkt ein „erster Kongreß“.

Das Thema unseres Kongresses lautet „Die Kirchenverfassungen und ihre ekklesiologischen Grundlagen“. Die Grundlage, und zwar nicht nur die ekklesiologische, der Kirchenverfassung – jeder Kirchenverfassung – stellt aber das synodale System dar. In Wirklichkeit befaßt sich unsere Gesellschaft nicht zum ersten Mal mit den Synoden. Dies war der Gegenstand unseres Treffens vor 32 Jahren auf Kreta im Kloster von Gonia. Damals ging es aber um die Synoden von allen möglichen Seiten betrachtet, während wir uns in diesem Jahr mit der wichtigsten Funktion der Synoden beschäftigen wollen, nämlich mit der Synode als Grundlage der Verfassung in der Kirche überhaupt so wie in jeder einzelnen Kirche des Ostens. Mit anderen Worten: Der Kongreß in Urbino ist ein „erster Kongreß“ auch in einer anderen Beziehung.

Lieber Herr Kollege Vittorio Parlato! Haben Sie ganz herzlichen Dank, daß Sie diesen in doppeltem Sinne „ersten Kongreß“ möglich gemacht haben. Unser herzlichster Dank gilt auch allen jenen, die die Vorbereitungsarbeit mitgetragen haben – ganz besonders Herrn Doktor Alberto Fabbri – und nicht zuletzt auch denjenigen, die die Finanzierung gewährleistet haben.

In der Freude dieses Abends gibt es freilich auch einen Wehrmutstropfen. Nicht alle, die heute gerne bei uns gewesen wären, konnten auch tatsächlich kommen. Von den vielen Mitgliedern unserer Gesellschaft, die dem Kongreß ihre Glück- und Segenswünsche mit auf dem Weg gegeben haben, seien hier insbesondere benannt:

Seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios, ein Gründungsmitglied unserer Gesellschaft, konnte zwar aus verständlichen Gründen nicht kommen, begleitet den Kongreß aber mit seinen besten Wünschen.

Seine Seligkeit, der Erzbischof Christodoulos von Athen und ganz Griechenland, mußte aus ebenfalls verständlichen Gründen fernbleiben. Seine Grußadresse wird Ihnen anschließend Herr Doktor Anastasios Marinos, als offizieller Delegat der Kirche Griechenlands, vorlesen.

Unser Ehrenpräsident, Seine Eminenz Metropolit Panteleimon Rodopulos befindet sich zwar nach einer schwierigen Operation auf dem Weg der Genesung, war aber doch nicht in der Lage die anstrengende Reise anzutreten; er hat mich beauftragt, seine besten Wünsche zu übermitteln.



† Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΑΙ ΠΑΤΗΡ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΣ

Protocol #/ΕΙΣ/Τ/ 3975 /2005

Athens, 12th August 2005

ADDRESS

of His Beatitude CHRISTODOULOS, Archbishop of Athens
and Primate of the Orthodox Church of Greece
to the participants of the Conference summoned by the Law Society of Eastern Churches

"for our conversation is in
heaven; from whence also we
look for the Saviour, the Lord
Jesus Christ"

(Phil. 3:20)

Dear Conference,

It is with great joy that we address the participants of this Conference, summoned by the Law Society of Eastern Churches, a Society of which we have been personally a member since its foundation. The general theme of this Conference, i.e. "The Ecclesiology bases of the Church Rule" attempts to render the age-long tradition and trust of the Orthodox Church in the synodal institution, as the core, not alone of the Church administration but also of the very existence and course of the imagery Vessel, the Ark of salvation, namely, the Orthodox Church.

Conciliar gatherings have been a sacred and approved administration system of the Church world-wide since the apostolic times; it has been in use for two millennia and will still be in use by the All-Holy Church until the end of the world. The canons which deal with Conciliar issues are numerous, whether they refer to Ecumenical, local or regional Councils, annual or biannual Episcopal ones.

May we recall the Sacred Councils summoned by our predecessors such as that of 52/48 AD in Jerusalem (Apostolic Council, mentioned in *Acts* 15:6-29) during which the sacred expression 'it seemed good to the Holy Spirit and to us' was first promulgated. May we also look back into the history of the Orthodox Church's Sacred Councils and appreciate their various compositions and forms, of which we obtain some knowledge and guidance, since the

knowledge of history creates a broad framework enabling us to (a) look back in the past, (b) take decisions in the present with regard to what is to be done and what to be avoided and (c) aim at the future.

It is common knowledge that the synodal system stands at the roots of the Orthodox Church administration structure. The Council of Bishops is the 'supreme judge for every Church affair' (*The Ruler*, p. 120). As a result, all the bishops on active pastorate have to participate in the administration of the Church in order to deal jointly with every-day problems and share the responsibility of decision making. Thus, by participating in the Council, the bishops fulfill a basic duty towards both the Church and their conscience. The pontifical system of one-man's administration never prevailed in Orthodoxy; hence, there was not a single instance a Patriarch, an Archbishop, a Bishop alone, would ever think of violating this basic principle which has been phrased by the Fathers as thus: 'the Bishops should acknowledge the First among them' and 'let the vote of the majority prevail' (6th Canon of the Council of Nicaea). Within the framework of these adamant principles, every Bishop, undertaking his personal responsibility for the course of the Church Vessel takes, is obliged, within the framework of conciliarity, to study, seek, be anxious and decisive with regard to issues of utmost importance for the life of the Church as well as obey to the decision of the majority, in accordance with the Ecclesiastical ethos. This very ethos suggests to all of us the need for a vigilant conscience and a standing responsibility with regard to the smooth course of the Church; it also suggests the undertaking of appropriate reaction towards any deviation, be it smaller or greater. This very ethos forbids, in advance, any lack of measure or use of indiscretion; such actions are not justified even as last means of prevention.

The synodal system, however, is not covered by fragmented measures of dubious duration but rather it entirely reaffirms its constitutional principles. The conciliar conscience of the Bishops works at basis level upon which the institutions rest; the fruit of both is the perfect and harmonious co-operation of everybody in solving occurring ecclesiastical issues. Bishops have never been figureheads. Rather, because of their spiritual nature they would always intervene drastically to the ecclesiastical affairs as principal bearers of godly grace and of its emanation, i.e. spiritual power.

The challenge for the Church is of historic importance today. The Church needs to phrase a word of vigility and promise, so as to have a lively presence in contemporary world. Our

times demand that the Church should take daring decisions, based upon Tradition and respect of Its core essence, in order to bring a desirable transformation and a necessary restoration. These last two oblige us today, living in a century of globalization and post-modernity, in a post-industrial era of digitized information, to abandon our vain introversion and discuss with the world in a creative and daring way, so as to persuade them of our message's credibility.

The responsibility of seeking new ways to cope with the rapid developments rests mainly with the body of Bishops; the Church should always stay in advance of solving the spiritual and social issues of our people, using the power of the reliable ecclesiastical word and exercising some concrete and determinative acts. Thus, it is of imperative priority to upgrade the role of the body of Bishops within the whole administrative system of the Church. Effectiveness is based upon conciliarity. The synodal system of administration apart from offering possibilities of putting every effort in use and ensuring the democratic framework upon which the Church Rule rests, it also prevents any kind of dominance of the one over the others. The synodal system guarantees the sound of judgement in Jesus Christ and presupposes the co-operation of the Paraclete in decision taking. After all, conciliarity offers the ground for the cultivation of collectivity, which, in turn, is the fruit of responsibility and the achievement of liberty. The Church may not function authentically, nor may It deliver messages, guide souls, inspire the youth, if it is not for the body of Bishops, primarily, and for every other living faculty to coordinate themselves under the banner of conciliarity, so as to point - for the sake of the congregation - at the centre of sanctification and rejuvenation.

Resuming our thoughts, we extend a warm greeting to this Conference and wish for the proliferation of its proceedings, so that the entire Orthodox Church may benefit from your theses, become aware of Its Tradition and re-affirm Its salvatory course in the 21st century.

+ Christodoulos

Archbishop of Athens and Primate of the Orthodox Church of Greece

Message pour le
XVII Congrès International de la Société de Droit des Eglises Orientales
Université de Urbino, 12-18 septembre 2005

Monsieur le Président de la Société de Droit des Eglises Orientales,
Prof. Spyridon Troianos,
Monsieur le Président du Comité d'Organisation du XVII Congrès
International de la Société de Droit des Eglises Orientales,
Prof. Vittorio Palato,
et distingués congressistes et éminents canonistes.

Je remercie cordialement Monsieur le prof. Palato pour son invitation à participer à Votre Congrès. Malheureusement mes engagements à la Congrégation ne me permettent pas de pouvoir intervenir personnellement, mais j'ai chargé le Père Dimitrios Salachas, membre de votre Société et consultant de ce Dicastère, de me représenter ainsi que la Congrégation. Un salut particulièrement cordial à S.E.Mons. Francesco Marinelli, Archevêque d'Urbino-Urbania-Sant'Angelo in Vado pour avoir accueilli et soutenu votre Congrès.

Vos rencontres entre juristes éminents de différentes Eglises et cultures commencées juste après le Concile Vatican II ont contribué à l'œuvre œcuménique, et, en tant que telles, elles constituent un moment de vrai dialogue œcuménique et permettent des comparaisons entre des réalités ecclésiales différentes, en vue d'un rapprochement toujours plus important des différentes Eglises.

Sans doute, la connaissance et l'étude de la réalité ecclésiale en Europe Orientale et au Proche-Orient, ont eu une importance capitale et ont été particulièrement nécessaires et efficaces ces dernières années. A côté des dialogues officiels, votre dialogue canonique scientifique dans vos Congrès manifeste la volonté de nos Eglises de poursuivre un mouvement irréversible pour le rétablissement de la pleine communion entre toutes les Eglises. Je suivrai vos travaux non seulement avec un intérêt scientifique, mais surtout par une prière personnelle.

Le thème de votre Congrès sur les Constitutions ecclésiales et leurs fondements ecclésiologiques dépasse l'intérêt canonique, car les réalités ecclésiales chrétiennes surtout au Proche-Orient sont aujourd'hui, plus que par le passé, des facteurs de la politique internationale en ces régions. Je suis convaincu que en cette semaine de septembre 2005 la ville historique de Urbino et son Université vont se trouver au

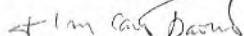
CONGREGATIO
PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS

centre d'un dialogue œcuménique de très haut niveau, mais aussi au centre d'une confrontation politique internationale.

J'ai parcouru attentivement le programme de votre Congrès, et j'ai constaté qu'il embrasse une très vaste problématique historique et canonique concernant les Statuts juridiques des différentes Eglises orientales, orthodoxes et catholiques. Entre ces Statuts il y a naturellement des similitudes et des différences, mais tous sont inspirés par la préoccupation pastorale, à savoir de la *Suprema lex*, qui est la *salus animarum*.

Cette perspective scientifique mais surtout pastorale n'est pas sans implications œcuméniques. Une saine confrontation des différents systèmes de constitutions ecclésiales permettra l'effort de résoudre des problèmes des rapports entre les différentes Eglises, catholiques et orthodoxes sur place.

Je vous souhaite plein succès à vos travaux et je vous assure que le Saint Siège sera heureux de connaître et étudier attentivement les Actes de votre Congrès.



Cardinal Ignace Moussa Daoud
Préfet de la Congrégation pour les Eglises Orientales
Patriarche émérite d'Antioche des Syriens catholiques

INTRODUCTION AUX TRAVAUX DU CONGRES

Vittorio Parlato, Urbino

Le thème de ce Congrès¹ est Les constitutions ecclésiales et leurs fondements ecclésiologiques. Pour le juriste la terminologie juridique réfléchit les réalités institutionnelles qu'expriment selon une logique propre de chaque ordre constitutionnel. Si l'on doit souligner la difficulté de la terminologie juridique du droit de l'Etat pour présenter les institutions canoniques de l'église latine; il y a pareillement une grande difficulté dans l'utilisation de cette même terminologie pour présenter les institutions et les situations juridiques relatives aussi bien au droit canonique des églises orientales catholiques qu'au droit des toutes églises appartenant à la communion des églises orthodoxes ou à celle des anciennes églises orientales. Je pense aux concepts de l'église particulière *sui iuris*, d'église autonome, de patriarcat, d'archevêché, de juridiction métropolitaine ou ultra-métropolitaine, de synode; le fait est que chaque église donne à ces locutions juridiques un contenu différent, certainement semblable, mais différent. En particulier je voudrai souligner ces trois points:

1. La différente signification attribuée aux termes juridiques

La différente signification que beaucoup de termes juridiques ont assumé dans les diverses églises a été déterminée par une multiplicité de situations juridiques qui se sont réalisées dans le temps, mais aussi par une tradition différent ou langage juridique laïque appliqué à la situation ecclésiale, par exemple le concept juridique de autonomie qui exprime une pluralité des réalités juridiques.

Dans le droit de l'Etat autonomie, rapportée à les organisations territoriales, se configure comme autonomie normative qui se concrétise dans pouvoir reconnu

¹ C'est la troisième fois que depuis la constitution de notre Société du droit des Eglises orientales, en 1971, que le Congrès a lieu en Italie; en 1975 il fut organisé par l'Archidiocèse de Ravenne, mais sans la participation d'aucun Athénée; en 1991 un grand Congrès fut réalisé par la chaire de Droit ecclésiastique de l'Université de Bari, mais à cette occasion il y eut l'adhésion aussi bien des étudiants de la *Consociatio internationalis iuris canonici promovendo*, que de notre Société. La rencontre actuelle ne concerne que les spécialistes du droit des Eglises orientales. Ces rencontres entre juristes de différentes cultures (rencontres nées au lendemain du Concile Vatican II) se proposent de contribuer à l'action œcuménique et comme telles elles sont une occasion de dialogue, de comparaison et rapprochement entre les réalités ecclésiales différentes en vue d'une toujours plus puissante approche entre les Eglises. Personne n'ignore que la connaissance et l'étude de la vie et organisation des Eglises de l'Europe orientale et du Proche Orient pendant ces dernières années soient de grand intérêt; des Etats caractérisés par une forte et typique importance donnée aux structures ecclésiastiques sont déjà membres (Grèce, Estonie) ou seront membres dans un futur plus ou moyen lointain (Bulgarie, Roumanie, Ukraine et d'autres encore) de l'Union Européenne. Les Eglises dans le Proche Orient, aujourd'hui plus qu'autrefois, sont des facteurs dans la politique internationale de ces territoires.

ou attribué à sujets non souverains de produire normes juridiques assimilées à les normes de l'Etat et intégratives de celles-ci, mais entre les principes généraux de l'ordre juridique de l'Etat ou présents dans les lois relatives à le pouvoir normatif propre de ces organisations. Titulaires de cette autonomie sont, par exemple, en Italie, les régions.

Dans le Décret *Orientalium Ecclesiarum* de Vatican II (n. 9, 3) on lit que les Patriarches avec leurs synodes constituent l'instance supérieure pour toutes les pratiques du patriarcat, et on ajoute, encore, que (n.10) à norme du droit ce que l'on a dit pour les Patriarches vaut aussi pour les.

Archevêques Majeurs, qui président à toute une église particulière ou rite. Ces affirmations ont fait penser que à ces églises fût reconnue une autonomie dans le domaine législatif, administratif, judiciaire, moi, personnellement, je ne me prononce pas sur l'utilisation de ce terme pour indiquer le pouvoir de autogouvernement que le c.c.e.o. précisera en suite, il s'agit d'un pouvoir de différents contenus reconnu aux patriarchats, aux archevêchés majeurs, aux églises métropolitaines *sui iuris* et aux autres églises *sui iuris*.

Dans la Communion des églises orthodoxes nous avons des églises autocéphales et des églises autonomes. Pour comprendre le concept d'église autonome il faut préciser celui d'autocéphalie. Les églises autocéphales ont rejoint une pleine indépendance et n'admettent pas d'ingérences d'une autre église dans leur affaires intérieurs. On considère qu'une église soit canoniquement autocéphale quand elle est considérée capable de se gouverner, et surtout en vertu d'un principe classique de l'orthodoxie cette église se configure comme église d'Etat indépendant – église nationale – qui ne peut pas être sujette à une autorité religieuse extérieure, comme se configure aussi le patriarche œcuménique, qui résidait dans l'Empire Ottomane et par la suite réside dans la République Turque, ou le patriarche de Moscou.

Ces églises considèrent comme autorité suprême dans l'église universelle le concile œcuménique ainsi qu'il a été constitué dans les actes du concile de Nicée de 787; elles reconnaissent un primat d'honneur au patriarche œcuménique de Constantinople – primauté établie auc. 3 du concile de Constantinople du 381 – considéré comme *primus inter pares*, stimulateur et coordinateur des activités inter-orthodoxes².

Les églises autonomes sont, au contraire, les églises qui ne sont pas encore considérées capables de se gouverner, mais pour raisons historiques ou politiques, comme églises de Etats indépendants – églises nationales –, qui ne veulent pas

² Sur les patriarches orthodoxes: P. MENEVISSOGLOU, La signification canonique et ecclésiologique des titres épiscopaux dans l'église orthodoxe, in: *Kanon* 7 (1985) 74 f; A.A. BESTAWROS, The Concept of Protos „Patriarch” in the Coptique Orthodox Church, in: *Kanon* 9 (1989) 131 f; N.V. DURA, The Protos in the Romanian Orthodox Church According to its Modern Legislation, in: *Kanon* 9 (1989) 139 f; M. MUTAFYAN, An Armenian Protos in the Fifteenth Century, in: *Kanon* 9 (1989) 163 ff; G. TSETISIS, Le patriarche œcuménique en tant que 'protos' dans l'Eglise orthodoxe, in: *Kanon* 9 (1989) 197 ff.

être sujette en tout à une autorité religieuse extérieure, obtiennent un auto-gouvernement avec des limites établis par le tome qui donne le statut d'autonomie.

Il faut dire que l'autonomie permette aux églises d'élire ses évêques en maintenant toutefois un lien avec l'église mère qui comporte entre autre la confirmation de l'élection de l'évêque primat³. Tout cela détermine une grande difficulté pour exprimer un concept qui puisse comprendre situations juridiques semblables.

II. L'absence de un dessin unitaire dans l'organisation ultra métropolitaine de l'Eglise

Comme j'ai déjà dit le thème de ce Congrès est Les constitutions ecclésiales et leurs fondements ecclésiologiques. Toute Eglise orientale a les Canons Sacrés comme lois fondamentales dans lesquelles on a repris ou adapté le droit ancien des églises orientales, c'est-à-dire le droit du premier millénaire défini par les synodes œcuméniques ou particulières et sur tout codifié par le concile in Trullo⁴.

Il faudrait rappeler que les Canons Sacrés sont typiques de la tradition juridique byzantine, même si insérés dans la Compilation des fonts canoniques orientales par P. P. Joannou, dans le fascicule IX, sous le nom de Discipline générale antique; Coussa⁵ écrivait que « non omnes [...] communes sunt fontes singulis Ritibus seu Communitatibus », quelques uns sont propres de une tradition juridique, quelques autre de une autre. Mais il faut relever que déjà le synode in Trullo, qui a été indiqué implicitement comme œcuménique par la constitution du pape Jean Paul II Sacri Canones avec la quelle le Code des canons des Eglises Orientales est promulgué, auc. 2 il avait confirmé comme fonte normative commune les Canons Sacrés avec l'indication précise des fontes synodales et patristiques de référence⁶; le concile avait aussi sanctionné leur autorité et avait défendu leur modification ou falsification⁷.

³ Cf. aussi E. EID, Authority and Autonomy, in: R. COPPOLA (ed.), Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente, vol. I, Bari 1994, 429.

⁴ On appelle *sacri canones* les Canons des Apôtres, ainsi nommés parce que ils sont attribués aux Apôtres, les canons des premiers sept conciles œcuméniques, compris les canons du Concile in Trullo (canons rapportables au cinquième sixième concile œcuménique), les canons de quelques Pères de l'église, tous ont été indiqués au II^{ème} concile de Nicée, à eux on ajoute les canons de trois conciles: de Constantinople de 861, de Constantinople de 869-70, considéré par l'Eglise catholique comme œcuménique; de Constantinople de 879-880 (qui est considéré par quelque orthodoxe comme œcuménique); sur ce point en particulier cf. D. SALACHAS, Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO, Bologna 1997, 20, note 22.

⁵ G. A. COUSSA, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, I, Grottaferrata 1948, 115, écrit a propos des canons du concile in Trullo: „Hanc Synodum, Orientalium ii tantum recipiunt qui Ritui Byzantino sunt adscripti”.

⁶ G. SALACHAS, Il diritto, 14 f.

⁷ Ibid., 15.

Cette normative commune, comprise aussi la normative postérieure au 691, fut reconnue définitivement par le synode œcuménique de Nicée de 787, c. 2. Les lois constitutionnelles qui règlent la vie de l'Eglise, et surtout l'organisation ecclésiastique du premier millénaire, ne constituent pas la choix, l'œuvre, d'un législateur souverain ou d'une assemblée constituante, promulguées dans un certain moment historique, elles représentent la praxis, qui allait se réaliser, acceptée et décidée dans le temps par des conciles œcuméniques ou même particuliers, ou bien elles constituent la solution de spécifiques situations, plusieurs fois locales, faite par des synodes particulières ou par des réponses de Saints Pères; ces solutions ont été reçues dans les autres églises locales avec des actes de communion ecclésiastique.

Comme exemple typique de réception d'une praxis instaurée on peut rappeler lec. 6 du Concile de Nicée (de 325) qui affirme:

« Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia servantur ecclesiis ».

A Nicée les Pères prennent acte et acceptent, donc, que aucunes églises avaient joui de tout temps d'un prestige particulier, soit en raison de leur origine apostolique, soit en raison de un chef prestigieux, soit en fin pour l'importance civile de la ville⁸. L'évêque d'Alexandrie si voit confirmer un pouvoir exceptionnel (ἐξουσία) sur les provinces du diocèse civil d'Egypte, avec plus de provinces et de métropoles⁹; le concile de Nicée ne précise pas le contenu du pouvoir supérieure de l'évêque d'Antioche¹⁰ et ce fait aussi est la preuve de la prise de conscience et de la possibilité de sanctionner une situation juridique préexistante, le contenu de la quelle n'est ni connu ni précisé. Ces sièges, comme Rome et par la suite Constantinople et Jérusalem prendront le titre de sièges patriarcaux. L'existence de une différence de pouvoirs entre les évêques d'Alexandrie et de Antioche et la prise d'acte de cette difformité, sans l'indication de la cause, résulte dans les délibérations du concile de Constantinople di 381, là aussi lec. 2 établit:

« Qui sunt super diocesim episcopi, nequaquam ad ecclesias quae sunt extra terminos sibi praefixos, accedant nec eas hac praesumptione confundant. Sed

⁸ Cf. V. PARLATO, L'ufficio patriarcale nelle chiese orientali dal IV al X secolo, Contributo allo studio della 'communio', Padova 1969, 11 f.

⁹ L'évêque d'Alexandrie ordonne tous les évêques et les métropoles de son territoire et intervient à défense de l'orthodoxie avec la convocation de synodes, envoyant des lettres, dénonçant des évêques, réglant un différend, promulguant norme communes. Cf. PARLATO, L'ufficio, 13, note 12. La comparaison avec les pouvoirs de l'évêque de Rome doit être entendue naturellement pour ce que se réfère aux pouvoirs sur-épiscopaux. Cf. ibid., note 11.

¹⁰ Antioche était considérée la principale métropole ecclésiastique de l'Orient. L'évêque d'Antioche déjà en 252 préside les conciles régionaux. Cf. PARLATO, L'ufficio, 13, note 13.

iuxta canones Alexandrinus antistes quae sun in Aegypto regat solummodo. Et Orientis episcopi Orientem tantum gubernent servatis privilegiis, quae nicaenis canonibus ecclesiae Antiochenae tributa sunt ».

Tandis que l'évêque d'Alexandrie de nouveau se voit confirmer un droit de gestion ou de surveillance plus qu'une juridiction véritable sur l'Égypte, en Orient sont les évêques qui ont l'autorité primatiale, saufs les pouvoirs que Nicée avait reconnus à l'église d'Antioche¹¹. L'absence de un dessin unitaire est de toute évidence. Le même accord intervenu entre l'évêque de Antioche et celui de Jérusalem, approuvé par le Concile de Chalcédoine de 451, avec le quel on a établi une cinquième juridiction supérieure, a été fait pour satisfaire le désir de un évêque, Juvénal de Jérusalem, ou d'une église locale celle de Jérusalem, et non pour réaliser un dessin générale relatif à une meilleure organisation ecclésiastique régionale.

III. Le fondement des spéciales prérogatives de quelques évêques

Mais on peut adjoindre d'autres considérations liées à la vie de l'Eglise. La justification et la légitimité des spéciales prérogatives exercées par le patriarche de Constantinople, qui se sont étendues dans le temps, ont origine dans lec. 28 du concile de Chalcédoine du 451 et dans lec. 36 de concile in Trullo du 691, où on a rivié aussi la primauté d'honneur à ce Siège, second seulement à l'ancienne Rome; là on a établi que l'évêque primat était compétant pour consacrer (et donc pour contrôler leur nomination) les évêques des territoire plus voisins au dehors de l'Empire (Pays barbares); Constantinople consacra ainsi les évêques voisins à les provinces de Thrace, du Pont et de l'Asie¹², d'une manière analogue le patriarche d'Antioche ordonnera, comme le primat plus voisin, les évêques de la Mésopotamie et de la Perse.

Le processus de centralisation, fait par Constantinople déjà depuis le IX^{ème} siècle et l'extension progressive de ses prérogatives même sur les autres patriarchats¹³, déchirés par les schismes et les hérésies, soumis à la domination islamique et le rôle du Patriarche œcuménique dans l'Empire Ottoman ont déterminé l'interprétation extensive des pouvoirs du patriarcat byzantin dans tous les territoires occidentaux pour sauvegarder la cure pastorale même de ces fidèles de l'orthodoxie qui habitent en Occident, dans un patriarcat – celui du Pape – qui désormais était tout à fait séparé des autres patriarchats orientaux. De là vient la

¹¹ Ibid., 14 f et bibl. cit.

¹² Cf. C. VOGEL, Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III au V siècle, in: L'épiscopat et l'église universelle, Paris 1962, 620 ff.

¹³ Sur le procès de centralisation fait par Constantinople, cf. V. PARLATO, Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto. Saggi, Torino 2003, 13-20; J. DARROUZES, Documents inédits d'Ecclésiologie byzantine, Paris 1966, 78.

dépendance actuelle de Constantinople de plusieurs éparchies existantes dans les Etats de l'Europe occidentale, de l'Amérique, et de l'Australie.

La même situation juridique de l'église autocéphale est normale pour l'ecclésiologie du V^{ème} siècle, alors à Calcédoine (451) l'église fut divisée en cinq grandes circonscriptions ultra-métropolitaines, les cinq patriarchats Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, auxquels s'ajoute l'église de Chypre¹⁴, cette situation a été reconnue à des autres églises avec modalités diverses et en général cette reconnaissance a sanctionné une situation de fait préexistante.

Les principes revendiqués par l'église byzantine depuis le V^{ème} siècle pour exercer un primat sur les églises du monde grecque et sur tout l'Orient, principes qui consistent dans le principe d'accommodement en raison duquel l'organisation territoriale civile conditionne l'organisation ecclésiastique et l'importance civile d'une ville détermine le rang ecclésiastique plus élevé de l'évêque y résident.

Cette théorie a son fondement dans le c. 34 des Canons des Apôtres qui prévoit expressément que tous les évêques d'une même nation puissent se grouper dans un organisme unitaire et compact sous le guide d'un évêque primat, librement élu par eux.

Auprès des motifs de prestige et indépendance qui ont caractérisé l'obtention de l'autocéphalie de l'église russe, on rencontre le désir de chaque nation, qui avait obtenu la libération de la subjection ottomane, de constituer sa propre église nationale libre des interférences extérieures, celui-ci a été le motif inspirateur et conducteur de la création des autres églises autocéphales, un désir qui a son fondement dans l'ecclésiologie orthodoxe qui voit les églises liées aux propres Etats et qui considère l'importance religieuse du siège épiscopal connexe à l'importance civile de la ville¹⁵.

Chaque église est l'expression de la tradition, de la culture et de la religiosité de toute nation et donc de chaque Etat national indépendant; cette thèse – philethisme – comme principe a été réprouvée par le patriarche œcuménique, depuis 1872, en se référant implicitement à l'autocéphalie revendiquée par l'église bulgare, mais de fait, après, elle fut acceptée même à Constantinople¹⁶. Il faut remarquer que la concession de l'autocéphalie ou de l'autonomie à une église n'est pas liée à des règles, mais se présente comme solution de controverses et situations de fait existant.

J'ose espérer que ces brèves observations contribueront à faire comprendre la complexité des thèmes que les illustres rapporteurs traiteront au cours de ces journées et que la discussion et le débat, qui suivront les exposés, aideront à clarifier la réalité ecclésiale dans sa complexité.

¹⁴ L'autocéphalie fut justifié au IV^{ème} siècle parce que cette église trouve son origine chez l'apôtre Barnabe, cf. A. PALMIERI, Chypre (Eglise de), en Dictionnaire de Théologie catholique, II,2, Paris 1923, 2424-2472.

¹⁵ Cf. PARLATO, L'ufficio, 19.

¹⁶ Cf. E. MORINI, Gli ortodossi, L'oriente dell'Occidente, Bologna 2002, 42.

ORTHODOXE KIRCHEN

Empty Page

AU TEMPS DE LA POST-ECCLESIALITÉ
(LA NAISSANCE DE LA MODERNITÉ POST-ECCLESIOLOGIQUE:
DE LA DISPERSION DE L'ÉGLISE À L'ANEANTISSEMENT
DU CORPS DU CHRIST)

Grigorios D. P a p a t h o m a s, Tallin-Paris

Le 16^e siècle ouvre une période nouvelle dans l'Histoire et la Théologie de l'Église et du Christianisme. Une période que nous pourrions littéralement qualifier de „post-ecclesiologique” pour les raisons que nous examinerons plus bas. Le début de cette période est marqué par la Réforme (1517), quoique des signes précurseurs soient bien sûr apparus beaucoup plus tôt, notamment dans l'Ecclesiologie née au temps des Croisades (1095-1204).

Les cinq siècles qui ont suivi (16^e-20^e siècles) nous livrent suffisamment d'éléments historiques et de données théologiques pour bien cerner cette époque nouvelle, cette innovation ecclesiologique de création récente – par rapport à une pratique ecclesiologique antérieure totalement différente – mais aussi un nouveau concept inconnu jusqu'alors, qui marque la fin de l'Ecclesiologie que l'Église avait vécue et exprimée dès sa fondation et au cours des quinze premiers siècles.

Après cette déviation ecclesiologique constatée et son entrée dans les faits, et non pas en raison de quelque évolution ecclesiologique, dans cette époque „post-ecclesiologique”, il est naturel qu'aient vu le jour des ecclesiologies nouvelles et variées, telles que des ecclesiologies confessionnelles (Protestants), des ecclesiologies ritualistes¹ (Catholiques) et des ecclesiologies ethno-phylétiques (Orthodoxes), ou mieux, pour respecter leur ordre d'apparition historique, des ecclesiologies ritualistes, puis confessionnelles puis ethno-phylétiques. Il s'agit en fait d'ecclesiologies hétéro-collectives, qui se sont constituées selon des principes engagés/militants et substitués, qui, dominantes depuis lors, non seulement caractérisent toute la vie ecclésiale, mais aussi dictent les textes statutaires réglant l'existence et le fonctionnement des Églises de l'ensemble de cette époque et d'aujourd'hui.

De nos jours, puisque nous sommes dans une situation historico-théologique qui peut nous permettre de prendre un certain recul vis-à-vis les événements du passé historique ecclésiastique et de réviser les causes qui ont provoqué les divergences ecclesiologiques, nous proposons maintenant d'examiner, dans un esprit purement dialectique et critique, dépourvu de toute tentation polémique, ces trois ecclesiologies qui, différentes quant à leur origine et leur perspective, présentent néanmoins un dénominateur commun et, finalement, se ressemblent, se côtoient et

¹ Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l'Église catholique romaine et qui instituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

co-existent, sans toutefois communier ni s'unifier. Le dénominateur commun réside dans le terme et dans le fait de la co-territorialité, qui pose un problème ecclésiologique des plus graves, s'inscrivant dans tout le deuxième millénaire, ce millénaire qui a été confronté à diverses questions insolubles, d'ordre exclusivement ecclésiologique, contrairement au premier millénaire qui avait posé des questions christologiques, résolues pour la plupart. En d'autres termes, lorsque se posait un problème christologique, l'Église du premier millénaire a su intervenir conciliairement et la résoudre, ce qui, ainsi qu'on l'a vu par la suite, n'a pas été le cas au deuxième millénaire. Ces trois ecclésiologies sont donc les suivantes:

1. L'Ecclésiologie des Croisades (13^e siècle)
2. L'Ecclésiologie de la Réforme (16^e siècle)
3. L'Ecclésiologie de l'Ethno-phylétisme (19^e siècle)

Examinons à présent plus en détail cette trilogie ecclésiologique jumelle tripartite, nouvellement apparue et totalement hétéro-centrique.

1. L'Ecclésiologie des Croisades (13^e siècle)

En tant que fait ecclésiologique, la rupture de communion ecclésiale de 1054 ne concernait que deux Patriarcats de l'Église, le Patriarcat de Rome et le Patriarcat de Constantinople. Toutefois, cette rupture s'étendit de fait aux autres Patriarcats d'Orient, après que les Croisés eurent qualifié la rupture de schisme. Il s'est en effet révélé a posteriori que l'usage de ce terme renvoyait à une situation radicalement nouvelle qui, d'un point de vue ecclésiologique et canonique, pouvait légitimer la fondation à nouveau d'Églises homonymes sur les territoires des Patriarcats et Églises d'Orient préexistants, étant donné qu'à elle seule, la rupture de communion ne pouvait rien légitimer de tel.

En effet, le mouvement politique des Croisades conféra une autre portée à la rupture de communion de 1054. En proclamant le schisme, entendons un fait canonique qui considère une partie du corps ecclésial comme détaché de l'ensemble du corps et, par conséquent, inexistant pour un lieu donné, imprima une autre direction au nouvel ordre des choses ecclésiologique qu'il instaurait. Se sont ainsi formées deux catégories d'Églises à côté des anciens Patriarcats d'Orient. Des Patriarcats homonymes latins se constituent en Orient (le Patriarcat latin de Jérusalem [dont la formation remonte à la fin de la Première Croisade-1099], suivi immédiatement par le Patriarcat latin d'Antioche [1100], puis l'Église catholique non-autocéphale² de Chypre [1191], etc.), et ce fait, en lui-même – si l'on admet qu'il s'agit d'une rupture de communion et non d'un schisme – engendre implicitement, mais officiellement au sein de l'Église le problème ecclésiologique de la co-territorialité (1099). Cependant, l'apparition de cette

² Voir notre article intitulé „L'époque de la Xénocratie à Chypre (1191-1960)-Note historico-canonique”, in: *Hydor ek Pétras* [Crète] 12-16 (2000) 205-209.

innovation qu'est le concept de „co-territorialité” n'en reste pas là. À côté de ces entités ecclésiastiques latines se constituent des Patriarcats ritualistes latins et des Églises catholiques orientales (Patriarcats maronite, melchite, syrien catholique, etc.), placés sous la juridiction transfrontière (*hyperoria*) et hiérarchiquement isocèle (équivalente) du Patriarcat et du Pape de Rome, et cela, sur un seul et même territoire.

La juridiction devenait ainsi transfrontière (*hyperoria*) – toujours dans le cas d'une rupture de communion – parce que de nouveaux Patriarcats de rite latin et ritualistes „orientaux” étaient ainsi créés sur le territoire canonique d'une Église d'Orient, mais elle devenait aussi isocèle, en ce sens que, même si ces Patriarcats étaient égaux entre eux, ils étaient cependant tous subordonnés et placés dans une situation de commune dépendance à l'égard du Patriarcat de Rome. Cette aberration ecclésiologique, nouvelle elle aussi, s'est maintenue jusqu'à nos jours (cf. l'existence de deux différents types d'Églises sur le même territoire, mais aussi de deux Codes de Droit canonique totalement indépendants et non communicants l'un de l'autre). (C'est également l'époque où apparaît une nouvelle version de la Primauté du Patriarche et Pape de Rome et assez différente par rapport à l'expérience ecclésiologique du premier millénaire. On peut considérer que Patriarche et Pape de Rome est de fait un „*Primus inter inferiores*” [Primauté monojuridictionnelle], alors que, dans l'Ecclésiologie et la praxis de l'Église du premier millénaire, le Premier Patriarche (le Président) de la communion ecclésiale de cinq Patriarcats (Pentarchie conciliaire) issus du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), était un „*Primus inter pares*” (Primauté synodale communionnelle). Une structure de type pyramidal vient se substituer à une structure de type constellation. Mais là c'est une autre question qui déborde la perspective du présent texte).

À partir du 13^e siècle, l'ecclésiologie de l'Église catholique de cette époque introduit, pour la première fois dans l'histoire, une forme ecclésiologique (fondation d'une Église en un lieu) de double co-territorialité: d'un côté, co-territorialité avec des Patriarcats avec lesquels elle se trouve ou non en rupture de communion et, de l'autre, co-territorialité avec d'autres Églises auto-constituées et de ritus différent. Ces dernières, cependant, se trouvent en totale communion ou, comme on le dit couramment, rattachées ou unies à Rome, mais, toutes ensemble, elles coexistent en tant que corps et entités ecclésiastiques sur un seul et même lieu. C'est ainsi que nous en arrivons, dès la fin du Moyen Âge, à avoir des Églises catholiques de rite différent sur un seul et même territoire. Telle est ce qu'on pourrait appeler la co-territorialité d'origine intérieure (*ad intra*). Cependant, il se trouve également un Patriarcat latin catholique avec d'autres Patriarcats ritualistes catholiques romains, là où existe déjà un Patriarcat – rappelons, par exemple, le cas – de Jérusalem. Voilà la co-territorialité d'origine extérieure (*ad extra*), et donc toutes les deux simultanément.

Cette double co-territorialité, qui résultait de la situation politique créée par les Croisades, s'imposa et se perpétua avec cette structure homogène jusqu'à la Réforme. En d'autres termes, du 13^e au 16^e siècle, nous avons, d'une part, mono-territorialité et mono-juridiction ecclésiastique en Europe occidentale, sur le territoire du Patriarcat de Rome, cependant que, d'autre part, simultanément ce même Patriarcat encourage à la co-territorialité ecclésiastique et, par suite, à l'exercice d'une (multi)juridiction transfrontière (*hyperoria*) sur les territoires des autres Églises d'Orient, sur lesquels s'instaure désormais une co-territorialité à la fois extérieure (extra-communionnelle) et intérieure (intra-communionnelle). Dans ces idiomes ecclésiologiques nouvellement nés, on pouvait dépister aussi les prémices d'une ecclésiologie universaliste développée ultérieurement – et notamment juste après la Réforme.

Toutefois, en dépit des pressions politiques de cette époque, une autre position persiste au cours de ces siècles dans le monde chrétien occidental, une position théologique, animée par le souhait d'un rétablissement de la communion ecclésiale et du règlement du problème ecclésiologique. Les deux Conciles, p. ex. de Lyon (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39), qui rassemblèrent des évêques – notons que, durant ces Conciles, ils s'appelaient mutuellement frères – qui se trouvaient en situation de rupture de communion et non de schisme (autrement, il n'y aurait eu aucune raison de convoquer de tels Conciles), mais aussi le fait que des moines d'Occident continuèrent à s'installer au Mont Athos jusqu'aux débuts du 14^e siècle, montrent clairement qu'une solution ecclésiologique à la rupture de communion étaient encore vivement désirée, malgré tous les comportements de co-territorialité qui étaient dictés par la politique, mais qui alors pouvaient encore être affrontés.

2. L'Ecclésiologie de la Réforme (16^e siècle)

C'est la Réforme qui fit apparaître le problème ecclésiologique de la co-territorialité sur le territoire du Patriarcat et de l'Église de Rome. En effet, au 16^e siècle, cette aliénation ecclésiologique qu'est la co-territorialité se transmet pour la première fois en Europe centrale et occidentale et fragmente le Patriarcat de Rome intérieurement et territorialement, exactement de la même façon que les autres Patriarcats d'Orient avaient été auparavant fragmentées intérieurement. Il vaut la peine de rappeler³ à ce propos que, cette fois, la co-territorialité a émergé sous une forme confessionnelle et a largement contribué à l'aggravation de ce problème

³ Voir notre article intitulé „La relation oppositionnelle de l'Église locale et de la 'Diaspora' ecclésiastique (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et à la 'multi-juridiction')", in : *Synaxie* 90 (4-6/2004) 28-44 (en grec). De même, La relation d'opposition entre Église établie localement et 'Diaspora' ecclésiale (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et la 'multi-juridiction'), in : *L'Année canonique* 46 (2004) 77-99; in : *Contacts* 57, n° 210 (4-6/2005) 96-132; in : *AST. ARGYRIOU* (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe* (coll. *Jésus et Jésus-Christ*, n° 91), Paris, 2005, 349-379, et in : G.D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe* (coll. „Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series”, n° 38), Florence 2005, chap. II, 25-50.

ecclésiologique. C'est alors qu'on vit apparaître le terme „dénomination” dans le domaine de l'ecclésiologie.

L'expérience ecclésiologique du premier millénaire était que, dans un lieu donné, l'unique critère canonique permettant la fondation et l'existence d'une Église „locale” ou „établie localement” était la territorialité exclusive et la monojuridiction ecclésiologique. Or la Réforme, en raison de son éloignement de l'Église occidentale, dont elle „était issue”, non tant du point de vue spatial que surtout du point de vue de son mode d'existence, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la fondation d'une Église, élément inconcevable jusqu'alors du point de vue ecclésiologique et canonique. En effet, les Communautés ecclésiales nouvellement nées, qui se formèrent à cette époque et dont l'existence était purement autonomisée, avaient besoin, en raison de leur différence confessionnelle, d'une hypostase ecclésiologique, qui, toutefois, ne pouvait être fondée ni sur l'expérience ecclésiologique de l'Église, telle qu'elle était vécue jusqu'alors, ni sur la structure institutionnelle de l'Église locale-diocèse. La raison en est simple: ces Communautés commencèrent à se former et à co-exister sur un territoire où existait déjà une Église, qui plus est une Église possédant une identité territoriale ecclésiologique (Église en un lieu-Ecclesia in loco: Église 'qui est à Rome').

Il était cependant impératif de trouver un moyen, d'une part, de faire de ces Communautés une Église, ce qui était d'ailleurs l'objet de la Réforme, et, d'autre part, un élément permettant de les différencier d'avec l'Église existante, avec laquelle elles ne voulaient justement plus être identifiées. L'adoption d'une désignation locale quelconque aurait semé la confusion, d'autant plus qu'il aurait été nécessaire d'adopter les mêmes structures institutionnelles (évêque, diocèse et nom de lieu). On ne pouvait donc plus procéder comme l'avaient fait les Croisades, puisque celles-ci avaient a priori ouvertement proclamé le schisme (sic), qui permettait légitimement de reprendre, telles quelles, les structures et les désignations territoriales des Patriarcats et Églises d'Orient.

En ce qui concerne la Réforme, de même qu'elle n'avait pas proclamé de schisme avec l'Église d'Occident, dont elle était „issue”, de même elle ne s'engagea pas dans un processus ecclésiologique de rupture de communion ni rien d'approchant. La Réforme visait à l'acquisition d'un fondement ecclésiastique, mais, en tant que Réforme, tenait aussi absolument à se distinguer de l'Église existante. Dans le Luthérianisme et le Calvinisme, c'est-à-dire dans le Protestantisme principalement traditionnel, où prévaut le dogme, on observe une dépendance de l'Église, exclusivement par rapport à la Confession de Foi (Confessio Fidei [cf. Confession d'Augsbourg-1530]). C'est pourquoi la Réforme choisit, fatalement mais aussi nécessairement, de se désigner par une épithète, un déterminant adjectival provenant de la confession de chaque chef protestant, ce qui évitait l'emploi d'une désignation locale. C'est ainsi que naquit le besoin du confessionnalismus au sein de l'Ecclésiologie, tout d'abord dans l'espace protestant, puis au-delà. En bref, la scission de l'unité ecclésiologique en Occident donna naissance au confessionnalisme et détermina la désignation des Églises

naissantes, laquelle n'était plus territoriale, mais confessionnelle. Non pas une référence locale donc, mais une détermination de confession et de déterminant adjectival (p. ex., Église luthérienne, Église calviniste, Église méthodiste, Église évangélique, etc.).

Pour récapituler, la Réforme, même si ce n'était pas son objet principal, élargit et systématisa la co-territorialité comme forme d'existence ecclésiologique, mais, par la suite, son auto-fragmentation en plusieurs et diverses Églises confessionnelles conduisit au même symptôme d'aliénation de l'Ecclésiologie. D'une manière étonnamment semblable, elle produisit à son tour ce même symptôme ecclésiologique de la double co-territorialité: co-territorialité externe (extra-communionnelle) en raison de la coexistence de toutes les Églises protestantes confessionnelles à côté de l'Église catholique dont elle est issue, mais aussi co-territorialité interne (intra-communionnelle) vu que plusieurs Églises protestantes coexistent sur un même lieu et dans la même ville, sans qu'elles parviennent à la plénitude de communion du corps ecclésial se trouvant en un lieu donné, cette communion – idéal qui nous était cependant bien proposé par l'Ecclésiologie paulinienne du Nouveau Testament, fondement exclusif de l'ecclésiologie protestante (*sola scriptura* et *fundamentum fidei*). Ainsi, bien que le protestantisme se fonde sur l'Ecclésiologie paulinienne et la proclame vigoureusement seule vérité néo-testamentaire, non seulement il porte en son sein l'ecclésiologie confessionnelle de la co-territorialité, ce qui efface toute trace de la vision paulinienne et néo-testamentaire relativement à la fondation d'une Église en un lieu donné, mais de plus il relativise la position répétée, et pourtant soulignée avec persistance à maintes reprises, de la *sola scriptura*.

3. L'Ecclésiologie de l'Ethno-phylétisme (19^e siècle)

Pour les Orthodoxes, la situation est encore plus complexe et nous pourrions nous y arrêter un long moment. Nous nous limiterons cependant à deux aspects: a) l'existence d'une co-territorialité intérieure (intra-communionnelle) dans l'ecclésiologie orthodoxe, à laquelle s'ajoute une deuxième caractéristique ecclésiologique négative, la multi-juridiction, mais aussi b) la non-existence d'une co-territorialité extérieure (extra-communionnelle). Commençons par la seconde, vu que, en pratique, le choix de cette position ecclésiologique est historiquement antérieur.

Avant tout, malgré les points de vue contradictoires qui divisent aujourd'hui les Orthodoxes, l'année 1054, pour l'Église orthodoxe, ne fut pas qualifiée de „schisme”, mais d'une „rupture de communion”. Jamais l'Église orthodoxe ne proclama de schisme tout au long du deuxième millénaire. Parce que, en dehors du fait que « Tout schisme durable devient une hérésie » (Jean Chrysostome) et que, par conséquent, le détachement devient total d'avec le corps ecclésial, l'Église orthodoxe, s'il y avait eu schisme, aurait dû suivre le même processus ecclésiologique que l'Église de Rome après les Croisades, et constituer un „Patriarcat orthodoxe de Rome”, ce que, absolument conséquente avec elle-même,

elle n'a pas fait pendant un millénaire et que, heureusement, elle refuse toujours énergiquement de le faire. Par ailleurs, pour la même raison, elle n'aurait pas dû accepter que se tiennent les trois Conciles communs du deuxième millénaire et, encore moins, d'y participer (Lyon [1274]-Ferrare-Florence [1438/39]-Brest-Litovsk [1596]). (Il se trouve, d'ailleurs, que le troisième Concile, celui de Brest-Litovsk (1596), a été convoqué au même siècle que le début de la Réforme. Toutefois, à partir du 17^e siècle, le bouleversement des données ecclésiologiques au sein de l'Église catholique, conjointement aux guerres de religion en Occident, engendra d'autres priorités et les choses prirent une autre tournure, ce qui est clairement apparu lors de Vatican II [1962-64]).

Par conséquent, en employant le terme de „schisme” pour caractériser 1054, les Orthodoxes commettent une erreur ecclésiologique. C'est encore là une caractéristique de la « captivité babylonienne de la Théologie orthodoxe » (G. Florovsky). En conséquence, le refus de l'Église orthodoxe de déclarer la „rupture de communion de 1054” comme un „schisme”, ainsi que le refus conséquent, par extension, de constituer un „Patriarcat orthodoxe de Rome”, prouvent qu'elle a longtemps vécu et vit toujours dans l'espoir tenace du rétablissement de la communion et que, pour cette seule et unique raison, elle ne pratique pas de co-territorialité extérieure. Nous devons donc reconnaître ici que, sur cette question, l'Ecclésiologie paulinienne, de même que l'Ecclésiologie conciliaire et patristique „d'une seule Église en un lieu” sont restées intactes dans l'Église orthodoxe et son ecclésiologie.

Cependant, il n'en va pas de même de la co-territorialité intérieure chez les Orthodoxes. Nous devons même ajouter qu'à cet égard, les Orthodoxes ont surpassé les Catholiques et les Protestants pour ce qui est des déviations ecclésiologiques, car, outre la co-territorialité, ils exercent aussi une multi-juridiction de fait multilatéraliste et hyperoria. (Nous prétendons être en communion, sans toutefois qu'il existe de communion réelle, puisque, comme nous en verrons la raison, chaque Église ethnique, avec un soin et une vigilance extrême, privilégie l'acquis ethno-phylétique et non la communion ecclésiologique). C'est justement là que l'on peut constater, dans l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine, qu'il s'agit d'une ecclésiologie non dépourvue de stratifications et de déviations symétriques. Ceci apparaît non seulement dans la pratique ecclésiologique orthodoxe répandue dans le monde d'aujourd'hui, mais cela va même jusqu'à s'inscrire explicitement et juridiquement dans la praxis statutaire des Églises nationales orthodoxes, ainsi que nous allons le voir dans un instant. Un double exemple de dispositions statutaires de contenu non ecclésiologique suffira à lui seul à mettre en relief le problème ecclésiologique dans toute sa grandeur. Contentons-nous ici de rappeler de nouveau un article des Chartes statutaires d'une Église hellénophone et d'une Église slavophone, en l'occurrence la Charte statutaire de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie, afin de les placer dans la perspective de notre recherche ecclésiologique.

- « Les membres de l'Église orthodoxe de Chypre sont :
 - tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence⁴ à Chypre, ainsi que
 - tous ceux qui, d'origine chypriote⁵, résident à ce jour à l'étranger » (Article 2, Charte statutaire de l'Église de Chypre-1980)⁶.
- « La juridiction de l'Église orthodoxe russe est étendue:
 - aux personnes de confession orthodoxe résidant en URSS [1988]; résidant sur le territoire canonique de l'Église orthodoxe russe [2000], ainsi que
 - aux personnes⁷ qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction » (Article I, § 3, Charte statutaire de l'Église de Russie-1988 et 2000)⁸.

Les articles en question sont représentatifs de Chartes statutaires partageant trois principales caractéristiques non ecclésiologiques:

a) La juridiction de ces Églises s'exerce sciemment et avant tout sur des personnes

– comme dans l'ecclésiologie de la Réforme. – et non exclusivement sur un territoire. Autrement dit, il est possible d'affirmer sans plus d'analyse que l'exercice d'une juridiction ecclésiale sur des personnes signifie tout simplement que ce fait statuaire donne, à lui seul et par définition, à ces Églises le droit de pénétrer dans les frontières canoniques des autres Églises établies localement. Alors que nous savons tous que l'autocéphalie, en conformité avec l'ecclésiologie paulinienne, est octroyée à un lieu donné, à un territoire qui a des limites concrètes observant des critères géographiques – et de nos jours principalement géo-étatiques – et non à une nation. Or le contenu de l'autocéphalie est ainsi essentiellement celui du Nouveau Testament, opposé à l'Ancien dans la mesure où ce dernier identifiait le peuple élu avec la Nation. Par conséquent, la juridiction d'une Église autocéphale établie localement s'épuise sur un territoire concret et jamais à l'ensemble d'une nation, à plus forte raison à des personnes éparpillées et

⁴ C'est le *jus soli*.

⁵ C'est le *jus sanguinis*.

⁶ Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979) 407-512 (en grec). De même, en français, dans G.D. PAPATHOMAS, L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique) (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), Thessalonique-Katérini 1998, 229; souligné par nous.

⁷ Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.

⁸ Souligné par nous.

dispersées. Sur des „personnes” donc, et non sur un „territoire canonique” qu’elles invoquent certes, mais uniquement en situation de défense contre des „intrus” qui, conformément à leur Charte statutaire, s’apprêtent à exercer une co-territorialité externe (transfrontière-hyperoria) sur leur territoire. Et cela, dans le but d’empêcher, sur leur propre territoire, une intervention ecclésiastique extérieure justifiée par une autre juridiction (ou une autre „dénomination”) en vertu des mêmes principes, alors que elles-mêmes pratiquent statutairement un tel interventionnisme ecclésiastique de co-territorialité sur le territoire canonique des autres Églises.

b) Les Églises déclarent statutairement qu’elles ne sauraient admettre de limites, pour quelque raison que ce soit, à l’exercice de leur juridiction aux territoires situés à l’intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu’elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique, puisqu’elles sont toutes deux des Églises établies localement, et ainsi que l’exige d’ailleurs le principe de l’autocéphalie sur lequel repose leur existence ecclésiologique et institutionnelle. Au contraire, elles persistent à s’étendre au-delà de leurs frontières canoniques, alléguant que leur Charte statutaire leur en octroie le droit⁹. Cependant, dans la pratique ecclésiologique, cela s’appelle ingérence institutionnelle, et surtout, confirmation institutionnelle et statutaire de la co-territorialité. En d’autres termes, il s’agit d’une tentative institutionnelle flagrante pour affermir la co-territorialité de manière ecclésiologique.

c) Plus important encore, ces Églises, parlant des territoires situés hors de leurs frontières, sciemment et en tout état de cause, n’aperçoivent à l’extérieur de leur territoire canonique que des „zones de diaspora”, sans y reconnaître l’existence canonique d’autres Églises établies localement – cependant tout aussi légitimes ou canoniques qu’elles. Par suite, la référence statutaire à des personnes anéantit la distinction canonique élémentaire de „territoires canoniques” et „territoires de Diaspora”, créant de ce fait non seulement la définition de la co-territorialité intérieure – fondée cette fois-ci sur une base statutaire – mais aussi un autre phénomène anti-ecclésiologique, une juridiction ethno-ecclésiastique universelle. Cet idiome ecclésiologique nouvellement né, comme d’ailleurs cela s’est passé avec l’Église catholique du Moyen Âge, commence à fonder une

⁹ C’est dans ce même esprit que le Patriarcat de Russie a si facilement accordé les promesses récentes dans tous le sens (Europe occidentale, Estonie, Église russe „hors-frontières”, etc.) pour une „large (sic) autonomie” ecclésiastique. Un événement récent explique cet état d’esprit. Au sujet de rétablissement de l’unité entre le Patriarcat de Russie et l’Église russe „hors-frontières”, quatre documents ont été rendus publics. « Il ressort de ces documents publiés que les responsables actuels de l’Église russe „hors-frontières” abandonnent tous les griefs qu’ils faisaient auparavant au Patriarcat de Moscou, l’Église russe „hors-frontières” obtient „par souci d’économie” un statut d’„auto-administration”, lui permettant de continuer à exister en tant que structure ecclésiastique particulière dans les différentes parties du monde où elle est implantée, parallèlement aux structures diocésaines du Patriarcat de Moscou déjà existantes sur ces mêmes territoires » (SOP, n° 300 (7-8/2005) 21-22; souligné par nous.

ecclésiologie universaliste mais fortement restreinte à un niveau national(ist)e cette fois-ci, ou, mieux encore, provoque la naissance de plusieurs ecclésiologies universalistes nationales et la compétition entre elles.

Malgré la contradiction qu'en ressort, les Chartes statutaires des Églises de Chypre et de Russie introduisent un double système ecclésiologico-canonique d'exercice de leur juridiction ecclésiastique, dualité inadmissible du point de vue ecclésiologique. Car du point de vue ecclésiologique, elles privilégient le „territoire canonique”, c'est-à-dire la territorialité et la mono-juridiction à l'intérieur des frontières du corps de l'Église établie localement.

Mais du point de vue statutaire, elles revendiquent une „juridiction transfrontière (hyperoria)”, c'est-à-dire la co-territorialité et la multi-juridiction à l'extérieur des frontières du corps de l'Église établie localement.

Ce fait à lui seul constitue par définition une altération et une aliénation de l'Ecclésiologie de l'Église et engendre, en deux mots, si l'on peut se permettre l'expression, un bricolage (bric-à-brac) ecclésiologique. L'Ecclésiologie de l'Église du Nouveau Testament, des Canons et des Pères n'a, à ce sujet, rien de rien à voir avec les Chartes statutaires en question, et inversement.

«Les temps sont accomplis»¹⁰ et il nous faut prendre conscience que l'ecclésiologie statutaire des Églises nationales orthodoxes est profondément problématique. La déficience des Chartes statutaires est moins sensible à l'intérieur d'un pays, mais l'innovation canonique d'un „territoire canonique” ethno-culturel – rappelant le principe juridique international du *jus soli* – laisse prévoir un bon nombre de désordres dans les pays situés en dehors des frontières et que nous appelons, à tort, la „diaspora”¹¹. La déficience de ces Chartes réside aussi en ce qu'elles présentent des éléments non pas seulement ethno-phylétiques, mais aussi confessionnels, juridiques, et surtout, non-canoniques et non-ecclésiologiques. Elles ressemblent, par la perspective qu'elles adoptent, aux pages d'un manifeste ethno-étatique plus qu'elles ne reflètent l'Ecclésiologie et la Théologie de l'Église. Ces textes statutaires officiels du 20^e siècle témoignent encore une fois de la

¹⁰ Cf. Gal. 4, 4.

¹¹ Le terme de „diaspora” (sic) est erroné pour désigner des territoires dont l'Église voulait qu'ils soient et constituent des *Églises locales*. Jusqu'à aujourd'hui, cela reste un problème ecclésiologique que nous avons quelque peu abordé dans une précédente publication (voir notre article, op. cit.). Il serait bon d'y ajouter quelque chose. Quand l'Église accepte, du point de vue ecclésiologique, le terme étrange à sa nature de „diaspora” – et maintenant incontestablement accepté par tous – pour désigner le Corps du Christ, son propre Corps, c'est comme si elle donnait priorité, non pas à la raison eschatologique de l'existence de l'Église du Christ, mais au *centre ecclésiastique national* d'un peuple, et donc à l'État national qui le représente. Et ce phénomène a pris son origine à l'époque où nous avons commencé à avoir des *Églises nationales*, et non de l'époque des *Villes-Patriarcats*. Autrement dit, tout corps ecclésial qui donne priorité au *centre étatique national* d'un peuple, et non à sa *vision eschatologique* commet une erreur théologique. Et pour l'Église, il n'existe pas d'autres centres que l'autel de chaque Église locale à travers le monde.

„captivité babylonienne” dans laquelle se trouve la Théologie de l'Église orthodoxe, prisonnière cette fois, du nationalisme étatique et de l'idéologie nationale dominante. Ils témoignent également de sa métamorphose en une ethno-théologie que l'Église a elle-même engendrée et qui a abouti à l'ethno-ecclesiologie, caractéristique principale de l'époque post-ecclesiiale pour les Orthodoxes. Bien entendu, ce n'est pas un simple concept juridique qui caractérise l'époque, ce sont les réalités que ce terme reflète, où l'on peut dépister quelque chose de plus profond: de l'ethno-culturalisme (ethnoculturalismus) ecclesiastique.

Acteurs du „multilatéralisme” (multilateralismus), pour des raisons qui, aujourd'hui, nous sont connues, claires et évidentes, les Orthodoxes de notre époque blâment les Croisades des Chrétiens d'Occident, mais ils sont incapables de comprendre que leur position ecclesiologique les place, statutairement et institutionnellement, dans la suite des Croisades et de l'ecclesiologie qui en est issue. Un regard ecclesiologique – et non ethno-phylétique – sur les cas de co-territorialité, par exemple, en Estonie, en Moldavie ou dans l'ex-République yougoslave de Macédoine (fyrom), suffit à montrer la confusion ecclesiologico-canonique qui règne dans les espaces géoecclesiastiques orthodoxes d'aujourd'hui.

Pour compléter cette analyse, examinons une question de même type, cette fois en rapport avec l'esprit que répandent de telles dispositions statutaires de contenu ethno-phylétique et de perspective ethno-culturaliste.

«Par essence, l'Église a toujours été eucharistique et, en ce qui concerne un lieu, territoriale. La détermination géographique d'une Église, „locale” ou „établie localement”, comme les termes eux-mêmes l'indiquent, est l'unique catégorie de l'ecclesiologie conciliaire paulinienne, mais aussi de l'ensemble de l'ecclesiologie patristique qui lui a succédé. Le critère permettant de définir une communauté ecclesiiale, un corps ecclesiial ou une circonscription ecclesiastique a toujours été le lieu, et jamais une catégorie raciale, culturelle, ritualiste, nationale ou confessionnelle. L'espace est en effet la catégorie la plus inclusive de nos vies quotidiennes. Nous avons et nous avons encore une Église dans un lieu, à savoir une Église locale ou établie localement (p. ex. Église qui est à Corinthe¹², Église de Galatie¹³, Patriarcat de Jérusalem, Patriarcat de Rome, Église de Russie, etc.), mais nous n'avons jamais eu, comme aujourd'hui, d'Église suivie d'un adjectif qualificatif ou une Église épithétique (p. ex. Église corinthienne, Église galatienne, Église jérusalémite, Église romaine, Église russe, etc.). Et cela, parce que, dans le premier cas, il s'agit toujours de la même Église, mais incarnée en différents lieux (Église se situant à Corinthe, en Galatie, à Jérusalem, à Rome, en Russie, etc.), tandis que, dans le second cas, il n'apparaît pas clairement qu'il

¹² 1 Cor 1, 2 ; 2 Cor 1, 1.

¹³ Gal 1, 2.

s'agisse de la même Église, puisqu'il est nécessaire de lui adjoindre un adjectif (représentant des catégories ethno-phylétiques ou confessionnelles) pour la définir et la distinguer d'une autre: nous disons ainsi Église serbe, Église grecque, Église russe, exactement de la même manière que nous disons Église évangélique, Église catholique, Église anglicane ou Église luthérienne. Et de même que, par exemple, l'Église luthérienne initialement, ayant perdu son assise locale „canonique”, pour des raisons confessionnelles et relatives à son expression identitaire, a eu recours à d'autres formes d'auto-définition, de même, dans l'espace de la „diaspora orthodoxe”, alors qu'il est absolument impossible de dire „Église de Serbie de France” ou „Église de Serbie en France”, ce qui serait inadmissible du point de vue ecclésiologique – parce que nous provoquons et nous sommes en pleine confusion des Églises –, mais nous pouvons, pour des raisons purement ethno-phylétiques relatives à son expression ou d'exercice de sa juridiction ethno-ecclésiastique hyperoria, aisément dire – comme nous le disons non seulement oralement, mais aussi institutionnellement et statutairement – „Église serbe en France”¹⁴.

La conclusion que nous pouvons tirer de cette brève analyse de la qualification ecclésiologique attributive est que nous avons une seule et unique Église à Corinthe, une seule et unique Église en Galatie, une seule et unique Église à Jérusalem. Cependant, il ne s'agit pas de trois Églises, mais d'une seule Église, la seule et unique Église-Corps du Christ, qui se trouve à Corinthe, en Galatie et à Jérusalem. En ce sens, il n'existe pas et ne peut exister d'„Églises sœurs”, car il n'y a pas deux corps distingués, mais une Église qui est et s'incarne en différents lieux. Dans ce contexte ecclésiologique, le mot „sœur” est totalement infondé, car il implique deux corps là où, sans aucune discussion possible, il n'y en a qu'un. Cette désignation n'existe pas dans l'Église du premier millénaire. L'emploi de ce terme suppose, et surtout sous-tend, des influences et des projections culturelles implicites dans le Corps un et indivisible de l'Église. En ce sens également, nous n'avons pas une Église russe, une Église bulgare, une Église jérusalémite; ces Églises seraient ainsi au nombre de trois. Par contre, nous avons une Église, une seule et unique Église-Corps du Christ, qui se trouve en Russie, en Bulgarie et à Jérusalem. Ainsi s'explique pourquoi les Chartes statutaires ethno-ecclésiastiques se dirigent, par leur position et par leur définition initiales, vers des perspectives divergentes – et non vers la communion des Églises locales, comme c'était le cas pour les canons des Églises qui étaient universellement communs et les mêmes pour tous.

¹⁴ Extrait de notre article op. cit., in *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), 32-33, in : *L'Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), 81-82, in : *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), 102-103, et in G. D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, chap. II, p. 29-30.

Comparant les principes qui régissent nos trois ecclésiologies, nous constatons qu'elles présentent certains éléments extérieurs étonnamment communs. Chez les Catholiques, par exemple, c'est du rite que provient l'épithète désignant l'Église locale, à savoir „maronite”, „melkite”, „catholique grecque” ou „uniate”, etc. Chez les Protestants aussi, c'est de la confession que provient l'épithète désignant chacune des „dénominations”, à savoir „luthérienne” ou „calviniste”, etc. Pareillement et par analogie, ceci advient aussi dans l'Église nationale orthodoxe, où le messianisme de la Nation, autre forme de confession de foi, est, consciemment ou inconsciemment, accentué plus que tout autre aspect, et où, en même temps, on observe une relation et une dépendance affectives et même lascives de l'Église par rapport à la Nation et à l'idéologie nationale dominante. Il est, dès lors, naturel que ce soit de cette relation de dépendance réciproque par rapport à la Nation étatique que provienne l'épithète désignant les Églises locales, à savoir Église serbe, Église roumaine ou Église russe.

Ce phénomène d'innovation ecclésiologique attributive récemment né s'explique désormais sans grande difficulté, du fait que inconsciemment, depuis que le centre de gravité ecclésiologique, de territorial qu'il était, est devenu confessionnel, nous avons remplacé la désignation locale par une épithète déterminante qui correspond à des expériences ecclésiologiques divergentes. Si nous utilisons des catégories d'épithètes, c'est parce que nous sommes mus précisément par ce même besoin d'auto-désignation qui impose l'emploi de catégories d'épithètes confessionnels. Toutefois, pour l'Ecclésiologie, il n'existe ni Église ritualiste ni Église confessionnelle, ni Église ethnico-ethnophylétique respectivement.

Même s'il peut paraître équivalent (isomorphe) de parler par exemple d'Église de Roumanie ou d'Église roumaine, et bien que la différence de terminologie semble bien superficielle, nous devons constater, d'après ce que l'on a vu plus haut, qu'elle est réellement significative entre l'usage d'un nom de lieu et l'usage à la légère d'un attributif distinctif, car les intentions, soit ecclésiologiques, soit divergentes et hétéro-centriques renvoient à deux conceptions différentes de l'Église. L'Église est communion et non divergence. Le fossé qui sépare ces deux conceptions est large, aussi large que celui qui existe entre l'„ecclésiologique” et le „non ecclésiologique”.

* * *

Ces trois ecclésiologies divergentes, qui se sont développées tout au long des huit derniers siècles du deuxième millénaire (13^e-20^e siècles), ont en fait ouvert pour l'Église l'époque de la post-ecclésiologie. Telle est l'époque que nous traversons, une époque où l'on tente de donner des solutions superficielles, soit par des conciles tels que Vatican II qui a préconisé l'élargissement de l'œcuménisme, soit par une tentative accrue de fédéralisation des Églises protestantes, soit par la lutte infructueuse pour convoquer un Concile panorthodoxe, préparé, sans résultat, depuis bientôt un demi-siècle. Il est certain que la solution ne pourra être

ni ritualiste ni œcuméniste, elle ne sera ni confessionnelle ni fédérative et sûrement pas ethno-phylétique et multi-juridictionnelle; elle ne pourra qu'être ecclésiologique et canonique, et c'est peut-être pourquoi elle paraît très lointaine, sinon utopique, à l'époque post-ecclésiale que nous traversons et qui s'est instaurée comme l'époque du Christianisme moderniste, un Christianisme qui demeure tragiquement multilatéraliste et nullement ecclésiologique.

Dans cette approche comparatiste de la question, nous pourrions ajouter que l'émergence de la Réforme a imposé une situation de facto de co-territorialité et que, là où existait une Église (Patriarcat) d'Occident, a été créé, après les guerres de religion et, beaucoup plus tard, à la naissance de l'œcuménisme, l'évident et incontestable acquis - l'évidence irréversible - de la co-territorialité de l'ecclésiologie contemporaine. Depuis lors, la co-territorialité se transforme exclusivement en situation ecclésiologique de facto pour tous et en donnée ecclésiologique pérenne, acceptées à l'unanimité, au point de devenir finalement un élément constitutif de l'expression territoriale de toute Église et Confession chrétiennes établies localement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, elle constitue la caractéristique commune et fondamentale de toutes les ecclésiologies des Églises chrétiennes:

Pour l'Église catholique, citons un exemple: à Jérusalem, cinq Patriarcats catholiques co-existent, gouvernés par deux Codes de Droit canonique unilatéraux¹⁵. Dans le même contexte que celui sous-tendant le problème ecclésiologique de la co-territorialité s'inscrit également l'émergence de l'Uniatisme, ainsi que la volonté tenace de Rome d'en préserver l'existence. Les Églises protestantes se multiplient en un même lieu et à travers le monde, et tentent de résoudre le problème par des fédéralisations. Pour les Églises orthodoxes établies localement, citons aussi un exemple: à Paris, six évêques orthodoxes co-existent, dont les juridictions ecclésiastiques équivalentes ou synonymes - et même parfois homonymes - se chevauchent (malgré l'interdiction explicite édictée par le 1er

¹⁵ La pathologie de l'Ecclésiologie de l'Église catholique se manifeste dans l'existence de deux Codes de Droit canonique, le Code *latin* et le Code *oriental*, qui admettent la *co-territorialité ritualiste et culturelle (du statut personnel)* comme un a priori ecclésiologique dans la fondation d'une Église ou d'une Communauté ecclésiale, indépendamment de la préexistence d'une autre Église, non seulement d'une autre confession, mais aussi de la même confession ou du même rite. À notre avis, la coexistence de deux codes, indépendants l'un de l'autre (cf. mariage des prêtres, interdit par l'un et accepté par l'autre selon un critère purement géoculturel, etc.), correspond pleinement à l'esprit de l'époque post-ecclésiologique. Il était inconcevable pour tout Concile de l'Église, œcuménique ou local, de formuler deux catégories de dogmes ou deux catégories de canons, destinés à deux catégories différentes de personnes, selon des critères culturels, ritualistes ou confessionnels, ainsi qu'il est advenu lors de Vatican II. En ce sens, Vatican I, qui a publié un Code, était plus progressiste que Vatican II qui en a publié deux, qui en plus sont divergents. Or ici il ne s'agit pas d'inculturation, mais d'un traitement discriminatoire des fidèles et des peuples. Néanmoins, il est vrai que Vatican II a fait de nombreux efforts, et parmi eux, de grands efforts positifs, pour se sortir de la situation désastreuse que l'époque post-ecclésiologique a imposée et impose encore inéluctablement. L'adoption de deux Codes, qui de plus sont *unilatéraux* et indépendants l'un de l'autre, montre qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour que l'Église catholique résolve le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*, d'abord en son sein puis au-delà, par une coopération œcuménique avec les autres Églises.

Concile œcuménique de Nicée [325]¹⁶ et le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine [451]¹⁷, et les Églises établies localement présentent aussi toutes les données statutaires de co-territorialité mentionnées plus haut.

À ces quelques exemples représentatifs, on pourrait ajouter l'ecclésiologie du Conseil Œcuménique des Églises (COE), pour lequel la coexistence pluraliste constitue un critère ecclésiologique essentiel, sans parler, bien sûr, de la communion des Églises anglicanes, des Églises arméniennes et de l'Église Catholique Orthodoxe de France (ÉCOF), mais aussi dans les 17 Églises différentes des Vieux Calendaristes en Grèce, qui présentent, à un degré étonnamment élevé, ce même symptôme caractéristique de la double co-territorialité (extérieure, par rapport à l'Église orthodoxe de Grèce, mais aussi intérieure, par rapport aux 17 „Vrais (sic) Églises Orthodoxes de Grèce” homonymes et autoproclamées), sans oublier l'Église russe hors-frontières avec une juridiction ecclésiastique universelle et un comportement par définition de co-territorialité.

Par conséquent, pour les Églises, le problème n'est pas ritualiste, confessionnel ou ethno-phyletique, mais concerne avant tout l'Ecclésiologie et la communion ontologique des Églises en Christ.

Remarques-Conclusions

Jamais, dans l'Histoire deux fois millénaire du Christianisme, l'Ecclésiologie de l'Église n'a connu d'aliénation aussi générale et d'une telle portée, qu'au cours des huit derniers siècles (13^e-20^e siècles), en cette époque que nous pouvons qualifier comme „post-ecclésiologique”. Nous en portons tous la responsabilité, Catholiques, Protestants et Orthodoxes. L'organisation selon un code de droit canonique, un rite, une confession ou des statuts nationaux des Églises a, systématiquement et consciemment, ignoré et ignore encore totalement la tradition ecclésiologique canonique, issue de la praxis ecclésiastique vitale de l'Église du Christ, du Nouveau Testament, des Conciles œcuméniques et locaux et des Pères. Elle s'inspire à tort de données et de conditions propres à l'époque éonistique „post-ecclésiologique”, sans laisser la moindre possibilité, ni manifester la moindre volonté de trouver le chemin du retour vers «d'où nous sommes tombés»¹⁸.

Au terme de cette analyse, s'il en est vraiment ainsi, pour nous résumer, nous constatons que les Croisades ont effectivement créé une nouvelle situation ecclésiastique de facto qui, depuis, a influencé – pour ne pas dire imposé – l'Ec-

¹⁶ C. 8/I^{er} : «[...] qu'il n'y ait point deux évêques dans une même ville» ; souligné par nous.

¹⁷ C. 12/IV^e : «Nous avons appris que certains, agissant en opposition avec les institutions de l'Église, s'adressent aux pouvoirs publics pour faire diviser une province en deux par des lettres pragmatiques impériales, si bien qu'à partir de ce moment-là, on peut voir deux métropolitains coexister dans une même province ecclésiastique. Le saint concile décrète qu'à l'avenir aucun évêque ne devra oser agir ainsi, et que s'il le fait, ce sera à ses propres risques. [...]» ; souligné par nous.

¹⁸ Ap. 2, 5.

clésiologie et son sens. La Réforme a aggravé le problème de la co-territorialité ecclésiologique, qui avait pris naissance dès les Croisades (1ère Croisade-1099). Le trait principal de cette nouvelle organisation ecclésiologique était la fondation d'Églises non plus territoriales, mais co-territoriales. D'où le problème ecclésiologique de la co-territorialité. En d'autres termes, des Églises non plus en plénitude de communion mais en coexistence avec d'autres Églises. Des Églises dont le fondement n'est plus ecclésiologique, mais ritualiste, confessionnel ou ethno-phylétique. Un fondement ritualiste, confessionnel ou ethno-phylétique cependant, qui détermine et dicte les Codes de Droit canonique, les textes officiels des Confessions protestantes, les Chartes statutaires, mais aussi l'ecclésiologie qu'ils sous-tendent. Tout cela constitue l'image et les caractéristiques de l'époque „post-ecclésiologique” qui, à l'heure actuelle, culmine et prospère.

De cette brève recherche, il ressort que, dans les Temps Modernes, l'ecclésiologie orthodoxe a été davantage influencée par l'ecclésiologie protestante lorsqu'elle s'est définie et affirmée que par l'ecclésiologie catholique, du fait que cette dernière présente une structure ecclésiastique unidimensionnelle à l'échelle mondiale, suite à la rupture de communion survenue en 1054 et au développement ecclésiologique ultérieur se fondant sur l'existence d'un seul Patriarcat-Église pour le monde entier. C'est peut-être cela qui explique aussi la coexistence facile des Orthodoxes et des Protestants au Conseil Œcuménique des Églises (COE), qui peut être considéré comme le couronnement de l'époque post-ecclésiologique.

Il serait possible de représenter cette époque dans le tableau suivant:

L'Ecclésiologie à l'époque post-ecclésiologique

Église catholique: Co-territorialité:

Extérieure: Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises.

Intérieure: Églises sous forme de rite, acceptation de l'Uniatisme et recouvrement territorial mutuel en un même lieu.

Églises protestantes: Co-territorialité:

Extérieure: Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises dès le jour de leur naissance confessionnelle.

Intérieure: Églises sous forme de multiplication informelle des Communautés et recouvrement territorial mutuel en un même lieu.

Églises orthodoxes établies localement: Co-territorialité:

Extérieure: Ø

Intérieure: Églises et juridictions ecclésiastiques sous forme de multi-juridiction ethno-phylétique et culturelle et recouvrement territorial mutuel en un même lieu.

Voilà le puzzle illustrant le sens, les caractéristiques et les perspectives de l'époque „post-ecclésiologique”.

Encore une remarque. De ces trois ecclésiologies l'Église catholique n'a jamais condamné l'ecclésiologie ritualiste (qui est née au 13^e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie de l'Église. Bien au contraire, le Ritualisme ecclésiologique continue à inspirer les Églises catholiques de rites divers et à déterminer leur naissance.

Les Protestants non plus n'ont jamais condamné l'ecclésiologie confessionnaliste (qui est née au 16^e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie paulinienne. Bien au contraire, le Confessionnalisme ecclésiologique continue à inspirer les Églises protestantes et à déterminer leur naissance.

C'est donc à l'absence de condamnation de toute sorte (conciliaire ou autre) que ces Églises, quoiqu'elles ne se justifient pas théologiquement, doivent en quelque sorte de ne porter aucune responsabilité.

Les Orthodoxes, pour leur part, lorsque l'ecclésiologie ethno-phylétique a commencé à fleurir et prospérer (elle est née au 19^e siècle, dès l'émergence des Nations-États), ont immédiatement convoqué un Concile panorthodoxe à Constantinople et ont condamné l'Ethno-phylétisme ecclésiologique comme hérésie (1872). De tous les Chrétiens, seuls les Orthodoxes ont eu le courage théologique

de se mobiliser synodalement et de condamner comme hérésie une telle forme de déviance ecclésiologique, ce qui montre l'acuité de la sensibilité ecclésiologique qui les animait, tout du moins à ce moment-là. Toutefois, depuis ce Concile, la quasi-totalité des Églises nationales orthodoxes n'ont rien d'autre à montrer, statutairement et canoniquement, qu'une ecclésiologie ethno-phylétique, c'est-à-dire, statutairement parlant, l'hérésie qu'elles avaient peu auparavant condamnée conciliairement. Ainsi, de nos jours, tous se comportent de manière ethno-phylétique, agissent de manière ethno-phylétique, organisent leur „diaspora ethno-ecclésiastique” (sic) et, jusqu'à aujourd'hui (20^e siècle), s'organisent de manière ethno-phylétique.

C'est pourquoi, contrairement aux Catholiques et aux Protestants, les Orthodoxes seront inexcusables d'avoir aujourd'hui adopté un comportement anti-ecclésiastique, malgré les décisions et recommandations conciliaires ad hoc, contribuant ainsi à la fragmentation du corps ecclésial partout où celui-ci est invité à être constitué sur la terre.

Voilà justement ce qui atteste clairement que l'époque que nous traversons est de toute évidence post-ecclésiologique. Et s'il en est vraiment ainsi, à une époque où tous (Catholiques, Protestants et Orthodoxes) parlent d'une Ecclésiologie eucharistique, une question se pose: à l'époque où l'Ecclésiologie n'est pas correcte, à quel point l'Eucharistie est-elle possible? En tout cas, pour les Pères de l'Église, lorsque la foi n'était pas correcte, l'Eucharistie était impossible! Qu'en est-il donc de l'Ecclésiologie?

En fin de compte, la pathologie des trois ecclésiologies que nous avons examinées est commune, malgré quelques différences dans la théologie ou la confession ou encore dans l'Église, si bien que, ce qui est dit de la pathologie de l'ecclésiologie d'une Église est, d'une manière générale, également valable pour l'ecclésiologie des autres Églises, avec tout ce qui en découle, toutes proportions gardées sauf le respect des particularités spécifiques des unes et des autres. Par conséquent, il s'agit de trois ecclésiologies-„sœurs” (par analogie avec les Églises-„sœurs”), dont les caractéristiques se croisent et se répondent, et non pas d'ecclésiologies en communion, parce que tout simplement ces caractéristiques sont réparties de part et d'autre. Trois ecclésiologies „sœurs” donc, mais qui n'ont rien à voir avec l'Ecclésiologie de l'Église. Il faudrait réécrire le Nouveau Testament pour pouvoir justifier théologiquement les ecclésiologies chrétiennes contemporaines.

* * *

Aujourd'hui, dans notre société multiculturelle, les revendications culturelles s'entendent davantage que les réponses ontologiques très faibles des Églises. Les Églises devront choisir, à l'avenir, si elles conserveront l'Ecclésiologie paulinienne néo-testamentaire qui a guidé l'Église durant quinze siècles ou si elles céderont aux revendications confessionnelles, ritualistes, culturelles ou ethniques

de l'époque post-ecclésiologique, qui ont été incontestablement consacrées comme ecclésiologie – ayons le courage de le dire – du passé et, selon toute apparence, du futur. Dans le second cas, l'Église du Christ deviendra la cinquième roue du carrosse dans la tragique marche éonistique des peuples – et cela, par la faute des Églises – et non pas le leader sur la voie déjà tracée par la Résurrection de leur cheminement eschatologique¹⁹.

Le vote de la France et de la Hollande lors du référendum européen (29-5 et 31-5-2005 respectivement) nous a démontré que des peuples, qui se sont libérés du nationalisme et d'un étatisme inflexible, des peuples tenant un rôle de leader dans le devenir européen et l'idée européenne, des peuples qui ont combattu sincèrement le passé nationaliste en Europe, ne sont finalement pas parvenus à lui échapper. Comment donc y seraient parvenus et y parviendraient ceux qui ne s'en sont jamais libérés. Et que non seulement les Européens ne s'en sont pas libérés, mais, jusqu'à cet instant, ils surenchérissent, par un moyen ecclésiastique institutionnel ou un autre, en affirmant que c'est l'idée de la Nation-État, autrement dit le nationalisme d'État ou mieux le nationalisme phylétique, qui détermine l'ecclésiologie de l'Église et le règlement canonique de toute question ecclésiologique. En ce cas, la voix des canons de l'Église et de son Ecclésiologie est très faible face au puissant écho des Chartes statutaires ethno-phylétistes orthodoxes actuelles. C'est pourquoi cette voix n'est pas entendue dans le tumulte qu'émet, en cette époque post-ecclésiologique, l'écho déformé de l'Ecclésiologie.

¹⁹ Ap. 22, 20.

DIE HEUTIGE VERFASSUNG DES PATRIARCHATS VON JERUSALEM

Von Panajiotis E. Christinakis, Athen

I. Historische Einleitung

Jesus Christus, der Stifter der Christlichen Kirche, hat selbst die Verfassungsgrundlage für die christlichen Kirchen geschaffen. Auf dieser Grundlage haben die Apostel zuerst in Jerusalem und später in anderen Gegenden christliche Gemeinden gegründet. So ist die Kirche von Jerusalem die erste christliche Kirche der Welt und die Mutter der anderen christlichen Kirchen außerhalb Jerusalems; denn überall dort, wo die Apostel das Christentum lehrten, gründeten sie christliche Gemeinden. In den ersten drei Jahrhunderten haben die Bischöfe als Nachfolger der Apostel das Christentum weiterverbreitet. Den so gegründeten Kirchen dieser Zeit fehlte noch die notwendige äußere Freiheit, um ihre Verfassung systematisch mit „heiligen Kanones“ zu regeln. Das wurde erst später durch die Kanones der Sieben Ökumenischen Konzilien möglich.

Die Kirche von Jerusalem als partikulare Kirche weist einige Besonderheiten auf:

a) Sie wurde direkt von Jesus Christus gegründet, der auch der Stifter der ganzen christlichen Kirche ist. Im (späteren) Jurisdiktionsgebiet des Patriarchates von Jerusalem wurde Jesus Christus geboren. Dort hat er seine Apostel gewählt, dort hat er seine Lehre verkündigt, dort ist er gekreuzigt und begraben worden und auferstanden, von dort hat er seine Apostel ausgesandt, damit sie den Menschen aller „Nationen“ sein Evangelium öffentlich verkündigen. Von dort ist er auch in den Himmel aufgefahren. Dort hat er schließlich zu Pfingsten den Parakleten vom Himmel gesandt, und so begann die Organisation der Kirche.

b) In Jerusalem wurde Matthias, an Stelle von Judas, gewählt. In Jerusalem begann die Verfolgung der Christen mit dem Protomärtyrer Stephanus. Dort wurde auch der Apostel Jakobus getötet. Dort haben wir den ersten Bischof, den Herrenbruder Jakobus. Dort haben wir nach Jakobus als zweiten Bischof von Jerusalem einen weiteren „Bruder“ von Jesus Christus, Symeon, der während der Verfolgung Traians (ca. 117) zum Märtyrer wurde. Dort sind auch die „Heiligen Stätten“, die von Christus selbst geheiligt worden sind.

c) Das wichtigste Ereignis für die Verfassung der Alten Kirche von Jerusalem und überhaupt für die gesamte frühe christliche Kirche ist wohl das sogenannte „Apostelkonzil“ in Jerusalem (ca. 50 n.C.) gewesen, das als Vorläufer der Ökumenischen Konzilien gilt. Jerusalem wurde zweimal, einmal von Titus (ca. 70 n.C.), und einmal von Hadrian (ca. 135 n.C.), zerstört. So wurde Jerusalem eine kleine Stadt, deren Bischof dem Bischof von Caesarea in Palästina unterstand. Erst mit dem 7. Kanon des 1. Ökumenischen Konzils von Nikaia (325) wurde der Bischof von Jerusalem wieder unabhängig, durch das 4. Ökumenische Konzil von Chalkedon (451) wurde Jerusalem als Patriarchat anerkannt. Seither war es einer der fünf Throne der „Pentarchie“, die ihre kanonische Begründung im 36. Kanon des sogenannten „Quinisextums“ („Πενθέκτης“), das für die Orthodoxen als Fortsetzung des sechsten Ökumenischen Konzils gilt, findet. In diesem Kanon steht das Patriarchat von Jerusalem an fünfter Stelle nach Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien. Seit dem Schisma von 1054 steht es bis heute an vierter Stelle.

Im Jahre 638 gelangte das Orthodoxe Patriarchat von Jerusalem unter arabische Herrschaft. Die Araber besiegten unter der Führung von Omar Hatap die Byzantiner und besetzten Palästina und Jerusalem. Damals war Sophronius Patriarch von Jerusalem. Er und Omar Hatap einigten sich, Sophronius übergab Jerusalem an Omar und letzterer erkannte den Orthodoxen Patriarchen als religiösen Führer der Orthodoxen an. Die „Heiligen Stätten“, insbesondere die Wallfahrtsorte, blieben in den Händen orthodoxer Griechen, das heißt unter der Verwaltung des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem. Die Araber hatten von 638-1099 die Herrschaft über Palästina und über das Patriarchat von Jerusalem inne.

Im Jahre 1099 kamen Kreuzritter nach Palästina und blieben dort bis 1291. Sie versuchten, den „status quo“ des Patriarchats zugunsten der Lateinischen Kirche zu verändern und das Patriarchat lateinischer Verwaltung zu unterwerfen. Im Jahre 1291 kam Palästina unter die Herrschaft der Mamluken (1291-1517) und im Jahre 1517 unter osmanische Herrschaft (1517-1917). 1856 und 1878 wurde der damalige „status quo“ in Paris bzw. Berlin international anerkannt und durch die Vereinten Nationen (1947-1950) bestätigt.

Bis 1950 hatte das Patriarchat von Jerusalem kein Verfassungsgesetz im eigentlichen Sinn. Verfassung und Verwaltung hatten ihre Grundlage allein in den Heiligen Kanones und der Allgemeinen Heiligen Tradition der Orthodoxen Kirche. Die Verwaltung wurde vom Patriarchen und der Heiligen Synode wahrgenommen. Der Patriarch fungierte auch als Abt der monastischen Bruderschaft. Manchmal rezipierte er in der Praxis die kanonischen Regelungen des Ökumenischen

Patriarchats von Konstantinopel¹. Zum ersten Mal erließ Patriarch Dositheos (1669-1707) einige kanonische Vorschriften, die als *jus internum* des Patriarchats galten. Diese Regelungen wurden in einer Handschrift im Patriarchatsarchiv tradiert. Sie wurden 1909 von Kleopas veröffentlicht².

Am 1. März 1871 wurde die Verfassung des Griechischen Patriarchats von Jerusalem («Κανονισμός του Ρωμαϊκού Πατριαρχείου Ιεροσολύμων») durch ein Gesetz des Sultans auf Türkisch promulgiert. Die griechische Übersetzung des türkischen Textes dieser Verfassung ist von Sp. Antiochos (1901) und Archim. Kallistos (1928) veröffentlicht worden. Die wichtigsten Regelungen dieser Verfassung betreffen die Wahl des Patriarchen von Jerusalem und die Verwaltung des Patriarchats. In dieser aus 17 Artikeln bestehenden Verfassung wird das Patriarchat ausdrücklich als «Ρωμαϊκό-γραικικόν», das heißt, als „Römisch-Griechisch“, bezeichnet. Die Artikel 1-3 beschreiben die Pflichten des Patriarchen und der Heiligen Synode, die sich aus dem Patriarchen als dem Vorsitzenden und einigen Bischöfen und Archimandriten zusammensetzte. Die Artikel 4-14 regelten die Voraussetzungen und die Qualifikationen für die Wahl zum Patriarchen. Die Wahl des Patriarchen erfolgte in drei Stadien. In den ersten beiden Phasen – Erstellung der Kandidatenliste und eines Dreivorschlags – beteiligten sich auch arabische Orthodoxe. Aus dem Dreivorschlag musste dann von der Heiligen Synode der Patriarch gewählt werden. Die Wahl von Patriarch Hierotheos erfolgte auf Basis dieser Artikel.

Diese Verfassung wurde 1882 durch eine Weisung des Veziers und ein wenig später durch einen die Erbfolge der Mönche betreffenden Erlass ergänzt³.

Am 15. Jänner 1882 wurde vom Patriarchat Jerusalem eine neue Satzung („Κανονισμός“) in Kraft gesetzt, die ausführliche Regelungen in 571 Artikeln beinhaltete. Die Grundlage dieser Satzung waren die Heiligen Kanones, die Orthodoxe Überlieferung, die langjährige Praxis und die Gesetze des Staates. Fast alle Angelegenheiten des Patriarchats von Jerusalem wurden in dieser Satzung geregelt.

Zwanzig Jahre später, im Jahre 1902, wurde diese Verfassung auf 176 Artikel gekürzt. Inzwischen gab es im Jahre 1897 im Berat (Βεράτιον) viele Regelungen über die Wahl des Patriarchen Damianos (1897-1931), viele Regelungen über die Person, die Rechte und die Pflichten des Patriarchen, über die Wahl der Metropolen und der

¹ Metropolit Barnabas (TZORTZATOS), Οἱ βασικοὶ θεσμοὶ διοικήσεως τῶν Ὁρθοδόξων Πατριαρχείων, Athen 1972, 142.

² Vgl. N. ΣΙΩΝ Θ' (1909) 255-267.

³ Der Text dieser Ergänzung wurde vom Patriarchat von Jerusalem in den Ἐπίσημα Ἐγγράφα (= Offiziellen Dokumenten) 1944, 19-24, veröffentlicht.

Bischöfe, über die Kirchen und die Klöster, über das kirchliche Eigentum und dessen Verwaltung usw.

Im Jahre 1910 wurde ein türkisches Gesetz erlassen, das viele Verfassungsänderungen mit sich brachte: Zum Beispiel: Die Gründung und die Anerkennung der Räte («Συμβούλια»), die Neubearbeitung der Satzung aufgrund der Regeln des Patriarchats von Konstantinopel, die Gründung eines Gemischten Rates, in dem 2/3 der Mitglieder Laien sein müssen. Vorsitzender war der Patriarch. Bei der Wahl des Patriarchen gab es nun eine größere Beteiligung der orthodoxen Bewohner der Jurisdiktion des Patriarchats. Das Patriarchat als Kloster erhielt weitere Privilegien bestätigt usw.

Im Jahre 1941 hat die Britische Verwaltung von Palästina das „Gesetz des Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem Nummer 32/1941“ erlassen. In diesem Gesetz gibt es keine wesentlichen Veränderungen.

II. Das heute geltende Verfassungsgrundgesetz des Patriarchats von Jerusalem (Das Jordanische Gesetz 27/1958)

Der Rechtstext, der heute als Verfassungsgrundgesetz des Patriarchats von Jerusalem gilt, ist das bekannte G 27/1958 des Jordanischen Staates. Dieses Gesetz wurde offiziell in der Zeitung der Regierung des Haschemitischen Königreiches von Jordanien in arabischer Sprache publiziert⁴. Georg Said hat dieses Gesetz aus dem Arabischen ins Griechische übersetzt. Diese Übersetzung wurde vom Patriarchat von Jerusalem anerkannt und 1958 in seiner offiziellen wissenschaftlichen Zeitschrift „ΝΕΑ ΣΙΩΝ“ veröffentlicht.

In diesem Gesetz heißt es (nach unserer wörtlichen Übersetzung aus dem Griechischen): „WIR, HUSSEIN I, KÖNIG DES HASCHEMITISCHEN KÖNIGREICHES VON JORDANIEN“ bestätigen gemäß dem Artikel 31 des Grundgesetzes und aufgrund der Entscheidungen des Senats und des Parlaments das folgende Gesetz und befahlen seine offizielle Veröffentlichung im Einklang mit den Gesetzen des Staates“. Den Text des Gesetzes beschließen die Namen und die Unterschriften von König Hussein, des Premierministers und der Minister, die dieses Gesetz unterschrieben haben. So hat das Patriarchat von Jerusalem eine Kirchenverfassung, die Gesetz des Jordanischen Staates ist, aber aufgrund von Art. 43 des Vertrages von Haag (vom Jahr 1907) auch in Israel und Palästina gültig ist, d.h. in Gebieten, die heute nicht mehr dem Jordanischen Staat angehören, sondern einen sui

⁴ Nummer 1385/14 Zil Kade 1377/1 Juni 1958, 556-564.

generis status quo haben. Dieses Gesetz eines nicht orthodoxen Staates gilt auch als Verfassungsgrundgesetz eines Orthodoxen Patriarchats innerhalb der Grenzen eines anderen nicht orthodoxen Staates!

III. Der Inhalt des Gesetzes 27/1958

Das G 27/1958 umfasst 35 Artikel. Art. 1 betrifft die Überschrift des Gesetzes und sein Inkrafttreten. Die nachfolgenden Artikel 2-35 gliedern sich in neun Teile.

Der erste Teil (Art. 2) umfasst einige Wörter und Phrasen, die in diesem Gesetz einen besonderen Sinn als „termini technici“ haben. Darum hat dieser Teil den Titel «Προεισαγωγικόν», d.h., er ist ein Teil der Einleitung. Der zweite Teil (Art. 3) unter dem Titel «Καθήκοντα τοῦ Πατριάρχου», d.h. „Pflichten des Patriarchen“, bestimmt die Pflichten des Patriarchen von Jerusalem (Artikel 4-9). Der dritte Teil unter dem Titel «Ἱερὰ Σύνοδος» (die Heilige Synode) umfasst verschiedene Bestimmungen über die Heilige Synode des Patriarchats. Der vierte Teil (Art. 10-15) unter dem Titel «Μικτόν Συμβούλιον», d.h., „Gemischter Rat“, umfasst Bestimmungen über den Gemischten Rat, d.h. einen Rat, der sich aus Klerikern und Laien des Patriarchats zusammensetzt. Der fünfte Teil (Art. 16-17) unter dem Titel «Κοινοτικά Τοπικά Συμβούλια», d.h. „Die lokalen (örtlichen) Gemeinderäte“, umfasst Bestimmungen über die Räte der Ortsgemeinden. Der sechste Teil (Art. 18-26) umfasst Bestimmungen über die Wahl und die Einsetzung des Patriarchen, der Metropolitane und der Bischöfe, die die geistlichen Hirten der Orthodoxen Christen eines bestimmten Gebietes des Patriarchats sind. Der siebte Teil (Art. 27) unter dem Titel „Παῦσις Πατριάρχου καὶ Τοποτηρητοῦ Πατριάρχου“ (wörtlich: „Absetzung des Patriarchen und des Stellvertreters des Patriarchen“) bestimmt die Absetzung des Patriarchen oder seines Stellvertreters. Der achte Teil (Art. 28) unter dem Titel „Ἀδελφότης“ (Bruderschaft) umfasst einige Bestimmungen über die Bruderschaft der Mönche des Patriarchats. Der neunte und letzte Teil (Art. 29-35) umfasst einige wirtschaftliche und andere Bestimmungen. Am Ende enthält das Gesetz das Datum seiner Veröffentlichung (26-3-1958) und, wie bereits erwähnt, die Unterschriften des Königs, des Ministerpräsidenten und jener Minister, die das Gesetz unterschrieben haben.

IV. Der Titel und das Inkrafttreten des Verfassungsgesetzes des Patriarchats

Art. 1 des G 27/1958 lautet: „Dieses Gesetz heißt ‚Gesetz des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem des Jahres 1958‘ und tritt einen Monat nach

seiner Veröffentlichung in der offiziellen Zeitung (der Regierung) in Kraft“. Nach dieser Bestimmung ist die offizielle Bezeichnung des Verfassungsgrundgesetzes des Patriarchats: „Gesetz des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem des Jahres 1958“. So bezeichnet man diesen Text einfach als „Gesetz“, obwohl es kein gewöhnliches Gesetz ist, sondern ein Gesetz, das als Kodex veröffentlicht und vom jordanischen König, dem Ministerpräsidenten und den Mitgliedern des Ministerrates unterschrieben wurde. Das zeigt, dass dieses Gesetz sehr wichtig ist.

V. Termini technici des Verfassungsgesetzes des Patriarchats (Art. 2)

Die folgenden Wörter und Ausdrücke werden in diesem Gesetz als termini technici verwendet, sofern diese, in dessen Kontext keine andere Bedeutung haben:

a. Das Wort «Πατριαρχεῖον» bedeutet das Patriarchat, das unter folgenden Namen bekannt ist: als „Griechisch-Orthodoxes (Rum Orthodoxes) Patriarchat von Jerusalem“, als «Μοναστήριον (Ἱερὸν Κοινὸν) τοῦ Παναγίου Τάφου», d.h. „Kloster“ oder als „Heilige Gemeinschaft des Allheiligsten Grabes“ (arabisch: De Kamper Moukadas), bzw. auch als «Ἀγιοταφικὴ Ἀδελφότης» (Bruderschaft des Heiligen Grabes), als «Πανάγιος Τάφος» (Allheiligstes Grab), oder als «Ἑλληνορθόδοξον Μοναστήριον», d.h. Griechisch-Orthodoxes Kloster.

Das Patriarchat ist eine Juristische Person des Privaten Rechts und wird den Bestimmungen des G 27/1958 gemäß vom Patriarchen von Jerusalem vertreten.

b. Das Wort «Πατριάρχης» (Patriarch) bezieht sich auf den Griechisch-Orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, und, wenn es einen solchen nicht gibt, oder er abwesend ist, auch auf seinen Stellvertreter.

c. Der Ausdruck «Πατριάρχης ἐν Συνόδῳ» (wörtlich: der Patriarch in Synode) bezieht sich auf den Patriarchen unter der Mitwirkung der Heiligen Synode.

d. Der Ausdruck «Πατριάρχης ἐν Συμβουλίῳ» (wörtlich: der Patriarch im Rate) bedeutet den Patriarchen unter Mitwirkung des Gemischten Rates.

VI. Die Pflichten des Patriarchen (Art. 3)

Der Patriarch ist das Oberhaupt der Orthodoxen Kirche des Patriarchalen Throns von Jerusalem und ihr Vertreter sowie der Vorsitzende der Heiligen Synode und des Gemischten Rates. Er ist auch das Verbindungsglied zwischen der Jerusalemer Kirche und den anderen autokephalen Orthodoxen Kirchen. Er verfügt über alle üblichen Rechte und Privilegien eines orthodoxen Patriarchen und übt die Jurisdiktion über alle zum Thron von Jerusalem gehörenden Klöster, Kirchen, Schulen, Körperschaften (des Privaten Rechtes), Verbände (Vereine, Kollegien), lokale orthodoxe Gemeinden und karitative Anstalten sowohl „im Land“ als auch „im Ausland“ aus. Der Ausdruck „im Land“ bedeutete im Jahr 1958: „im Haschemitischen Reich von Jordanien“. Heute bezieht er sich auch auf Israel und die Palästinensischen Autonomiegebiete.

Zu den Zuständigkeiten des Patriarchen gehören: a) die angemessene Durchführung aller religiösen Feiern zu den entsprechenden Zeiten in den Kirchen und Wallfahrtsorten, die dem Patriarchat und anderen orthodoxen Kirchengemeinden angehören und b) die Eröffnung einer Theologischen Fakultät in Jerusalem, wenn dies in Zukunft im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten des Patriarchats liegen sollte. Bis dahin kann der Patriarch unter Mitwirkung der Synode Mitglieder der Arabisch-Orthodoxen Gemeinschaft von Jordanien an Orthodoxe Theologische Schulen im Ausland senden, damit sie dort eine theologische Ausbildung absolvieren.

Der Patriarch ist a) das Oberhaupt aller orthodoxen Metropoliten, Bischöfe, Priester und Mönche, die dem Patriarchalen Thron von Jerusalem angehören und übt b) die geistliche Gewalt über alle orthodoxen Christen, Laien wie Kleriker jeden Grades aus, die in den Gebieten des Patriarchats von Jerusalem wohnen. c) Ohne die Genehmigung des Patriarchen kann keine orthodoxe Person in den Gebieten des Patriarchats von Jerusalem eine Kirche, noch einen «ἐκκλησίαν ὀίκον», d.h. eine Kapelle oder kleine Kirche oder ein Kloster usw. errichten.

Der Patriarch muss a) die gewöhnlichen religiösen Feiern in den genannten Kirchen und Wallfahrtsorten «προσηκόντως», d.h. in gebührender Weise und zu den bestimmten Zeiten feiern. b) Er muss versuchen, genug Schlafstätten zu organisieren, damit die orthodoxen Besucher der Wallfahrtsorte, die aus dem Ausland kommen, während ihres Aufenthalts im Gebiet eines Wallfahrtsortes provisorisch eine Unterkunft bekommen. c) Er muss die Mitglieder seiner geistlichen orthodoxen Herde schützen und ihren orthodoxen christlichen Glauben stärken. d) Er muss dafür sorgen, dass seine geistlichen Hirten eine gute pädagogische Ausbildung und wirtschaftliche Unterstützung bekommen, entsprechend den Bestimmungen des Gesetzes. e) Er ist

berechtigt, die Orthodoxe Gemeinde in allen ihren Angelegenheiten vor der Regierung zu vertreten.

VII. Die Heilige Synode (Art. 4-9)

Nach dem Art. 4. des G 27/1958 besteht die Heilige Synode des Patriarchats von Jerusalem: a) aus dem Patriarchen, der Vorsitzender dieser Synode ist, b) aus den Metropolitane und den Bischöfen, die eine eigenen Diözese haben und verwalten, c) aus den Titularbischöfen, die vom Patriarchen von Jerusalem als Mitglieder der Heiligen Synode bestimmt werden, d) aus den Archimandriten, die vom „Patriarchen in Synode“ als Mitglieder der Heiligen Synode bestimmt werden. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Heiligen Synode, der Patriarch miteingeschlossen, darf nicht mehr als 18 betragen, mit einer in Art. 26 des G 27/1958 bestimmten Ausnahme. Nach dieser Bestimmung kann die Heilige Synode auch 20 Mitglieder haben, wenn zwei davon arabische Bischöfe sind.

Die vor dem G 27/1958 existierende Hl. Synode wurde in Art. 4 gesetzlich anerkannt. Der Patriarch kann in Verbindung mit der Synode ein Mitglied der Heiligen Synode ersetzen, wenn er der Meinung ist, dass diese Ersetzung für das Patriarchat günstig sei. Das kanonische, also gesetzliche Quorum für die Beschlussfähigkeit der Heiligen Synode beträgt 2/3 ihrer Mitglieder plus eins.

Die Heilige Synode ist das Verwaltungsorgan des Patriarchats und hat das Recht, bewegliche Güter (Mobilien) und unbewegliche Güter (Immobilien) zu besitzen, Schenkungen (δωρεές) und Widmungen (ἀφιερώσεις) anzunehmen und zu verwalten. Der Patriarch hat das Recht, als Vertreter und Verwahrer (Θεματοφύλακας) des Patriarchats in seinem eigenen Namen vor Gericht zu gehen, um das Patriarchat in allen Prozessen zu vertreten und alles, was aus seiner Gewalt oder seinen Pflichten folgt, zu tun.

Nach Art. 5 hat der Patriarch in Zusammenarbeit mit der Synode („Patriarch in Synode“) folgende Rechte:

- a) Er hat das Recht, alle geistlichen Angelegenheiten der orthodoxen Wallfahrtsorte, der Kirchen und Klöster des Patriarchats von Jerusalem zu verwalten.
- b) Er hat das Recht, die kirchlichen Ämter der Orthodoxen Kleriker, die dem Patriarchat angehören, bzw. die Personen, die in ihm diakonisch tätig sind, und deren

Helfer zu bestimmen. Er hat weiters das Recht, die Pflichten der Geistlichen und Laien des Patriarchats näher zu bestimmen.

c) Er hat das Recht, die Orthodoxen Stiftungen wie auch die Schulen, die Krankenhäuser und die karitativen Anstalten zu verwalten, die unmittelbar dem „Patriarchen in Synode“ angehören.

d) Er hat das Recht der allgemeinen und wirtschaftlichen Verwaltung der Besitztümer, die dem „Patriarchen in Synode“ unmittelbar angehören. Der „Patriarch in Synode“ übt diese Verwaltung nach den Bestimmungen des G 27/1958 und den schriftlichen Bedingungen der Widmungen aus.

e) Er hat die Pflicht, eine Geldsumme (nicht mehr als 2200 Dinare aus dem Einkommen des Patriarchats) zur Verfügung des Gemeindepatriarchates zu stellen. Dieser Rat wurde nach den Bestimmungen des G 27/1958 begründet und hat (auch) die Pflicht, die genannte Geldsumme gemäß Art. 7 a desselben Gesetzes zu verwalten.

Der Patriarch ist der Vorsitzende der Heiligen Synode. Wenn er aber auf Grund einer Krankheit oder wegen eines anderen Grundes nicht an der Synode teilnehmen kann, hat er das Recht, einen Metropoliten, einen Bischof oder ein anderes Synodalmitglied für die Zeit seiner Abwesenheit als Vorsitzenden der Synode zu bestimmen.

In den Sitzungen des „Patriarchen in Synode“ müssen die 2/3 +1 der Mitglieder der Heiligen Synode anwesend sein, damit der „Patriarch in Synode“ mit den Stimmen der Mehrzahl der Anwesenden rechtsgültig entscheiden kann. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Patriarchen.

Nach Art. 7 muss die Heilige Synode bei der Erstellung des Jahresbudgets folgende Bestimmungen berücksichtigen:

a) Sie muss eine Geldsumme von 2200 Dinaren zur Verfügung des Gemeindepatriarchates von Jerusalem stellen, damit dieser Rat armen Einzelpersonen oder Familien finanziell oder in anderer Form unterstützen kann. Sollte von dieser Geldsumme etwas übrig bleiben, kann der Rat diesen Betrag für ähnliche Zwecke nutzen.

b) Von dem nach Abzug der genannten Geldsumme verbleibenden allgemeinen Einkommen muss die Synode 1/3 dem Gemischten Rat für die folgenden Zwecke zur Verfügung stellen:

- für die Gründung und den Erhalt orthodoxer Schulen,
- Zur Hilfe für arme Angehörige der Orthodoxen Gemeinde, wenn dies möglich ist,
- für die Erhaltung, die Reparaturen und das Dekorieren der Kirchen des Patriarchats.

Die verbleibende Geldsumme des Allgemeinen Einkommens des Patriarchats bleibt zur Verfügung des „Patriarchen in Synode“, um seinen Aufgaben und Verpflichtungen mit Erfolg nachkommen zu können und die Gehälter (τοὺς μισθοὺς, den Lohn) und Pensionen der Priester, der Angestellten der Eparchien, des Patriarchats und anderer Personen wie auch der Witwen der verstorbenen Priester zu bezahlen. Von derselben Geldsumme müssten auch die Kosten der in Art. 3 vorgesehenen Theologischen Schule aufgebracht werden. Weiters wären davon die Kosten für den Bau neuer Kirchen und Klöster zu tragen. Alle diese Ausgaben müssen aus dem jährlichen Budget (τὸν Προϋπολογισμό) des Patriarchats gedeckt werden.

Der Ausdruck „Allgemeines Einkommen“ bezieht sich auf die Einkommen des Patriarchats und seiner Körperschaften und Anstalten aus jeglicher Einkommensquelle. Als Oberhaupt und Besitzer des Vermögens des Patriarchats muss der Patriarch die Steuern und andere von Seiten der Regierung oder der lokalen Behörden geforderten Abgaben entrichten (die Steuern, die Mieten und die Geldsumme, die der „Patriarch in Synode“ dem Gemeindepatriarchat zur Verfügung stellen muss).

Zum „Allgemeinen Einkommen“ gehören nicht die Einkommen durch Schenkungen (δωρεές), die dem Patriarchat für bestimmte Zwecke oder die den Heiligen Kirchen oder Wohlfahrtsorten gegeben werden. Diese müssen separat zu Gunsten dieser Heiligen Kirchen oder dieser Wallfahrtsorte gewidmet werden.

Der „Patriarch in Synode“ kann im Rahmen des G 27/1958 Anordnungen in folgenden Fragen erlassen:

a) Anordnungen für die innere Organisation der Bruderschaft des Allerheiligsten Grabes, die im Art. 28.1 des G 27/1958 beschrieben wird.

b) Anordnungen für die Dauer der Sitzungen der Heiligen Synode und für das Verfahren bei ihren Versammlungen und für ihre Werke.

c) Den Rechtsstatus der Kleriker, die dem Patriarchat angehören, betreffende Anordnungen (bezüglich ihrer Pflichten, das Verfahren ihrer Einstellung, ihres Amtes, ihrer Einsetzung und ihrer Bestrafung).

VIII. „Der Gemischte Rat“ (Art. 10-15)

Der vierte Teil des G 27/1958 hat den Titel «Μικτὸν Συμβούλιον», d.h. «Der Gemischte Rat» und umfasst die Artikel 10-15. Nach Art. 10 wird ein Gemischter Rat gegründet, dessen Mitglieder sich wie folgt zusammensetzen:

- a) der Patriarch, als Vorsitzender. Wenn der Patriarch abwesend ist, kann er seinen Vertreter, als provisorischen Vorsitzenden, festlegen. Dieser Vertreter muss einer der Kleriker des Gemischten Rates sein;
- b) der stellvertretende Vorsitzende des Gemischten Rates, ein Laie, der von den weltlichen Mitgliedern dieses Rates gewählt wird;
- c) fünf Kleriker-Mitglieder aus Jordanien (heute: Israel), die von der Heiligen Synode bestimmt werden;
- d) acht Laien-Mitglieder, die Bewohner des Staates von Jordanien (Heute: Israel) sind und deren Auswahl gemäß den Bestimmungen des G 27/1958 erfolgt.

Nach Art. 10, kann der Gemischte Rat nur dann kanonisch entscheiden, wenn bei seiner Sitzung mindestens zwei Drittel seiner Mitglieder anwesend sind, und nur mit der Mehrheit der anwesenden Mitglieder.

Nach Art. 11 des G 27/1958 hat der „Patriarch in Rat“ («ὁ Πατριάρχης ἐν Συμβουλίῳ») die folgenden Rechte und Pflichten:

- a) Er hat das Recht der Verwaltung aller Immobilienangelegenheiten, die unter der Gewalt des „Patriarchen in Rat“ stehen. Diese Verwaltung muss gemäß den Bestimmungen des G 27/1958 erfolgen.
- b) Er muss die Budgets der Lokalen Gemeinderäte bestätigen und in das Gesamtbudget des Patriarchats miteinbeziehen.

c) Er führt die Aufsicht über Lehre und Ausbildung in den orthodoxen Schulen für Laien und kümmert sich um die Einsetzung des Leiters und des Lehrpersonals wie auch um die Ausgaben dieser Orthodoxen Schulen.

d) Er setzt alle Personen fest, die unter der Leitung des Gemischten Rates stehen.

Nach Art. 12 ist „Der Patriarch in Rat“ eine juristische Person. Das Gesetz sagt nichts ausdrücklich darüber, ob er eine juristische Person des Privaten oder des Öffentlichen Rechts ist. Aber es gibt keinen Zweifel, dass hier von einer juristischen Person des Privaten Rechts die Rede ist, es gibt weder in diesem noch in einem anderen Gesetz irgendeinen Hinweis darauf, dass eine Person Öffentlichen Rechts geschaffen werden sollte.

Als juristische Person des Privaten Rechts kann der „Patriarch in Rat“ bewegliche Sachen (Mobilien) und Unbewegliche Sachen (Immobilien) besitzen, erwerben und spenden. Er hat auch das Recht, Schenkungen und Stiftungen anzunehmen und diese zu verwalten. Die Verwaltung muss gemäß den Zwecken, den Befugnissen und den Pflichten des „Patriarchen in Rat“ erfolgen. Angesichts dieser Zwecke kann er den Gemischte Rat vor Gericht vertreten und im Rahmen seiner Gewalt alle Tätigkeiten ausüben.

Nach Art. 13 hat der Patriarch oder sein Vertreter die Pflicht, alle Beschlüsse des „Patriarchen in Rat“ in die Praxis umzusetzen. Nach Art. 13 kann der „Patriarch in Rat“ mit der Genehmigung des Ministerrates und gemäß G 27/1958 eine Satzung (Kanonismos) erlassen, um seine eigenen Befugnisse und Pflichten besser auszuüben. Diese Befugnis hat er insbesondere in folgenden Fragen:

a) hinsichtlich der Wahl der weltlichen Mitglieder (Laien) des Gemischten Rates;

b) bezüglich der Gründung der Gemeinderäte und Verfahren ihrer Wahl, ihrer Befugnisse und Pflichten;

c) in allen Fragen der Verwaltung und der Sitzungen des Gemischten Rates wie auch des Gemeinderats, die in Verbindung mit dem „Patriarchen im Rat“ stehen («κατὰ τὸν τύπον καὶ τὸν τρόπον» Art. 14).

Nach Art. 15 hat der „Patriarch in Rat“ das Recht, einem Gemeinderat die Ausübung einer Befugnis wie auch das nötige Geld zur besseren Erledigung einer Angelegenheit der Orthodoxen Gemeinden zu geben.

IX. Die lokalen Gemeinderäte (Art. 16-17)

Nach Art. 16 § 1 hat der „Patriarch in Rat“ das Recht, in den Gebieten, in denen es nötig ist, lokale Gemeinderäte (τὰ «Κοινοτικά Τοπικά Συμβούλια») aufzustellen. Nach Art. 16 § 2 ist jeder Gemeinderat eine juristische Person des Privaten Rechts, mit dem Titel des lokalen Gemeinderates des Gebiets, in dem er aufgestellt wurde. Jeder Gemeinderat hat das Recht, Mobil- und Immobilienbesitz zu haben und zu spenden, Stiftungen anzunehmen und sie zu verwalten, um einen beliebigen Zweck im Bereich seiner Kompetenzen und Pflichten zu realisieren.

Nach Art. 17 hat jeder Gemeinderat die folgenden Kompetenzen und Aufgaben:

- a) die Ausübung jener Kompetenzen und Pflichten, die ihm vom „Patriarchen in Rat“ im Rahmen des Gesetzes übertragen worden ist;
- b) die Verwaltung des Geldes, das vom „Patriarchen in Rat“ oder von anderer Person zur Verfügung gestellt wurde.

X. Wahl und Berufung des Patriarchen, der Metropolit und der Gemeindebischöfe (Art. 18-26)

Der sechste Teil des G 27/1958 umfasst die Art. 18-26 und hat den Titel «Ἐκλογή καὶ διορισμὸς Πατριάρχου, Μητροπολιτῶν καὶ ποιμαίνόντων ἐπισκόπων», d.h. „Wahl und (Festsetzung) Berufung des Patriarchen, der Metropolit und der Gemeindebischöfe“.

1. Der Stellvertreter des Patriarchen und seine Befugnisse

Nach dem Art. 18 § 1 kommt bei Vakanz des Patriarchalen Throns von Jerusalem die Heilige Synode zusammen und wählt einen Metropolit oder Bischof, der zum Patriarchat von Jerusalem gehört als locum tenens (τοποτηρητής, Stellvertreter). Diese Person muss die erforderlichen theologischen Voraussetzungen haben. Der so gewählte locum tenens teilt seine Wahl sofort durch den Innenminister dem Ministerpräsidenten mit. Der Ministerpräsident beruft den Ministerrat ein, der diese Wahl bestätigt.

Sobald dem locum tenens die offizielle Anerkennung mitgeteilt wurde, kann er auch offiziell den Titel eines Stellvertreters des Patriarchalen Throns tragen und als

solcher seine Rechte und Pflichten ausüben. Der Ministerpräsident teilt dem Stellvertreter des Patriarchalen Throns die offizielle Anerkennung des Ministerrates mit und der Stellvertreter des Patriarchalen Thrones muss sofort alle Orthodoxen Metropolit und Bischöfe, die keine Mitglieder der Heiligen Synode sind, einladen, um sich an der Nominierung von Kandidaten zu beteiligen. In derselben Einladung muß der locum tenens ihnen mitteilen, dass dazu eine Ratsversammlung im Saal des Patriarchats von Jerusalem stattfinden wird. Der Termin darf nicht später als 21 Tage nach dem Tag der Absendung der Einladungen sein. Als Kandidaten für den Patriarchalen Thron werden nur Personen vorgeschlagen, die über die erforderlichen theologischen und kanonischen Voraussetzungen verfügen, um sich als Patriarch wählen zu lassen.

Der locum tenens hat auch das Recht und die Pflicht, Rundschreiben an die lokalen Gemeinderäte zu senden. Diese Ratversammlungen werden vom Gemischten Rat einberufen. Der gemischte Rat ist angehalten, einen lokalen verheirateten Priester zu wählen. Dieser Priester hat das Recht und die Pflicht, als Vertreter an der Ratsversammlung zur Benennung der Kandidaten teilzunehmen. Zusätzlich wählt der lokale Gemeinderat von Jerusalem zum selben Zweck zwei verheiratete Pfarrer. Allerdings darf die Anzahl der so gewählten verheirateten Priester nicht größer als 12 sein. Das Gesetz sieht aber nicht vor, was zu geschehen ist, wenn die Anzahl der gewählten verheirateten Priester mehr als 12 beträgt. Offensichtlich muss in so einem Fall der Gemischte Rat entscheiden.

2. Das weitere Procedere in der Patriarchenwahl

Die Ratsversammlung für die Benennung der Kandidaten für den Patriarchalen Thron des Patriarchates von Jerusalem besteht, wie bereits gesagt, aus: a) der Heiligen Synode, b) den eingeladenen Metropolit, Bischöfen und verheirateten Priestern.

Damit eine Person zum Orthodoxen Patriarchen von Jerusalem gewählt werden kann, muss er folgende Bedingungen erfüllen:

- Er muss die jordanische Staatsangehörigkeit haben;
- älter als 40 Jahre sein;
- ein orthodoxer Mönch und gleichzeitig ein Metropolit oder Bischof oder Archimandrit des Patriarchalen Throns von Jerusalem sein;
- die arabische Sprache gut sprechen und schreiben können.

Natürlich sind dies nur die gesetzlich geforderten Qualifikationen. Das Gesetz 27/1958 interessiert sich nicht für die kanonischen Bedingungen. Das ist ein internes Thema des Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem.

Art. 20 des Gesetzes 27/1058 bestimmt:

- a) Jedes anwesende Mitglied des Rates zur Nominierung von Kandidaten hat das Recht, einen der Metropolit, der Bischöfe oder der Archimandriten vorzuschlagen. Jeder Kandidat muss dem Patriarchat angehören und alle die oben beschriebenen Voraussetzungen erfüllen, um zum Patriarchen gewählt werden zu können.
- b) Die Namen der sogenannten Kandidaten müssen während der Sitzung des Rates zu einem sog. „Kodex“ geschrieben werden. Dieser Kodex muss vom Stellvertreter des Patriarchalen Throns und allen anwesenden Mitgliedern der Ratsversammlung unterschrieben werden. Dann übermittelt der Stellvertreter des Patriarchats von Jerusalem sofort dem Ministerpräsidenten die Liste der vorgeschlagenen Personen.
- c) Der Ministerpräsident bestätigt diese Liste und bringt dem Stellvertreter seine Entscheidung zur Kenntnis.

Sobald der Stellvertreter des Patriarchats von Jerusalem die Entscheidung des Ministerpräsidenten erhalten hat, muss er den Generalrat einberufen. Dieser besteht aus: a) der Heiligen Synode, b) den Archimandriten und den Protosynkellen, die den Klöstern von Jerusalem angehören, c) den verheirateten Priestern, die Mitglieder des Rates für die Nominierung der Kandidaten waren.

Dieser Generalrat wählt gem. Art. 21 drei von jenen Personen, deren Namen in der oben genannten Liste erfasst sind. Die Heilige Synode wählt als Patriarchen des Throns von Jerusalem eine Person aus dem nach Art. 21 vom Generalrat erstellen Dreivorschlag. Diese Wahl des Patriarchen muss geheim und gemäß der geltenden Gewohnheit durchgeführt werden. Derjenige ist als Patriarch gewählt, der in der Synode Stimmenmehrheit erhalten hat. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des *locum tenens*, dessen Votum in diesem Fall offensichtlich veröffentlicht werden muss.

Nach der Wahl muss der Stellvertreter des Patriarchalen Throns von Jerusalem dem Ministerpräsidenten den Namen des Gewählten übermitteln, damit dieser eine Verordnung erlässt, mit der er die Wahl und die alten Rechte und Vorrechte (Privilegien) des Patriarchalen Throns bestätigt (Art. 23).

3. Die Wahl von Metropolit und Bischöfen (Art. 24)

Voraussetzungen für die Wahl zum Metropolit oder Bischof des Patriarchats von Jerusalem sind:

- die Jordanische Staatsangehörigkeit;
- Zugehörigkeit zum Mönchsstand und aktive Mitgliedschaft in der Bruderschaft des Heiligen Grabes;
- tadelloses Betragen und tadelloser Charakter;
- gute Beherrschung der arabischen Sprache in Wort und Schrift;
- Kenntnis der Kanones und des kanonischen Verfahrens der Orthodoxen Kirche sowie Erfahrung in deren praktischen Anwendung.

Wenn der Thron eines Metropoliten oder Bischofs in einer Provinz unbesetzt ist, hat der «Patriarch in Synode» das Recht, einen Metropolit oder Bischof für diesen Thron zu nominieren (Art. 25). Nach Art. 26 muss der „Patriarch in Synode“ innerhalb drei Jahren unter Anwendung des G 27/1958 zwei Araber jordanischer Staatsbürgerschaft zu Metropolit oder Bischöfen weihen, als zusätzliche Mitglieder der Heiligen Synode. Nach dieser Ergänzung umfasst die Heiligen Synode zwanzig Mitglieder.

XI. Die Absetzung des Patriarchen und seines Stellvertreters (Art. 27)

Die Amtszeit des Patriarchen dauert gemäß den Kanones der Orthodoxen Kirche grundsätzlich lebenslang. Trotzdem kann der Patriarch in den folgenden Fällen abgesetzt werden:

- a) Mangelnde Sorge um die Dogmen des Orthodoxen Glaubens und mangelndes Interesse an diesen.
- b) Vorliegen einer körperlichen bzw. psychischen Krankheit, die ihn daran hindert, seine religiösen und kirchlichen Pflichten zu erfüllen.

Die Absetzung (und Entlassung) des Patriarchen muss von 2/3 der Mitglieder der Heiligen Synode sowie 2/3 der verheirateten Priester, die das Recht haben, sich an der Wahl des Patriarchen zu beteiligen, genehmigt werden. Diese müssen an einer Sitzung teilnehmen, zu der sie eingeladen werden, um über die Absetzung zu entscheiden.

Diese Entscheidung ist dem Ministerpräsidenten und dem Innenminister mitzuteilen und vom Ministerrat zu genehmigen und vom König von Jordanien zu bestätigen.

Während der Zeit, die nötig für die Absetzung eines Patriarchen ist, muss die Heilige Synode einen aus drei ihrer Mitglieder bestehenden Ausschuss bestimmen. Dieser hat das Recht und die Pflicht, die Agenden des Patriarchats zu erledigen.

Nach der endgültigen Absetzung eines Patriarchen muss die Heilige Synode dafür Sorge tragen, dass dem abgesetzten Patriarchen eine seiner Stellung entsprechende Unterkunft gewährt wird und dass er mit den nötigen Lebensmitteln versorgt wird.

Der Stellvertreter des Patriarchen kann ggf. aus denselben Gründen wie der Patriarch mit der Entscheidung von 2/3 der Mitglieder der Heiligen Synode abgesetzt werden. Die Entscheidung der Heiligen Synode über die Absetzung des Stellvertreters des Patriarchen muss dem Ministerpräsidenten sofort durch den Innenminister dem Ministerpräsidenten mitgeteilt werden, damit diese Absetzung vom Ministerrat bestätigt wird. Bis zur Genehmigung der Absetzung des Stellvertreters des Patriarchen und bis zur Wahl eines neuen Stellvertreters des Patriarchen muss die Heilige Synode einen dreiköpfigen Ausschuss aus den Mitgliedern der Heiligen Synode zur Ausübung der Agenden des Patriarchats bestimmen.

XII. Die Bruderschaft des Heiligen Grabes (Art. 28)

Im Patriarchat von Jerusalem gibt es eine Bruderschaft, die «Ἀγιοταφική Ἀδελφότης» heißt, das ist eine Bruderschaft des Heiligen Grabes. Nach Art. 28 des Gesetzes ist in dieser Bruderschaft zunächst der geltende Status quo zu erhalten, aber in Zukunft niemand mehr als Mitglied aufzunehmen, der nicht die jordanische Staatsangehörigkeit hat bzw. diese erhalten wird. Es ist bestimmt, dass der „Patriarch in Synode“ eine Zahl von qualifizierten Personen aus der Arabisch-Orthodoxen Gemeinschaft in die Bruderschaft aufnehmen muss.

Mit diesem Gesetz wird das Patriarchat von Jerusalem als einziger Erbe der verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft des Heiligen Grabs anerkannt. Nach ihrem Tod erbt ausschließlich das Patriarchat von Jerusalem all ihren Mobil- und Immobilienbesitz. Kein Mitglied der Bruderschaft kann unabhängig von seinem Rang, Mobil- und Immobilienbesitz durch ein Testament oder eine Schenkung vererben. Jedes entsprechende Testament bzw. jede Schenkung gilt als ungültig.

Das Patriarchat haftet nicht für die Schulden der Mitglieder der oben genannten Bruderschaft ausgenommen im Todesfall und entsprechend der Höhe des Nachlasses.

XIII. Wirtschaftliche und andere Bestimmungen (Art. 29-35)

Das Patriarchat von Jerusalem kann nicht nur kanonisches, sondern auch gesetzliches Vermögen haben. Die Einkommen des Patriarchats stammen a) aus der Vermietung von Grundstücken (Landgut) des Patriarchats (Art. 29); b) aus lokalen Schenkungen, Stiftungen und Abgaben (im Sinn des Art. 8); c) aus den Einkünften von ausländischen Schenkungen und Stiftungen zu religiösen und karitativen Zwecken.

Art. 30 bestimmt, dass der wirtschaftliche Voranschlag („Haushaltsplan“) des Patriarchats vor seiner endgültigen Genehmigung dem Gemischten Rat zur Information und Überprüfung übergeben werden muss. Wenn der Gemischte Rat irgendeinen Einwand hat, was die gerechte Verteilung der zu seiner Verfügung stehenden Geldsumme betrifft, oder wenn dieser Rat diese Geldsumme für unzulänglich hält, muss ein Sachverständiger vom Ministerrat eingesetzt werden. Dieser Sachverständige untersucht die Angelegenheit und dann entscheidet der Ministerrat endgültig darüber.

Der Gemischte Rat hat kein Recht, die Weise der Geldverwaltung des Patriarchats zu untersuchen, hat aber das Recht, die zur Verfügung dieses Rates stehende Geldsumme zu verwalten.

Der jährliche wirtschaftliche Voranschlag jedes lokalen Gemeinderats wird vom „Patriarchen in Synode“ genehmigt.

Die Rechnungen des „Patriarchen in Synode“ werden jährlich von Rechnungsprüfern kontrolliert, die von ihm selbst (vom „Patriarchen in Synode“) eingesetzt werden. Der von den Buchprüfern erstellte Jahresbericht, der sowohl alle Einkommen des Patriarchats als auch die Art und Weise der Ausgaben betrifft, wird dem Patriarchen erstattet.

Der gesamte Besitz an Mobil- und Immobilienvermögen des Patriarchats ist dem Patriarchen vertraut und steht im Namen des Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem (Art. 32).

Art. 33 regelte die Frage der Mitglieder des damaligen (1958) Gemischten Rates.

Art. 34 hob den osmanischen „Kanonismos“ des Griechischen (Rhomäischen) Patriarchats von Jerusalem auf, der 1871 veröffentlicht worden war, inklusive aller palästinensischer Novellierungen dieses Gesetzes.

Nach Art. 35 verfügen der Ministerpräsident und die anderen Minister über die Gerichtsbarkeit hinsichtlich der praktischen Ausübung der Normen dieses Gesetzes.

DAS STATUT DER RUSSISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE

Alexej Klutschewsky, Wien, Thomas M. Németh, Wien-Würzburg
und Eva M. Synek, Wien

I. Die verfassungsgeschichtliche Entwicklung bis zum Landeskonzil von 1917/18

1. Von der Taufe der Kiewer Rus' bis zum Konzil von Ferrara-Florenz¹

Als Gründungsjahr der Russischen² Orthodoxen Kirche (in der Folge: ROK), auf das sich alle ostslawischen Christen der byzantinischen Tradition beziehen, gilt traditionell das Jahr 988, als der Kiewer Großfürst Vladimir I. die Taufe empfing und die Taufe seiner Untertanen veranlasste³. Erstes kanonisches Oberhaupt der neu gegründeten Kiewer Kirche wurde 991 Metropolit Leon v. Ochrid. Mit Theopemt (Feopemt: 1039 - ?), gleich seinem Vorgänger ein Grieche, residierte erstmals ein Metropolit in Kiew selbst.

Die jurisdiktionelle Anbindung der Kiewer Metropole an das Patriarchat von Konstantinopel blieb grundsätzlich bis in die Mitte des 15. Jh. erhalten. Wie in den slawisch-byzantinischen Kirchen des Balkans gab es allerdings auch bei den Ostslawen schon früh Bestrebungen nach Erlangung kirchlicher Selbstständigkeit. So wurde bereits im Jahre 1051 unter Großfürst Jaroslav d. Weisen (1019-1054) – ohne Abstimmung mit Konstantinopel – Ilarion als erster Einheimischer Metropolit in Kiew⁴. Im Jahre 1147 wählten sechs Bischöfe auf Wunsch von Großfürst Isjaslav unabhängig von Konstantinopel Kliment zum Kiewer Metropoliten. Der dritte einheimische Metropolit Kirill III. (1249-1281) residierte nicht mehr im während des Mongolensturmes zerstörten Kiew, sondern in Vladimir an der Kljazma in Nordost-Russland, wo sich der spätere Moskauer

¹ Vgl. an Überblicksdarstellungen z.B. A. M. AMMANN, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950; H.-D. DÖPMANN, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Wien 1977.

² Das Adjektiv „russkij“ – „russisch“ bezieht sich teils auf die gegenwärtigen (Groß-)Russen im ethnischen Sinne, teils aber auch – entsprechend der Etymologie des Wortes – auf das Wort „Rus“, d.h. auf die Gesamtheit der Ostslawen, wie im Namen der ROK (*Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'*). Von der Landesbezeichnung „Rossija“ – „Russland“ wird im heutigen Sprachgebrauch das Adjektiv „rossijskij“ abgeleitet, das deswegen oft als „russländisch“ übersetzt wird.

³ Anlässlich dieses Jubiläums wurden zahlreiche Publikationen zur Geschichte der ROK herausgebracht. Vgl. etwa K. Chr. FELMY u.a. (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiewer Rus', Göttingen 1988; H. GOLTZ (Hg.), Tausend Jahre Taufe Rußlands. Rußland in Europa, Berlin 1993; R.-D. KLUGE (Hg.), Tausend Jahre russische Kirche: 988-1988. Geschichte Wirkungen, Perspektiven, Tübingen 1989; A. STIRNEMANN - G. WILFLINGER (Hg.), Tausend Jahre christliche Rus': zwischen Perestrojka und Ende der Sowjetunion (Pro Oriente 15), Innsbruck 1993.

⁴ Nach seiner Eheschließung mit einer byzantinischen Prinzessin (1051) und der Geburt des gemeinsamen Sohnes Vsevolod (1053) ließ er 1054 Ilarion allerdings wieder absetzen. Mit dem Namen Ilarions wird die Zusammenstellung des Nomokanon des Fürsten Jaroslav verbunden.

Staat herausbildete. Er gründete die Eparchie von Rostov Velikij und Saraj an der Wolga, der Hauptstadt der tatarischen Goldenen Horde und passte somit die Struktur der Kirche den neuen Machtverhältnissen an. Obwohl er im nordöstlichen Perejaslavl' starb, wurde er als letzter Metropolit der Rus' in der Kiewer Sophienkathedrale beigesetzt.

Der wider griechischstämmige Metropolit Maxim (1283-1305) verlegte seine Residenz nach Vladimir an der Kljazma. Er blieb weiterhin zwar Metropolit von Kiew, fungierte jedoch gleichzeitig als Bischof von Vladimir. Wenig später verlegt der aus Wolhynien stammende Metropolit Petr (1308-1326), der die Moskauer Fürsten unterstützte, seine Residenz in das neue aufstrebende Machtzentrum der Ostslawen. Die spätere Kanonisierung Peters durch das Patriarchat von Konstantinopel förderte Moskaus Entwicklung zu einem gesamtrussischen Kirchenzentrum. Sein Nachfolger Theognost (Feognost: 1328-1353), nun wieder ein Grieche, bestätigte die Transferierung der Residenz der Metropoliten nach Moskau; er und seine Nachfolger unterstützten weiterhin tatkräftig die Moskauer Fürsten⁵.

2. Der Weg zur Autokephalie

Mit der Zeit der byzantinischen Unionsbemühungen am Vorabend der türkischen Eroberung Konstantinopels beginnt eine neue Etappe in der verfassungsgeschichtlichen Epoche der ostslawischen Christenheit. Der damalige Metropolit Isidor († 1453), wie viele seiner Vorgänger griechischer Herkunft, nahm nicht nur als Gefolgsmann des Ökumenischen Patriarchen Joseph II. am Konzil von Ferrara-Florenz teil und unterzeichnete die Unionsakte, er bemühte sich in der Folge auch besonders eifrig um die Umsetzung der Union. Als er nach seiner Ernennung zum Kardinalpresbyter und Apostolischen Legaten für die Provinzen Litauen, Livonien, ganz Ruthenien und Polen 1441 nach Russland zurückkehrte, erklärte ihn der der Union nicht gewogene Großfürst Vasilij Vasil'evič drei Tage nach seinem feierlichen Einzug in Moskau und der Bekanntmachung der Kirchenunion zum Häretiker und ließ ihn festnehmen⁶.

⁵ Bzw. seit 1328: Großfürsten. Signifikant für die besondere Nähe der Metropoliten von Kiew und der ganzen Rus' zum Moskauer Großfürstentum, das politisch keineswegs den ganzen ostslawischen Raum kontrollierte, ist, wie der später kanonisierte Metropolit Aleksij, ein Bojarensohn aus Černigov, 1353 zum Vormund und 1358 zum offiziellen Regenten des minderjährigen Moskauer Fürsten Dmitrij wurde. Die Einheit und Konkurrenz zwischen den zwei neuen Hegemonialmächten im ostslawischen Siedlungsgebiet – dem Moskauer Großfürstentum und dem Litauischen Großfürstentum – kommt in der Biographie des bulgarischstämmigen Metropoliten Kiprian (1388-1406) zum Ausdruck, der 1376 Kiewer und Litauischer Metropolit (mit einem Anrecht auf den gesamtrussischen Titel nach dem Tode des Metropoliten Aleksij) wurde. 1380 verlor er den Kiewer Sitz, blieb jedoch Metropolit der „Kleinen Rus' und Litauens“. 1388 wurde er schließlich Metropolit von Kiew und der ganzen Rus' und residierte als solcher seit 1390 in Moskau.

⁶ Isidor konnte fliehen, ging ins Exil und starb schließlich als lateinischer Patriarch von Konstantinopel.

Es war also die Unionsfrage, die den Anstoß zur Herstellung der Eigenständigkeit der orthodoxen Kirche in den russischen Ländern gab. Eine russische Bischofssynode wählte an Stelle Isidors 1448 Iona von Rjazan' (1448-1461) zum Metropoliten der ganzen Rus'. Iona wurde 1448 ohne Bestätigung aus Konstantinopel eingesetzt⁷. In der Folge kam es zur 1459 definitiv gewordenen Aufspaltung der orthodoxen Kirche in den ostslawischen Ländern in eine östliche (Moskauer) und eine westliche (Kiewer) Metropole. Während Kiew bis zum Ende des 17. Jh. unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats verblieb, wurden die in Moskau residierenden russischen Metropoliten auch nach dem Scheitern der Kirchenunion nur mehr von einem russischen Bischofskonzil gewählt und fuhren nicht mehr länger zur Bestätigung nach Konstantinopel, das sich inzwischen unter türkischer Herrschaft befand. Iona war der letzte Metropolit in Moskau, der noch den Titel „Metropolit von Kiew und der ganzen Rus“ trug. Sein Nachfolger Feodosij (1461-1464) nannte sich bereits „Metropolit von Moskau und der ganzen Rus“. Er wurde als erster russischer Metropolit allein durch den Moskauer Großfürsten bestätigt, der nicht zuletzt darin das Erbe der griechischen Kaiser antrat.

Generell ging Hand in Hand mit der Emanzipation der Russischen Kirche aus der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats der wachsende politische Führungsanspruch des Moskauer Großfürsten innerhalb der Orthodoxen Welt. Dieser artikulierte sich u. a. in der Bezeichnung des Großfürsten als „Zar“⁸. 1547 wurde bei Ivan IV. „dem Schrecklichen“ erstmals auch eine feierliche Krönung vorgenommen⁹. Kirchenrechtlich ist von besonderem Interesse, dass unter Ivan IV. 1551 (unter Beteiligung des Zaren und Mitgliedern der Bojaren-Duma¹⁰) das berühmte Konzil der Hundert Kapitel („*stoglavijj sobor*“) stattfand¹¹.

⁷ Nach russischem Wunsch hätte er dieses Amt bereits 1431 antreten sollen, erhielt damals aber die Bestätigung von Konstantinopel nicht. Nun verzichtete man ganz darauf, um diese in Konstantinopel nachzusuchen. Vgl. näherhin B. A. USPENSKIJ, *Car' i Patriarch. Charizma vlasti v Rossii* (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie), Moskau 1998, 211 ff.

⁸ Ivan IV. verwendete seit seiner Krönung als erster Moskauer Herrscher in innerrussischen Dokumenten den Titel eines Zaren (< Caesar). Sein Titel war nun „Zar und Großfürst der ganzen Rus“. Der Zarentitel stand u.a. für die uneingeschränkte innere und äußere Souveränität der russischen Herrscher und den Schutz des wahren Glaubens.

⁹ Die Bestätigung aus Konstantinopel wies insofern allerdings Schönheitsfehler auf, als es sich bei dem nach Moskau übermittelten Synodaltomos um eine offenkundige Fälschung handelte. Nur die Unterschrift des Patriarchen Ioasaph II. war echt.

¹⁰ Die Duma beriet den Zaren und bildete gemeinsam mit dem Zaren die oberste Regierungsgewalt; sie stand über den Vollzugsbehörden (eigentliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit) mit Ausnahme des Geheimen Amtes (Palastamt = Verwaltung des Zareneigentums).

¹¹ Das Konzil vereinheitlichte den Ritus, erklärte die Unantastbarkeit des Kircheneigentums und die Unzuständigkeit der weltlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit für Kleriker, beschränkte jedoch gleichzeitig den Kirchenbesitz in Städten und die finanziellen Privilegien des Klerus. Später beriefen sich vor allem die Altritualisten auf die Akten des Konzils, während die „Synodale Kirche“ das Konzil eher herabwürdigte.

Auch wenn die Ereignisse des Jahres 1448 grundsätzlich den Bruch mit dem Ökumenischen Patriarchat zur Folge hatten, so endeten damals doch keinesfalls alle Kontakte zu den griechischen Patriarchaten. Die Anerkennung der Autokephalie der russischen Kirche durch Konstantinopel erfolgte schließlich 1589. Der sich auf einer „Betteltour“ befindende Ökumenische Patriarch Jeremias II. konnte die Heimreise aus Moskau erst nach Inthronisation und Bestätigung des Moskauer Erzbischofs Iov als Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' antreten. Die Entscheidung wurde 1590 auf einer Synode von drei Patriarchen¹² bestätigt. In der Rangordnung wurde dem Moskauer Patriarchen der fünfte Platz (nach Jerusalem) zugewiesen¹³.

Heilige Konzilien (Bischofssynoden) wurden seit der Errichtung des Patriarchats seltener einberufen als zuvor. Das große Konzil von 1667 erinnerte an die kanonische Regel, wonach zweimal jährlich eine Synode stattfinden sollte. Beim Moskauer Patriarchen entwickelte sich anders als in Konstantinopel auch keine Ständige Synode. Am Sitz des Patriarchen wurden aber Ämter gebildet, die ursprünglich zwar nur für die Angelegenheiten der Patriarchalen Eparchie zuständig waren, dann jedoch ihre Kompetenzen auf das gesamte Gebiet der Russischen Kirche ausweiteten¹⁴. Dagegen entwickelten sich in der Russischen Kirche keine Metropoliten Sprengel. Die Metropoliten waren immer nur Titularmetropoliten und in ihren Befugnissen einfache Eparchialbischofe¹⁵.

¹² Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem; der Stuhl von Alexandrien war zu diesem Zeitpunkt verwaist. Die alexandrinische Zustimmung erfolgte auf einer weiteren Synode 1593.

¹³ Vgl. W. v. SCHELIHA, Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589-1721 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 62), Wiesbaden 2004, 23 ff (mit weiterführender Lit.).

¹⁴ Das Amt für geistige Angelegenheiten war für die Ernennung der vom Patriarchen geweihten Kleriker zuständig, genehmigte den Bau von Kirchen und übte die kirchliche Gerichtsbarkeit, insbesondere auch die Gerichtsbarkeit über Kleriker aus. Das Haushaltsamt kontrollierte die Einnahmen des Patriarchats, das Palastamt war für den Haushalt des Patriarchen und die weltlichen Beamten des Patriarchats zuständig.

¹⁵ Während des Großen Moskauer Konzils 1667 stellten zwar die teilnehmenden Patriarchen des Ostens und während des Konzils 1682 auch Zar Fedor Michajlovič die Frage nach der Bildung von Metropoliten Sprengeln. Die russischen Bischöfe baten in einem Gesuch aber Zar Fedor Michajlovič, die Erzbischöfe und Bischöfe nicht Metropoliten zu unterstellen, „damit es im Bischofsamt keine kirchlichen Differenzen und untereinander keinen Zwist in der Rangordnung“ gäbe; vgl. V. CYPIN, *Cerkovnoe Pravo*, Moskau 1994, 232 f. Erst das Landeskonzil von 1917-18 beschloss die Vereinigung der Eparchien des wiederhergestellten Patriarchats in selbständige Kirchen (Metropolitan)-Distrikte (siehe dazu weiter unten Abschn. II.1. und IV.).

3. Die „Synodale Periode“¹⁶

Das Gleichgewicht zwischen Zar und Patriarch kippte unter Zar Aleksej Michajlovič (1645-1676) und Patriarch Nikon (1652-1667). Der fromme Zar stand anfänglich unter starkem Einfluss des Patriarchen, der gleich wie der Zar als „großer Herrscher“ tituliert wurde. Schließlich kam es zum Machtkampf zwischen dem Patriarchen und den staatlichen Institutionen. Die Bojaren konnten den Zaren überzeugen, dass Nikon eine Bedrohung darstelle. Im großen Konzil von 1666-1667 (unter Beteiligung anderer orthodoxer Patriarchen) wurden die Anhänger des alten Ritus¹⁷ mit dem Bann belegt und Nikon, der zuvor zurückgetreten war, endgültig abgesetzt. Die Kirche war durch den Ritusstreit und den Konflikt um Patriarch Nikon geschwächt und die Machtverhältnisse veränderten sich zugunsten der staatlichen Macht.

1700 konnte der vakante Patriarchenthron nicht mehr nachbesetzt werden. Das erste russische Kirchenstatut, das sog. „Geistliche Reglement“ (*Duchovnyj reglament*)¹⁸ steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der formellen Abschaffung des Patriarchats (1721) durch Peter d. Großen. Von dessen Berater, Bischof Feofan (Prokopovič) erarbeitet und am 25.1.1721 durch kaiserliches Manifest erlassen, legte es vor allem die Kompetenzen des zunächst als „Geistliches Kollegium“ (*Duchovnaja kollegija*) benannten „Heiligsten Dirigierenden Synods“ (*Svjatejšij Pravitel'stvujuščij Sinod*) fest. Der „Heilige Synod“, dessen Bezeichnung zeitweilig auch „Geistlicher Synod“ (*Duchovnyj Sinod*) lautete, wurde 1723 vom Ökumenischen Patriarchen Jeremias III. als ein den vier damaligen orthodoxen Patriarchen gleichwertiges Leitungsorgan anerkannt.

Gemäß seiner Konzeption handelte es sich beim Synod um ein kollegiales, von staatlichen Direktiven abhängiges geistliches Leitungsorgan, dessen Mitglieder vom Zaren ernannt wurden und bei ihrem Amtsantritt einen Eid ablegen mussten. Als Kontrollorgan fungierte der vom Zaren direkt eingesetzte Oberprokurator, der sukzessive vom Chef der Synodalkanzlei „zu einem der höchsten Beamten des Reiches“¹⁹ avancierte und im 19. Jh. die Kirche weitgehend

¹⁶ Vgl. ergänzend zu den bereits zit. Überblicksdarstellungen z.B. I. SMOLITSCH, Geschichte der russischen Kirche 1700-1917. Bd. 1 (Studien zur Geschichte Osteuropas 9), Leiden 1964; Bd. 2 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 45), Berlin 1991; P. KOSLOWSKI - W. F. FJODOROW (Hg.), Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus: Staat und Kirche in Rußland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion (Philosophie an der Jahrtausendwende 3), München 1999.

¹⁷ Vgl. zuletzt P. HAUPMANN, Rußlands Altgläubige, Göttingen 2005 (mit weiterführender Lit.).

¹⁸ Für Editionen und Übersetzungen siehe R. STUPPERICH, Die Russische Orthodoxe Kirche im Jahrhundert der Kirchenreform Peters des Großen (1700-1801), in: P. HAUPMANN - G. STRICKER, Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988 (in der Folge: Hauptmann - Stricker), 371-458, hier: 390; dt. Text auszugsweise ebd., 393 ff.

¹⁹ STUPPERICH, ebd., 373.

beherrschte. Die Zusammensetzung des Synods wurde wiederholt adaptiert, ursprünglich vorgesehen war ein Zwölferkollegium²⁰.

Trotz nicht unmaßgeblicher Veränderungen (z.B. in der konkreten Ausgestaltung des Hl. Synods) und immer wieder aufkommender Kritik an der Sistierung der Patriarchalverfassung blieb das in verschiedenen Sondergesetzen ergänzte „Geistliche Reglement“ bis zum Landeskonzil 1917/18 prinzipiell die Grundlage der Verwaltungsorganisation der Russischen Orthodoxen Kirche. Auf die sog. „synodale Periode“ der Russischen Kirche trifft insgesamt die von Stupperich zunächst einmal auf Bischof Feofan gemünzte Charakterisierung: Es verschmolzen im 18. und 19. Jh. „theokratische Vorstellungen des Absolutismus aus dem Zeitalter der Aufklärung [...] in protestantischer Ausprägung mit byzantinischem Staatsverständnis, nach dem der Herrscher oberster Beschützer der Kirche und Wahrer ihrer Dogmen²¹ ist“²². Die enge Verknüpfung von Kirche und Staat ging Hand in Hand mit der Wahrnehmung von Kirchenverantwortung durch Laien: Der Oberprokurator des Hl. Synods war von Gesetzes wegen Laie.

II. Die verfassungsgeschichtliche Entwicklung im politischen Kontext des 20. Jh.

1. Die Kirchenverfassung von 1917/18

Nach der ersten russischen Revolution kamen 1905 in der Kirche allmählich weit reichende Reformbestrebungen auf, die auf die Einberufung eines Allrussischen Konzils und die Wahl eines Patriarchen abzielten. Das Konzil wurde nach der Februarrevolution 1917 einberufen, kurz danach wurde 1918 die Trennung von Kirche und Staat in Russland vollzogen.

Als das in der politischen Umbruchszeit von 1917/18 abgehaltene Landeskonzil²³ das Patriarchat wieder herstellte²⁴ und das episkopale Element in

²⁰ Vgl. näherhin die detaillierte Darstellung von SMOLITSCH, Geschichte der russischen Kirche, Bd. 1, 99 ff; 160 ff; auch: N. MILASCH, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, 307 ff; CYPIN, Cerkovnoe Pravo, 235 ff; A. S. BUJEWSKI, Brückenschlag in die Gegenwart. Das kirchliche Reformwerk Peter I. unter kirchenrechtlichem Aspekt, in: Stimme der Orthodoxie 1986, Nr. 1, 29-35; 1986, Nr. 2, 31-35.

²¹ Vgl. Art. 64 der Grundgesetzsammlung des Russischen Reiches, der den Zaren explizit als „obersten Schützer (*zaščitnik*) und Erhalter (*chranitel'*) der Dogmen des herrschenden Glaubens ...“ bezeichnet (dt. Übers. zit. n. O. LUCHTERHANDT, Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche: eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung [Abhandlungen des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien 30]), Köln 1976, 15).

²² STUPPERICH, Kirchenreform Peters des Großen, in: HAUPTMANN - STRICKER, 372.

²³ Die Zahl der Konzilsteilnehmer betrug 564 Personen, von diesen waren 80 Bischöfe, 129 Priester, 10 Diakone, 20 Mönche, 26 Lektoren und 299 Laien. Zum Vorsitzenden des Konzils wurde der spätere Patriarch Metropolit Tichon (Belavin) von Moskau gewählt. Zum Landeskonzil vgl. G. SCHULZ, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18: ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung (Kirche im Osten: Monographienreihe 23), Göttingen 1995 (mit Literaturübersicht); DERS., Beginn für die Russische Orthodoxe Kirche das dritte Jahrtausend im Jahre 1917? Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Hl. Konzil der Russischen

der Kirchenverwaltung zu stärken suchte, blieb es prinzipiell einer kollegialen Konzeption von Kirchenleitung unter Mitwirkung von Laien verpflichtet. Der grundlegenden Revision der Kirchenverfassung von 1917/18 war eine lange Vorbereitungszeit vorausgegangen, wobei entscheidende Weichenstellungen durch den sog. Konzilsvorbereitungsausschuss bereits 1906 erfolgt waren²⁵. Erst im Zuge der endgültigen Einberufung des Konzils im Sommer 1917 wurde beschlossen, dass auch den Vertretern des Klerus und der Laien beschließendes Stimmrecht zukommen sollte²⁶. Das Konzil selbst tagte in drei Sessionen²⁷, wobei der grundlegende Beschluss zur Neuordnung der obersten Kirchenverwaltung bereits in der ersten Sitzungsperiode (4. November 1917) fiel.

Orthodoxen Kirche 1917/18, in: K. Chr. FELMY u.a., Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 561-576; G. SCHULZ - G.-A. SCHRÖDER - T. C. RICHTER, Bolschewistische Herrschaft und orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005; Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918 gg. Obzor Dejanij. Pervaja sessija. Hg. v. A. G. KRAVECKIJ - A. A. PLETNEVA (u.a.), Moskau 2002; Vtoraja sessija. Hg. v. A. A. PLETNEVA - G. ŠUL'C [SCHULZ], Moskau 2001; Tret'ja sessija. Hg. v. A. G. KRAVECKIJ - G. ŠUL'C [SCHULZ], Moskau 2000; G. SCHULZ, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte, in: Kirche im Osten 42/43 (1999/2000) 11-28. DERS. - u.a., Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005; zusammenfassend auch E. ROSLOF, Council of 1917-1918, Orthodox Church, in: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union (ab Bd. 7: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and Eurasia) (i.d. Folge: MERR). Hg. v. P. D. STEEVES, Bd. 6, Gulf Breeze 1995, 20-28; ferner: CYPIN, Cerkovnoe Pravo, 243 ff. DERS. (W. ZYPIN), Das Herz des Episkopats begann wieder zu schlagen. Kanonisch legitime Entscheidungen prägten das Profil des Landeskonzils 1917/1918, in: Stimme der Orthodoxie 1989, Nr. 1, 4-11; 47 f.

²⁴ Vgl. näherhin A. WUYTS, Le Patriarcat Russe au Concile de Moscou de 1917-1918 (Orientalia Christiana Analecta 129), Rom 1941. – Zum Patriarchen (1917-1925) wurde der zuvor lange in den USA lebende Metropolit Tichon (Belavin) gewählt.

²⁵ Vgl. I. SMOLITSCH, Der Konzilsvorbereitungsausschuß des Jahres 1906. Zur Vorgeschichte des Moskauer Landeskonzils 1917-1918, in: Kirche im Osten 7 (1964) 53-93; Beschlüsse in: Žurnaly i Protokoly zasedanij Vysočajše učreždennago Predsbornago Prisutstvija. 4 Bd., St. Petersburg 1906-1909; auszugsweise dt. Übersetzung: G. SIMON, Vom Oberprokurator Pobedonoscev bis zum Ende der Synodalzeit (1880-1917), in: HAUPTMANN - STRICKER, 558-616, hier: 593 ff.

²⁶ Die Konzilsbeschlüsse modifizierten dahingehend, dass sie die sog. Bischofsversammlung – grundsätzlich ein integraler Bestandteil des Konzils – zum eigenen Organ mit Entscheidungsgewalt aufwerten, das gegebenenfalls Beschlüsse des Gesamtkonzils zu verhindern mag: Legislative wie auch andere Verfügungen grundsätzlicher Art können keine Gesetzeskraft erlangen, wenn sie von 3/4 der Stimmen der Bischofsversammlung abgelehnt werden. Eine etwaige Ablehnung ist zu begründen. An der wiederholten Ablehnung seitens der Bischofsversammlung scheitert auch ein gegebenenfalls gefasster Beharrungsbeschluss des Konzils. Vgl. Ustav Pomestnago Sobora Pravoslavnoj Vserossijskoj Cerkvi. Obsščija Polozhenija § 10, in: Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. Dejanija (In der Folge: Dejanija) Bd. I, Moskau/St. Petersburg 1918; Nachdruck: Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918 gg. Bd I/1, Moskau 1994, 39. Vgl. auch: Soveščanie Episkopov § 66 f, in: Dejanija I/1, 43; dt. Übersetzung in: SCHULZ, Das Landeskonzil, 48; 52.

²⁷ 15./26. August - 9./22. Dezember 1917; 20. Jänner/2. Februar - 7./20. April 1918; 19. Juni/22. Juli - 7./20. September 1918. – Elektronische Dokumentation: <http://archiv.livejournal.com/9101.htm> (18.5.2006).

- „1. Die oberste gesetzgebende, administrative, richterliche und Kontrollgewalt in der Russischen Orthodoxen Kirche liegt beim Landeskonzil, das periodisch in bestimmten Zeitabständen einberufen wird und aus Bischöfen, Klerikern und Laien besteht.
2. Das Patriarchat wird wiederhergestellt. An der Spitze der Kirchenverwaltung steht der Patriarch.
3. Der Patriarch ist der erste unter den ihm gleichen Bischöfen.
4. Der Patriarch ist zusammen mit den Organen der Kirchenverwaltung dem Konzil rechenschaftspflichtig“²⁸.

Im weiteren Konzilsverlauf wurde die neue Kirchenverfassung durch eine Reihe von Einzelverordnungen (*opredelenie*) konkretisiert, wobei sich die Normierung der obersten kirchlichen Organe (Landeskonzil, Patriarch, Heiliger Synod und Oberster Kirchenrat) und ihrer Kompetenzbereiche auf mehrere Dokumente verteilt. Auch die Patriarchenwahl wurde in einer eigenen Verordnung geregelt²⁹. Oberstes Kirchliches Organ sollte jedenfalls das aus Bischöfen, Klerikern und Laien zusammengesetzte *Landeskonzil* sein (einzuberufen bei Bedarf, mindestens alle drei Jahre, und als Wahlgremium für die Bestellung eines neuen Patriarchen). Die Kirchenleitung zwischen den Konzilstagungen wurde dem Patriarchen gemeinsam mit dem Heiligen Synod und dem Obersten Kirchenrat übertragen. Alle drei Organe sollten dem Konzil rechenschaftspflichtig sein³⁰.

Mit der Frage der künftigen Einberufung von Konzilien befasst sich die „Verordnung über die Vollmachten der Mitglieder der Konzils 1917/18“ sowie die in der Schlussitzung verabschiedete „Verordnung über die Einberufung des in regelmäßiger Abfolge stattfindenden Konzils und über die Vollmachten der Mitglieder des Heiligen Synods und des Obersten Kirchenrates“. Einberufung wie Vorsitz sollte dem *Patriarchen* obliegen, dessen Stellung näherhin in der „Verordnung über die Rechte und Pflichten des Heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland“ im Detail geregelt wurde. Art. 2 dieser Verordnung übertrug dem Patriarchen generell die Sorge für das innere und äußere Wohl der Kirche. Dazu zählen u.a. auch die Kontakte zu den anderen orthodoxen Kirchen und die Repräsentation der Russischen Kirche gegenüber dem Staat und disziplinarische Befugnisse³¹.

²⁸ Zit n. HAUPTMANN - STRICKER, 642.

²⁹ Vgl. die Übersicht über die Beschlüsse und Verordnungen bei SCHULZ, Das Landeskonzil, 90 ff.

³⁰ Vgl. Art. 1 u. 2 der „Verordnung über den Heiligen Synod und den Obersten Kirchenrat“, in: Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Ckvi. Sobranije Opredelenij i Postanovlenij. Priloženie k „Dejanijam“ vtoroe, 4 Faszikel, Moskau 1918; Nachdruck: Sobranie Opredelenij i Postanovlenij Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Ckvi 1917-1918 gg. (in der Folge: DSOP), I, Moskau 1994, 7 (Nr. 3); dt. Übers. in: HAUPTMANN-STRICKER, 644.

³¹ Vgl. DSOP IV, 9 (Nr. 3); IV, 10 (Nr. 4); I, 4 ff (Nr. 2).

Die Kompetenzaufteilung zwischen dem *Heiligen Synod* (zwölf Bischöfe³² plus der Patriarch als Vorsitzender), dem *Obersten Kirchenrat* (gemischtes Gremium mit Laienbeteiligung, 15 Mitglieder plus der Patriarch als Vorsitzender) und einer *gemeinsamen Versammlung beider Organe* ist in der „Verordnung über die Angelegenheiten, die der Leitung der Organe der obersten kirchlichen Verwaltung unterstehen“ geregelt³³. Die Zuordnung der Zuständigkeiten zwischen den beiden erstgenannten Organen erfolgte gemäß der Unterscheidung „innerer“ und „äußerer“ kirchlicher Angelegenheiten. Dem Heiligen Synod wurden die im engeren Sinn „inneren Angelegenheiten“ (Glaubenslehre, Gottesdienst, kirchliche Ausbildung, kirchliche Verwaltung und Disziplin) zugewiesen, dem Obersten Kirchenrat die „äußeren Angelegenheiten“ (Kirchliche Administration, Kirchliche Ökonomie, Schul- und Ausbildungswesen, Revision- und Kontrolle, Rechtswesen). Der gemeinsamen Versammlung beider Organe wurden „gemischte Angelegenheiten“ sowie sonstige Fragen besonderer Wichtigkeit vorbehalten. Grundsätzlich sollte jede Angelegenheit aufgrund ihrer Bedeutung oder um der Entscheidung höherer Autorität zu verleihen, vom Patriarchen, dem Heiligen Synod oder dem Obersten Kirchenrat an die gemeinsame Versammlung verwiesen werden können.

Weiters war die Vereinigung der Eparchien des wiederhergestellten Patriarchats in selbständigen Kirchendistrikten³⁴ vorgesehen.

2. Die Situation in der Zwischenkriegszeit³⁵

An die vom Konzil vorgesehene Schaffung von Metropolitandistrikten knüpfte die „Bestimmung (*Postanovlenie*) des Allerheiligsten Patriarchen, des

³² Der Metropolit von Kiew als ständiges Mitglied von Amts wegen; sechs vom Konzil für drei Jahre gewählte Erzbischöfe und fünf Bischöfe, die aus der in Art. 5 der VO angeführten Liste, in welcher die Eparchien in fünf Gruppen eingeteilt sind, nach einem Rotationsprinzip für je ein Jahr berufen werden. Bei der Wahl bischöflicher Mitglieder des Heiligen Synods durch ein Gremium mit Laien- und Klerikerbeteiligung handelt es sich sowohl im Vergleich mit anderen zeitgenössischen orthodoxen Kirchenverfassungen als auch mit den späteren russischen Kirchenstatuten um ein einzigartiges demokratisches Element der Verfassung von 1917/18.

³³ Vgl. DSOP I, 12 ff (Nr. IV).

³⁴ Vgl. DSOP IV, 14, dazu *Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. Tret'ja sessija*. Hg. v. KRAVECKIJ - SCHULTZ, 350 ff; 371 ff (Dejanie 168 f).

³⁵ Vgl. zur kirchlichen Entwicklung in der Sowjetzeit ergänzend zu den bereits benannten Darstellungen aus der Fülle der einschlägigen Literatur z.B. V. CYPIN, *Istorija Russkoj Cerkvi 1917-1997* (Istorija Russkoj Cerkvi 9), Moskau 1997; W. HELLER, *Die Russische Orthodoxe Kirche 1917-1941*, in: Chr. GASSENSCHMIDT - R. TUCHTENHAGEN (Hg.), *Politik und Religion in der Sowjetunion 1917-1941* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 23), Wiesbaden 2001, 14-46; O. LUCHTERHANDT, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung* (Abhandlungen des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien 30), Köln 1976; D. POSPIELOVSKY [POSPELOVSKIJ], *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*. 2 Bd., Crestwood/New York 1984; S.P. RAMET (Hg.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge 1993; G. ŠTRIKKER [STRICKER] (Hg.), *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v sovetskoe vremja. Materialy i dokumenty po istorii otnošenij meždu gosudarstvom i Cerkov'ju*, 2 Bd., Moskau 1995.

Heiligen Synods und des Höchsten Kirchenrates Nr. 362³⁶ vom 7./20.11.1920 an, auf deren Basis die „Oberste Kirchenverwaltung im Ausland“ entstand. Aus dieser ging die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (in der Folge: ROKA)³⁷ hervor, deren verfassungsrechtliche Entwicklung im Rahmen dieses Beitrag nicht näher berücksichtigt werden kann³⁸. Es sei hier nur angemerkt, dass in der ROKA für 15 Jahre lang bis nach dem Zweiten Weltkrieg Metropolitandistrikte bestanden. Auf dem Territorium der UdSSR konnten die in den ersten Jahren nach dem Konzil durchaus vorhandenen Ansätze zur Entstehung einer Metropolitanstruktur dagegen nicht weiter verfolgt werden³⁹.

Auch in den meisten anderen Aspekten blieb die 1917/18 beschlossene Kirchenverfassung abgesehen von der Wiedereinführung des Patriarchats kaum mehr als ein Konzept, das in Folge der politischen Entwicklungen faktisch nicht umgesetzt werden konnte. Der Oberste Kirchenrat bestand nur bis 1921.

Vom Standpunkt der herrschenden Kommunisten stellte jegliche Religion den Ausdruck einer reaktionären, rückwärtsgewandten Weltanschauung dar, die mit der Zeit absterben würde. Deswegen war ihre Politik auf eine Beschleunigung dieser Entwicklung ausgerichtet. Hinzu kam das Bedürfnis des neuen Staates, alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens lückenlos zu kontrollieren. Die praktische Politik gegenüber den Religionsgemeinschaften unterlag allerdings Schwankungen. Als staatliches Aufsichtsorgan für die Religionsgemeinschaften wurde im Mai 1918 die 5. Abteilung des Volkskommissariats (Ministerium) für Justiz gebildet, die bezeichnenderweise inoffiziell „Liquidationsabteilung“ hieß. Die Beschlagnahmung von Kircheneigentum (bis zum Sommer 1920 wurde das Hauptvermögen der ROK nationalisiert), Kirchenschließungen und die Verfolgung des Klerus fand unter ihrer Anleitung statt⁴⁰. 1924 wurde die 5. Abteilung

³⁶ „Falls eine Eparchie, sei es wegen Frontverschiebung, Veränderung der Staatsgrenze usw. außerhalb jeglicher Kommunikation mit der Obersten Kirchenverwaltung bleibt oder die Oberste Kirchenverwaltung mit dem Allerheiligsten Patriarchen an der Spitze ihre Tätigkeit einstellt, nimmt der Eparchialbischof sofort Beziehungen mit den Bischöfen der benachbarten Eparchien, die sich unter gleichen Bedingungen befinden, auf zwecks Organisierung einer oberen Kirchengewalt für mehrere Eparchien, die sich unter gleichen Bedingungen befinden (sei es in Form einer Provisorischen Kirchenregierung oder eines Metropolitandistriktes oder in einer anderen Form)“ (eigene Übers. aus dem Russ. A. Klutschewsky; siehe auch: HAUPTMANN - STRICKER, 666.). Für den russ. Text siehe zuletzt die jüngst von der ROKA hrsg. zweisprachige Quellensammlung *Compendium of Regulations, Statutes and Laws of the Russian Orthodox Church Outside of Russia*, o.O. 2006; online etwa auf der Website der Wiener Eparchie der ROK <http://orthodoxia.org/rus/pt/13/1138.aspx> (18.5.2006); engl. Übers. auf der Website der ROKA: <http://www.russianorthodoxchurch.ws/english/pages/history/ukaznikhon.html> (18.5.2006).

³⁷ Zur Entstehung der ROKA vgl. etwa G. SEIDE, *Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart* (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes: Reihe Geschichte 51), Wiesbaden 1983; zu den aktuellen Wiedervereinigungsbemühungen von ROK und ROKA siehe unten, *Abschn. IV*.

³⁸ Vgl. diesbezüglich die in Anm. 36 zit. Quellensammlung.

³⁹ Vgl. zu den jüngsten Entwicklungen unten, *Abschn. IV*.

⁴⁰ Mit dem Ergebnis, dass die ROK 1938 in der UdSSR weniger als 100 Kirchen und kein einziges Kloster mehr besaß; in Freiheit befanden sich nur mehr vier Bischöfe. Zu einer Wiederbelebung des orthodoxen kirchlichen Lebens kam es nach dem Anschluss der baltischen

zwar im Zuge der allgemeinen Liberalisierung im Rahmen der „Neuen Ökonomischen Politik“ aufgelöst, doch schon 1925 wurde seitens der staatlichen Verwaltung neuerlich die Forderung nach einer „einheitlichen Behörde, die die Fragen der Trennung der Kirche vom Staat leitet“⁴¹, erhoben.

Im April 1929 erließ das Zentrale Allunionsexekutivkomitee (Staatspräsidium) und der Rat der Volkskommissare (Regierung) eine Verordnung (*postanovlenie*) über „Religiöse Vereinigungen“⁴², die in novellierter Fassung bis 1990 als faktisches Religionsgesetz fungierte. Träger der religiösen Aktivitäten mit Rechtsstatus waren in dieser Zeit nur die lokalen „Religiösen Kultusvereinigungen“ (*religiozno-kul'tovoe ob-edinenie*) in der Form von „Religiösen Gesellschaften“ oder „Religiösen Gruppen“ (weniger als 20 Personen). Solche Vereinigungen bedurften der Registrierung durch die zentrale Aufsichtsbehörde der sowjetischen Regierung⁴³. Gebäude und Räume werden vom Staat zur Verfügung gestellt⁴⁴. Die Vertretungsorgane der „Religiösen Gesellschaften“ (3 Personen) waren in offenen Versammlungen zu wählen, Gewählte konnten von den registrierenden Behörden abgelehnt werden. Inhaltlich beschränkte die Verordnung die Aktivitäten der Religionsgemeinschaften auf die Ausübung des Kultes in Gebetshäusern. Versammlungen der Gemeinden durften nur mit Erlaubnis der Behörden stattfinden, Wohltätigkeit, Bildung von Genossenschaften, Religionsunterricht sowohl in Schulen wie in privaten Räumen, Jugendarbeit, medizinische Behandlung, Gründung von Sanatorien usw. waren verboten. Tagungen oder

Staaten, des westlichen Weißrusslands und der Bukowina – alle der 1941 funktionierenden Klöster (46) und fast alle funktionierende Kirchen (3021) der ROK befanden sich damals in den angeschlossenen Gebieten – und nach dem deutschen Überfall auf die UdSSR. Vgl. D.V. POSPELOVSKIJ [POSPIELOVSKY], *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v XX veke*, Moskau 1995, 35; O. VASIL'eva - O. NEDUMOV, *Vysšij organ cerkovnogo upravlenija. Rasskaz o tom, kak pravoslavnye verjuščie sootnosili svoi sud'by s istoriej gosudarstva*, in: NG Religii, 23.08.2000. Abrufbar unter http://religion.ng.ru/printed/pravoslav/2000-08-23/5_organ.html (18.5.2006).

⁴¹ Zit. n. V. ROMANOVSKAJA, *Pravovye aspekty vzaimootnošenij sovetskogo gosudarstva i konfessij*, in: Vestnik Nižgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. I. Lobačevskogo. *Pravovye sredstva i metody zaščity zakonoposlušnogo graždanina v ékonomičeskoj sfere*; online: <http://www.unn.ru/rus/books/stat11.htm> (1.4.2006).

⁴² *Sobranie zakonov i rasporjaženij 1929*, Nr. 35, Pos. 353; elektronisch abrufbar in der Dokumentensammlung zur Religionsfreiheit in Russland: <http://www.r-komit.ru/vera/22.htm> (1.4.2006); dt. Übers. in STIRNEMANN - WILFLINGER, *Tausend Jahre christliche Rus'*, 566-575; auszugsweise auch bei R. RÖSSLER, *Die Russische Orthodoxe Kirche im Sowjetstaat*, in: HAUPTMANN - STRICKER, 735-738.

⁴³ Letzter Name der Behörde: „Rat für Angelegenheiten der Regierung beim Ministerrat der UdSSR“.

⁴⁴ Alle Einwohner (einer Ortschaft oder Gegend) einer Konfession waren berechtigt, den Erstvertrag über die Nutzung der Gebäude und des Inventars mit zu unterschreiben, konnten ihre Unterschrift aber jederzeit widerrufen. Für die Ausübung des Kultes erforderliches sowie gespendetes Vermögen galt als nationalisiert und wurde von den lokalen Verwaltungsorganen erfasst. Die Religionsgesellschaften waren verpflichtet, für die Renovierung der Gebäude aufzukommen.

Konferenzen, also auch Konzile und Synoden, durften generell nur mit der Erlaubnis staatlicher Stellen durchgeführt werden⁴⁵.

Bereits 1925, als Patriarch Tichon (Belavin) starb, konnte kein Wahlkonzil mehr stattfinden; die Kirchenleitung übernahm Metropolit Sergij (Stragorodskij) als „Stellvertretender Patriarchatsverweser“, was jedoch von einer nicht geringen Anzahl von Bischöfen und Gemeinden, die im Untergrund agierten, nicht anerkannt wurde⁴⁶.

3. Das Statut von 1945

Erst 1943 ließ Stalin Sergijs Wahl zum Patriarchen und die Bildung eines Hl. Synods durch eine Bischofssynode zu, was weder der Kirchenverfassung von 1917/18, die die Wahl durch ein Landeskonzil vorsah, noch streng genommen dem staatlichen Recht entsprach⁴⁷. Von den 19 anwesenden Mitgliedern der Bischofssynode kamen 16 aus Straflagern und der Verbannung.

Nach dem Ende der Synode begann die Arbeit an der Abfassung einer „Satzung über die Verwaltung der Orthodoxen Russischen Kirche“ (*Položenie po upravleniju Pravoslavnoj Russkoj Cerkvi*), um die Kirchenverfassung den realen Gegebenheiten anzupassen. Einige Monate nach dem Tod von Patriarch Sergij († 15. Mai 1944) konnte die Bischofssynode am 23. November 1944 die Einberufung eines Landeskonzils zur Wahl des nächsten Patriarchen und zur Bestätigung der „Satzung“ beschließen.

Das zweite Landeskonzil durfte somit erst wieder 1945 (31. Jänner-2. Februar 1945) stattfinden⁴⁸. Auf dem Konzil wurde der angesichts der Unsicherheit, ob überhaupt eine Wahl würde stattfinden können, bereits von Sergij in seinem Testament als Nachfolger designierte Aleksij (Simanski) als Patriarch bestätigt und am 31. Jänner 1945 auch die „Satzung über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche“⁴⁹ (*Položenie ob upravlenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*)⁵⁰ verabschiedet. Das Konzil brachte eine gewisse Konsolidierung der ROK in der UdSSR, nicht zuletzt deswegen, weil viele

⁴⁵ Die Listen der auf „Tagungen oder Konferenzen“ gewählten Repräsentanten mussten dem Volkskommissariat für Inneres vorgelegt werden. Die „Tagungen oder Konferenzen“ sowie die von ihnen gebildeten Exekutivorgane bildeten keine Rechtspersonen und durften kein Geld einnehmen, kein Eigentum besitzen oder pachten, keine Gebäude oder Räume mieten, keine Verträge schließen usw.

⁴⁶ Vgl. etwa L. REGELSON, *Tragedija Russkoj Cerkvi*, Paris 1977, Moskau 1996.

⁴⁷ Vgl. LUCHTERHANDT, *Der Sowjetstaat*, 101.

⁴⁸ Vgl. näherhin P. WALTERS, *Council of 1945, Orthodox Church*, in: MERR, Bd. 6, 31 ff; POSPIELOVSKY, *The Russian Church*, Bd. I, 209 ff.

⁴⁹ Text elektronisch abrufbar: <http://ortho-rus.ru/titles/history-f-ustr-docs-ust-new.htm> (1.4.2006); dt. Übers. in HAUPTMANN - STRICKER, 767-773.

⁵⁰ Vgl. A. BOGOLEPOV, *Pravovoe položenie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v SSSR*, in: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v SSSR. Sbornik*, München 1962, 113-145; CYPIN, *Cerkovnoe Pravo*, 251 ff.

Untergrundgemeinden, die Sergij als Patriarchen abgelehnt hatten, Patriarch Aleksij I. nun anerkannten.

Gemäß Art. 1 des Statuts von 1945 steht „entsprechend can. 34 der hll. Apostel [...] an der Spitze der Russischen Orthodoxen Kirche der Heiligste Patriarch von Moskau und ganz Rußland, der sie gemeinsam mit dem Hl. Synod leitet“⁵¹. Eine Rückbindung des Patriarchen an das Bischofskollegium fehlt im Unterschied zu Art. 3 der „Verordnung über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche“ von 1917. Bezüglich des Landeskonzils wiederholt ein in den einzelnen Artikeln des neuen Statuts präambelartig vorangestellter Passus zwar die Grundnorm von 1917, es erfolgen dann aber kaum mehr Präzisierungen: So fehlen Bestimmungen bezüglich der Auswahl der Teilnehmer (mit Ausnahme der Bischöfe, die von Amts wegen dem Landeskonzil angehören). Unklar bleibt auch, wann das Landeskonzil einzuberufen ist, explizit geregelt ist nur der Fall der Patriarchenwahl. Was überhaupt normiert wird, steht systematisch unter Kapitel I „Der Patriarch“. Gemäß Art. 7 geschieht die Einberufung einer Bischofssynode zur Entscheidung wichtiger kirchlicher Fragen durch den Patriarchen mit Genehmigung der Regierung. Ein Landeskonzil ist einzuberufen, wenn auch „die Stimme des Klerus und der Laien gehört werden muß“⁵². Von einer periodischen Einberufung ist – mit Ausnahme der „Präambel“ – keine Rede mehr, sie liegt allein im Ermessen des Patriarchen, bzw. real, der Staatsmacht. Ausdrücklich wird die Konzilseinberufung von „äußeren Möglichkeiten“ abhängig gemacht. Was darunter zu verstehen ist, macht Art. 11 hinreichend deutlich:

„In Angelegenheiten, die einer Entscheidung durch die Regierung der UdSSR bedürfen, tritt der Patriarch mit dem Rat für die religiösen Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche beim Rat der Volkskommissare der UdSSR in Verbindung“⁵³.

Ins Auge sticht auch die Streichung der Kontrollgewalt des Landeskonzils, wie sie 1917/18 vorgesehen war: Diese lag nun *de facto* beim „Rat für religiöse Angelegenheiten“. Wie die Bestimmungen zu Patriarchen- und Bischofsamt verdeutlichen, brachte das neue Statut eine deutliche Akzentverschiebung von einem demokratisch akzentuierten synodalen Konzept von Kirchenleitung hin zu einer straffen hierarchischen Organisation⁵⁴ unter staatlicher Lenkung und

⁵¹ Zit. n. HAUPTMANN - STRICKER, 767.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 768. Zu den rechtlichen Grundlagen staatlichen Einflusses vgl. generell LUCHTERHANDT, Der Sowjetstaat, 146; näherhin zum „Rat für religiöse Angelegenheiten“: DERS., The Council for Religious Affairs, in: RAMET, Religious Policy, 55-82; J. ANDERSON, Council of Religious Affairs (1965-1991), in: MERR Bd. 6, 95-101.

⁵⁴ So sind beispielsweise Bischöfe nach dem Statut von 1945 nicht mehr auf eparchialer Ebene zu wählen, sondern vom Patriarchen zu ernennen.

Kontrolle, wobei diese im markanten Unterschied zum staatskirchlichen System der zaristischen Zeit durch ein atheistisch deklariertes Regime ausgeübt wurde. Die bewusst lückenhaft verbliebene Regelung des Kirchenstatus ist Ausdruck der Abhängigkeit des Landeskonzils von den Direktiven des „Rates“ und reflektiert seine faktische Ausschaltung als entscheidungsbefugtes kirchliches Kollegialorgan. Zwischen 1945 und 1988 wurde dann auch nur ein einziges Landeskonzil (1971) einberufen, und zwar anlässlich der Wahl von Patriarch Pimen (Izvekov)⁵⁵. In der generell hierarchischen Umorientierung der geschriebenen Kirchenverfassung spiegelt sich gleichfalls die reale Situation der Kirche, in der die staatlichen Machthaber an einem möglichst einfach zu kontrollierenden kirchlichen Apparat interessiert waren, und die Kirchenführung ihren Aktionsradius zu erweitern hoffte⁵⁶.

Der zweite Abschnitt des Status war der Tätigkeit des Hl. Synods gewidmet, der dritte der Tätigkeit der Eparchien und der vierte den Pfarrgemeinden. Auf dem Konzil war es zu Diskussionen über die Rolle der Gemeindepfarrer gekommen. Bischof Sergij von Kirovograd wies darauf hin, dass es

„Kirchenvorsteher [gibt], die der Meinung sind, daß zu ihren Obliegenheiten nur Gottesdienst und Predigt gehören, und sich von wirtschaftlicher Verwaltungstätigkeit distanzieren. Dies ist ein Irrtum [...]“⁵⁷.

Die endgültige Formulierung vom Art. 35 der „Satzung“ lautete dann:

„An der Spitze jeder Gemeinde von Gläubigen steht der Vorsteher der Kirche (= Hauptgeistliche), der vom Eparchialbischof zur geistlichen Führung der Gläubigen und zur Leitung des Kirchenpersonals und der Pfarrei eingesetzt wird“⁵⁸.

4. Die Gemeindeordnung von 1961

Die Regelung der innerkirchlichen Verhältnisse und das staatliche Entgegenkommen während des Zweiten Weltkriegs war vor allem dadurch bedingt, dass sich die sowjetische Staatsführung angesichts der Herausforderungen des Krieges der Unterstützung durch die Religionsgemeinschaften bediente. Nach Stalins Tod besann sich die Führung unter Nikita Chrusčev wieder auf die atheistische Zielsetzung der marxistisch-leninistischen Ideologie und

⁵⁵ LUCHTERHANDT, Der Sowjetstaat, 149, verweist auf schriftliche Umfrageverfahren unter den Bischöfen als Ersatz für Konferenzen. Zum Landeskonzil von 1971 vgl. P. D. STEEVES, Council of 1971, Orthodox Church, in: MERR Bd. 6, 43-47.

⁵⁶ Vgl. LUCHTERHANDT, Der Sowjetstaat, 104 ff.

⁵⁷ Zit. n. HAUPTMANN - STRICKER, 773; vgl. auch: VASIL'EVA, Vysšij organ cerkovnogo upravljenija: http://religion.ng.ru/printed/pravoslav/2000-08-23/5_organ.html (1.4.2006).

⁵⁸ Zit. n. HAUPTMANN - STRICKER, 770.

leitete eine „Kirchenreform“ ein, die vor allem darauf abzielte, die Geistlichen aus der Verwaltung der Gemeinden zu Gunsten staatlich kontrollierter Gemeindeleitungen auszugrenzen, kirchliche Wohltätigkeit und Sozialarbeit zu unterbinden und Kinder nach Möglichkeit vom Einfluss der Religion fernzuhalten. Kleriker wurden steuerrechtlich genauso diskriminierend behandelt wie Einzelunternehmer und nach festen Sätzen bezahlt, um ihre Aktivität zu senken, kirchlich angestellten Laien wurden staatliche Sozialleistungen verweigert.

Die Gemeindereform sollte nach den Vorstellungen der Parteiführung durch die staatlich kontrollierte Kirchenführung selbst durchgeführt werden. In einem Beschluss des Hl. Synods vom 18. April 1961 wurde der Gemeindegemeinderat von den wirtschaftlich-finanziellen Agenden entbunden und auf die geistliche Leitung der Pfarre und die liturgischen Aspekte beschränkt. Die Bischofssynode von 1961 bestätigte diesen Beschluss und entschied für eine Novellierung von Abschn. IV der „Satzung“ der ROK über die Pfarrgemeinden⁵⁹. Damit hatte die veränderte Gemeindeordnung den Pfarrer in deutlicher Abkehr von den Zentralisierungstendenzen von 1945 zu einem bloßen „Kultdiener“ in Abhängigkeit von einem zwanzigköpfigen Laiengremium degradiert. Diesem – in der Praxis nicht selten von Personen, die offenkundig gegen kirchliche Interessen agierten, unterwanderten – Organ kam sowohl die Wahl des Geistlichen als auch die Gemeindeleitung zu⁶⁰.

5. Das Statut von 1988

Als sich der Aktionsradius der Kirchenführung unter Präsident Gorbachev maßgeblich verbesserte⁶¹, artikulierte sich ein dringendes Bedürfnis nach Revision sowohl des Statuts von 1945 als auch der Gemeindeordnung von 1961. Im Kontext der Feiern zum tausendjährigen Jubiläum der Taufe der Rus' wurde es möglich, für 6.-9. Juni 1988 ein Landeskonzil einzuberufen, das ein neues Statut⁶² verabschiedete, was Erzbischof Kirill von Smolensk und Vjasma damit begründete, dass

⁵⁹ Vgl. ŽMP 1961, Nr. 8, 15-17; dt. Übers. in HAUPTMANN - STRICKER, 824-827. Beschlossen wurde außerdem der Beitritt zum Weltkirchenrat.

⁶⁰ Vgl. näherhin C. PATOCK, Bischofssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche. 18. Juli 1961, in: Ostkirchliche Studien 11 (1962) 27-42, hier: 32 ff.

⁶¹ Vgl. etwa S. P. RAMET, Gorbachev's Reforms and Religion, in: E. B. SHIRLEY Jr. - M. ROWE (Hg.), *Candle in the Wind. Religion in the Soviet Union*, Washington 1989, 279-295.

⁶² Veröffentlicht als „Ustav ob upravljenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi“ (Moskau 1989); abgedruckt in: *Pomestnyj Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Materialy*, Moskau 1990, 24-49; elektronisch abrufbar: <http://ortho-rus.ru/titles/history-f-ustr-docs-ust-new.htm> (15.1.2006). Für eine vollständige engl. Übers. siehe P.D. STEEVES, Council of 1988, Orthodox Church, in MERR Bd. 6, 48-75, hier: 51-74. Der in STRICKER, *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'*, 235-241, abgedruckte Text wie auch die dt. Übers. in: *Celebration of the Millennium of the Baptism of Russ. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hauptabteilung III (Kirchliches Außenamt)*, Hannover 1988 (= Informationen aus der Orthodoxen Kirche, Sondernummer II), 31-54, berücksichtigen nicht die letzten Änderungen durch das Konzil.

„die unter Verhältnissen der Kriegszeit eilig verfasste, ‚Satzung‘ (angenommen 31. Jänner 1945) nicht in ausreichendem Ausmaß die in der Orthodoxie allgemein üblichen Gesetze enthält, welche das System der Kirchenleitung regeln, und weil sie keine klare Vorstellung von den Rechten, Pflichten und der Verantwortung sowohl der obersten Hierarchie, als auch des einfachen Klerus und der Laien gibt. Diese ‚Satzung‘ wurde wegen ihres fragmentarischen Charakters und wegen ihrer Unvollständigkeit stets als vorläufig betrachtet“⁶³.

Die Formulierung des neuen – vom Rat für religiöse Angelegenheiten vorweg abgesegneten – Statuts erfolgte

„auf Grundlage der kanonischen Regeln, in kontinuierlicher Anbindung an die Gesetzgebungs-Akte des Konzils von 1917/18, unter Berücksichtigung der in unserer Kirche ausgeübten Praxis und der Rechtsgewohnheiten, in grundsätzlicher Übereinstimmung mit den Statuten anderer orthodoxer Kirchen und den geltenden staatlichen Gesetzen entsprechend“⁶⁴.

Die Konzilsrede von Erzbischof Kirill stellt das Bemühen um ein neuerliches Anknüpfen an das Landeskonzil von 1917/18 heraus: Die „gesamte Struktur der Leitung der orthodoxen Kirche soll von oben bis unten auf dem Prinzip der Konziliarität aufgebaut sein, denn in der Orthodoxie gibt es keinen anderen Grundsatz zur Strukturbestimmung“⁶⁵, wengleich der Erzbischof einräumt, dass der „vorliegende Entwurf noch fern davon ist, vollkommen zu sein“⁶⁶.

Die „Allgemeinen Bestimmungen“ des Statuts von 1988 beschreiben die erneuerte Kirchenstruktur in ihren Grundzügen: Landeskonzil, Bischofskonzil und Heiliger Synod mit dem Patriarchen als Haupt bilden die „obersten Organe der kirchlichen Gewalt und Verwaltung“ (Art. 5). Eine Rückbesinnung auf das *Sobornost*-Prinzip zeigt sich in den Bestimmungen zum *Landeskonzil*. Dieses nach Bedarf, zumindest aber einmal in fünf Jahren⁶⁷ einzuberufende⁶⁸, aus Eparchial- und Vikarbischofen sowie gewählten Vertretern von Klerus,

⁶³ Erzbischof KYRILL v. Smolensk und Wjasma [Gundjaev], Statut der russisch-orthodoxen Kirche [= Konzilsrede anlässlich der Vorstellung des Entwurfs des neuen Statuts], in: STIRNEMANN - WILFLINGER, Tausend Jahre Christliche Rus', 432-437; hier: 432; russ. Text der Rede in: *Pomestnyj Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Moskau 1990, 377-381.

⁶⁴ Erzbischof KYRILL v. Smolensk und Wjasma [Gundjaev], Statut, 437; vgl. zum neuen Staut auch CYPIN, *Cerkovnoe Pravo*, 255 ff.

⁶⁵ Erzbischof KYRILL v. Smolensk und Wjasma, Statut, 437.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Im Statutenentwurf war zunächst noch von einer Einberufung mindestens alle 10 Jahre die Rede.

⁶⁸ Das Zivilstatut der Russischen Orthodoxen Kirche von 1991 sieht auch die Einberufung durch das Bischofskonzil vor. Faktisch hat seit 1988 freilich nur mehr einmal – anlässlich der am 7. Juni 1990 erfolgten Wahl von Aleksij (Ridiger) zum Patriarchen – ein Landeskonzil stattgefunden.

Mönchtum und Laien zusammengesetzte Organ ist „die höchste Autorität im Bereich der Glaubenslehre, der kirchlichen Verwaltung und der kirchlichen Gerichtsbarkeit – gesetzgebende, vollziehende und gerichtliche Gewalt“⁶⁹ (Abschn. I, Art. 4, 5, 8, Abschn. II, Art. 1, 5, 6, 7). Damit weist das Statut von 1988 vor allem Parallelen mit den Kirchenverfassungen der Bulgarischen und der Polnischen Orthodoxen Kirche sowie der Orthodoxen Kirche der Böhmisches Länder und der Slowakei auf. In allen diesen Kirchen ist ein oberstes Organ mit Laienbeteiligung vorgesehen, dem grundsätzlich auch in kanonischen Belangen und Glaubensfragen Entscheidungsgewalt zukommt.

In der Periode zwischen den Landeskonzilien liegt nach dem Statut von 1988 die legislative, vollziehende und judizielle Gewalt beim *Bischofskonzil* (gebildet aus den Eparchialbischöfen und jenen Vikarbischöfen, die synodalen Institutionen oder geistlichen Schulen vorstehen), in Interimsperioden zwischen Landes- und Bischofskonzilien⁷⁰ beim *Heiligen Synod* (bestehend aus fünf ständigen und fünf alternierenden Mitgliedern plus dem Patriarchen als Vorsitzenden⁷¹). Dem Landeskonzil steht aber jeweils die abschließende Bestätigung und gegebenenfalls Abänderung von Beschlüssen zu.

Die Position des *Patriarchen* im Episkopat wurde als Ehrenvorrang bestimmt, er ist sowohl dem Landes- und Bischofskonzil rechenschaftspflichtig. Insbesondere stehen ihm Einberufung und Vorsitz sowohl hinsichtlich des Bischofs- und des Landeskonzils als auch hinsichtlich der Sitzungen des Heiligen Synods zu.

Die kirchlichen Organe auf Eparchialebene sind der amtierende Bischof mit der Eparchialversammlung und dem Eparchialrat, auf Gemeindeebene schließlich der Vorsteher mit der Gemeindeversammlung und dem Gemeinderat. Die Abkehr von der staatlich oktroyierten Gemeindeordnung von 1961 ist deutlich.

6. Ergänzungen und Modifikationen des Statuts von 1988

Wie aus der Konzilsrede von Metropolit Kirill deutlich wurde, war man sich bei der Erarbeitung des Statuts von 1988 durchaus im Klaren, dass zum gegebenen

⁶⁹ Die Träger der kirchlichen Gerichtsbarkeit sind nach Art. 8 Landeskonzil, Bischofskonzil, Heiliger Synod und Eparchialräte.

⁷⁰ Das Bischofskonzil ist vom Patriarchen und dem Heiligen Synod mindestens einmal in zwei Jahren einzuberufen, als außerordentliches Konzil auch auf Verlangen des Patriarchen und des Heiligen Synods sowie von 1/3 der Mitglieder. Wie beim Landeskonzil wurden auch hier hinsichtlich der Frequenz noch im letzten Moment Korrekturen am Statutenentwurf angebracht, der nur ein mindestens fünfjähriges Zusammentreten des Bischofskonzils beinhaltete. Während 1917/18 eine „Synode der Hierarchie“ nur für eine beschränkte Anzahl von Fällen vorgesehen war und das im Statut von 1945 vorgesehene Bischofskonzil in der Zeit bis 1988 nur zweimal tagte, ist es nun als ein regelmäßig tagendes Organ mit vergleichsweise weit reichenden Kompetenzen konzipiert, auch wenn dem Landeskonzil die Letztentscheidung vorbehalten wurde.

⁷¹ Durch die Exarchatsordnung von 1990 zu Gunsten des Metropoliten von Minsk als sechstes ständiges Mitglied modifiziert; aus Gründen der (vom Statut von 2000 wieder aufgegebenen) Parität erhielt der Heilige Synod außerdem ein weiteres alternierendes Mitglied aus dem Kreis der Eparchialbischöfe.

Zeitpunkt noch nicht alle Fragen optimal gelöst werden konnten. Hand in Hand mit der politischen Neuordnung der (ehemaligen) Sowjetunion ging der Erlass einer als eigener Abschn. in das Statut eingefügten Exarchatsordnung⁷² (1990) und eines Zivilstatuts (1991), mit dem die Kirche auf das sowjetische Religionsgesetz von 1990 reagierte⁷³, welches die Registrierung kirchlicher Einrichtungen als juristische Personen ermöglichte⁷⁴.

1994 ergänzte schließlich das Bischofskonzil der ROK Kap. VIII des Statuts von 1988 um einen Passus bezüglich des Status der kirchlichen Bruder- und Schwesternschaften (Art. 8a⁷⁵, entspricht fast wörtlich Art. 11, Abschn. XI des Statuts vom August 2000).

Am 11. April 2000 wurde die ROK entsprechend dem neuen Religionsgesetz von 1997⁷⁶ an Hand des überarbeiteten zivilen Statuts neu registriert⁷⁷.

III. Das (interne) Statut von 2000

Das aktuelle (interne) Statut der ROK (Moskauer Patriarchat)⁷⁸ wurde gemeinsam mit einer Erklärung zur ökumenischen Standortbestimmung („Ökumenekonzeption“)⁷⁹ und der sog. „Sozialkonzeption“⁸⁰ im Zuge des

⁷² ŽMP 1990, Nr. 5, 9; 12; engl. in der Parallelausgabe: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Nr. 5, 9; 12; in dt. Sprache vollständig veröffentlicht in: Stimme der Orthodoxie 1990, Nr. 5, 6-8. Die Weißrussische Orthodoxe Kirche hatte schon 1989, also vor Annahme dieser Bestimmungen (*položenie*), den Status eines Exarchats erhalten.

⁷³ Vedomosti Verchovnogo Soveta SSR 1990, Nr. 41, Pos. 831. Vgl. O. LUCHTERHANDT, Das sowjetische Religionsgesetz vom 1. Oktober 1990, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 39 (1990) 309-341 (dt. Übers. des Gesetzes: 328-341).

⁷⁴ ŽMP 1991, Nr. 10, 11-13; engl. in der Parallelausgabe: The Journal of the Moscow Patriarchate, 7-15.

⁷⁵ Vgl. ŽMP 1995, Nr. 12, 5 (Pkt. 17).

⁷⁶ Russ. Text des Gesetzes in: Sobranie zakonodatel'stva Rossijskoj Federacii Nr. 39, 29.9.1997, 7666-7678, dt. Übers. in: osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens 48 (1998) A 274 - A 286. Art. 11 verlangt für die Registrierung einer religiösen Organisation die Vorlage ihres Statuts im Rahmen der zivilen Gesetzgebung. Diese Aufgabe erfüllt das zivile Statut.

⁷⁷ Obwohl vor der ROK schon über 50 religiöse Organisationen entsprechend dem Religionsgesetz von 1997 registriert waren, überreichte der Justizminister Patriarch Alexij II. die für die ROK reservierte Urkunde Nr. 1.

⁷⁸ Ustav Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, veröffentlicht in: Informacionnyj Bjulleten'. Otdel vnešnih cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata 2000, Nr. 8, Special'nyj vypusk, [Ustav Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi], 5-51 bzw. Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Materialy; Moskau 2001, 411-450; abrufbar auch von der offiziellen Website des Moskauer Patriarchats: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=88&lng=0> (27.2.2006); hier auch in der offiziellen engl. Übers.: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=88> (27.2.2006).

⁷⁹ Wörtlich: „Grundlagen der Prinzipien zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den Andersgläubigen [i.S. v. „Christen anderer Konfessionen“]“; russische Fassung: ŽMP 2000, Nr. 10, 22-30; online: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=91&lng=0>; offizielle engl. Übers.: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=91> (27.2.2006); auszugsweise dt. Übers.: Orthodoxie aktuell 2000, Nr. 9, 6-15 (N. THON) und G2W 29 (2001), Nr.1, 14-19 (G. STRICKER). – Vgl. Th. M. NÉMETH, Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit (Kirche und Recht 24), Freistadt 2005, 168 ff.; J. OELDEMANN, An der

Jubiläumsbischofskonzils (13.-16. Oktober 2000) beschlossen. Zunächst noch als Landeskonzil geplant, wurde dieses relativ kurzfristig zur „Bischofssynode“ heruntergestuft⁸¹. Wie Nikolaus Thon betont, lagen die Gründe

„einmal im organisatorischen und finanziellen Bereich, aber auch wohl darin, dass man in der Kirchenleitung gewisse Probleme eher in der mit rund 150 Teilnehmern überschaubaren Versammlung allein der Bischöfe für lösbar hielt als in dem deutlich größeren und durch die Vertreter von Klerus, Laienschaft und Klöstern auch weniger homogenen Gremium eines Landeskonzils“⁸².

Damit konnte die Annahme des neuen Statuts auch nur vorbehaltlich seiner Bestätigung durch ein nachfolgendes Landeskonzil erfolgen. Das Statut des Jubiläumskonzils ist aber nach Bestimmung (*opredelenie*) des „Geheiligten Bischofskonzils“ bereits mit der Annahme durch dasselbe als in Geltung befindlich zu betrachten (1)⁸³. Es wurde weiters bestimmt, das „Zivilstatut der ROK und alle zivilen und inneren Statuten ihrer kanonischen Einheiten mit diesem Statut in Entsprechung zu bringen“ (2), das neue Statut durch Versendung und Publikation in der kirchlichen Presse hinreichend bekanntzumachen und an den geistlichen Schulen der ROK in der Lehre zu berücksichtigen (3). Schließlich wurde dem Hl. Synod die Ausarbeitung der im Statut vorgesehenen neuen

Schwelle zu einem vertieften Dialog. Eine Stellungnahme zur „Ökumene-Erklärung“ der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom August 2000, in: Ökumenische Rundschau 50 (2001) 178-190.

⁸⁰ Russische Fassung: Informacionnyj Bjuleten'. Otdel vnešnih cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata 2000, Nr. 8, Special'nyj vypusk, [Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi], 5-105; Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Materialy, 329-410; online: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90&lng=0>; offizielle engl. Übers.: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90> (27.2.2006); kommentierte dt. Übers.: J. THESING - R. UERTZ (Hg.), Russkaja Pravoslavnaja Cerkov': Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: dt. Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001. Der hier verwendete Begriff „Sozialdoktrin“ wurde allerdings (insbes. von Vertretern des Ökumenischen Patriarchats) kritisch kommentiert, da nicht eine einzelne orthodoxe Kirche allein über doktrinaire Fragen entscheiden könne. Dt. Übers. auch in: Stimme der Orthodoxie 2000, Nr. 4, 14-26; 2001, Nr. 1, 20-37; 2001, Nr. 2, 23-39; 2001, Nr. 3, 13-24; sowie auszugsweise in: Orthodoxie aktuell 2000, Nr. 9, 16-36. – Vgl. den Vortrag des Metropoliten Kirill von Smolensk bei der Tagung über die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche (Wien, Österreich, 10.9.03): europaica 26 (November 3, 2003) <http://orthodoxeurope.org/page/14/26.aspx> (10.3.2006); J. WASMUTH, Sozialethik in der Russisch Orthodoxen Kirche der Gegenwart (= Vortrag für: Junges Forum Orthodoxie, 7.-9. Juni 2002); [http://72.14.207.104/search?q=cache:0wAKUc\[HfMqJ:www.ekd.de/jufo/2002_wasmuth_Sozialetik_in_der_ROK.pdf+Landeskonzil+Russische+Kirche&hl=de&gl=at&ct=clnk&cd=37](http://72.14.207.104/search?q=cache:0wAKUc[HfMqJ:www.ekd.de/jufo/2002_wasmuth_Sozialetik_in_der_ROK.pdf+Landeskonzil+Russische+Kirche&hl=de&gl=at&ct=clnk&cd=37) (10.3.2006).

⁸¹ N. THON, Die wichtigsten Beschlüsse der Jubiläums-Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche: <http://kokid.de/nachrichten/2000/a0011-01.htm> (10.3.2006).

⁸² Ebd.

⁸³ Die Bestimmung ist im Volltext abrufbar von der offiziellen Website der orthodoxen Enzyklopädie: <http://www.pravoslavie.ru/news/sobor/19.htm> (18.5.2006).

Satzungen (*Položenie*) übertragen – die Satzung über das Kirchengericht⁸⁴, die Satzung über Klöster und Mönche und die Satzung über Kirchliches Eigentum (4).

Materiell handelt es sich beim Statut des Jubiläumskonzils in weiten Teilen um eine Adaption des Statuts von 1988, allerdings mit deutlichen Akzentverschiebungen in der zu Grunde liegenden Gesamtkonzeption von Kirchenleitung. Der augenfälligste Unterschied zwischen den beiden Statuten liegt in der Stärkung des hierarchischen Elements. Es kam zur maßgeblichen Verlagerung von Kompetenzen vom Landekonzip auf das Bischofskonzil und zu einer vollständigen Umorganisation der Gerichtsbarkeit (Kap. VII), in deren Folge nunmehr Laien nicht mehr an der judiziellen Gewalt partizipieren. Auch auf eparchialer Ebene können nur Kleriker als Richter berufen werden.

Eine weitere deutliche Veränderung gegenüber dem Statut von 1988 ergab sich durch die Gewährung von Autonomierechten an die Ukrainische (1990), Lettische, Estnische und Moldawische Orthodoxe Kirche (1992) im Zuge der politischen Ausdifferenzierung der ehemaligen UdSSR. Damit wurde ein eigener Abschnitt (Kap. VIII) über die „Selbstverwalteten Kirchen“ notwendig.

1. Aufbau

Das neue Statut gliedert sich wie folgt in 17 Hauptkapitel:

- I. Allgemeine Bestimmungen
- II. Das Landekonzip (engl. „*The Local Council*“)
- III. Das Bischofskonzil
- IV. Der Patriarch von Moskau und ganz Russland
- V. Der Heilige Synod
- VI. Die Moskauer Patriarchie und die synodalen Abteilungen
- VII. Das Kirchliche Gericht
- VIII. Die Selbstverwalteten Kirchen
- IX. Die Exarchate
- X. Die Eparchien
 1. Der Eparchialbischof
 2. Die Eparchialversammlung
 3. Der Eparchialrat
 4. Die Eparchialverwaltung und andere eparchiale Abteilungen
 5. Die Dekanate
- XI. Die Gemeinden
 1. Der Vorsteher
 2. Der Klerus
 3. Die Gemeinde

⁸⁴ Vgl. zum Stand der Implementierung der Bestimmungen über die kirchliche Gerichtsbarkeit *Abschn. III. 6.*

4. Die Gemeindeversammlung
5. Der Gemeinderat
6. Die Revisionskommission
- XII. Die Klöster
- XIII. Die geistlichen Lehranstalten
- XIV. Kirchliche Einrichtungen im fernen Ausland
- XV. Vermögen und Geldmittel
- XVI. Über die Pensionsversorgung
- XVII. Über Änderungen des vorliegenden Statuts

2. Allgemeine Bestimmungen

Die in Art. 1 der „Allgemeinen Bestimmungen“ vorgenommene Umschreibung der Russischen Orthodoxen Kirche als „aus vielen Nationen“⁸⁵ bestehende autokephale Landeskirche, die mit den übrigen orthodoxen Landeskirchen in der Einheit der Glaubenslehre, der Gebetsgemeinschaft und kanonischen Gemeinschaft steht“, ist aus dem Statut von 1988 übernommen. Art. 2 erweitert die Aufzählung der kirchlichen Abteilungen und Einrichtungen um die Bruder- und Schwesternschaften, Ausbildungsstätten und synodalen Einrichtungen. Art. 3 benennt die Staaten, die als kanonisches Territorium der ROK angesehen werden.⁸⁶

Das Statut sieht auch die Möglichkeit des Bestehens von Eparchien, Propsteien, Pfarrgemeinden, Klöstern usw. außerhalb des kanonischen Territoriums der ROK vor. Ihre Aktivitäten werden von der synodalen Abteilung für kirchliche Außenbeziehungen geleitet (vgl. Kap. XVI). Im Fall von Eparchien handelt es sich offensichtlich um Eparchien in Territorien, die nicht als kanonisches Territorium einer anderen orthodoxen Landeskirche angesehen werden.⁸⁷

Die Aufzählung der rechtlich relevanten Grundlagen für das Wirken der ROK (Schrift, Überlieferung, Kanones und Regeln der Apostel, Ökumenische Konzile und Lokalsynoden, Kirchenväter, Landeskonzile, Statut) in Art. 4 wurde

⁸⁵ Auch im Sinne von multiethnisch zu verstehen.

⁸⁶ Russland, Ukraine, Weißrussland, Moldawien, Aserbaidschan, Kasachstan, Kirgisien, Lettland, Litauen, Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan und Estland; zur viel diskutierten Frage des „kanonischen Territoriums“ vgl. aus russischer Sicht z.B. Bischof Hilarion (ALFEYEV), *La notion du territoire canonique dans la tradition orthodoxe*, in: *Europaica* 59 (2005), abrufbar unter <http://orthodoxeurope.org/page/14/59.aspx> (6.3.2006); DERS., *One City – one Bishop – one Church. The Principle of Canonical Territory and the Appearance of „Parallel Hierarchies“*, a.a.O. 84 (2006); <http://orthodoxeurope.org/print/14/84.aspx#5> (6.3.2006); fortgesetzt unter dem Titel „The Canonical Territories of the Local Orthodox Churches“, a.a.O. 85 (2006); <http://orthodoxeurope.org/print/14/85.aspx#3> (6.3.2006); fortgesetzt unter dem Titel „The Practical Application of the Principle of Canonical Territory“, a.a.O. 87 (2006); <http://orthodoxeurope.org/print/14/87.aspx> (6.3.2006).

⁸⁷ Unberücksichtigt bleibt der generelle Anspruch des Ökumenischen Patriarchats auf die orthodoxe Diaspora.

um Beschlüsse der Bischofskonzile, des Heiligen Synods sowie patriarchale Verfügungen erweitert. Die Klausel „unter Achtung und Einhaltung der im jeweiligen Land bestehenden Gesetze“ wurde an den Anfang geschoben.

Normen, die sich mit der staatlichen und öffentlichen Stellung der ROK befassen, wurden in Art. 5, 9 und 10 ergänzt. Art. 5 verweist darauf, dass die ROK als juristische Person in Form einer „zentralisierten religiösen Organisation“ gemäß dem Religionsgesetz von 1997⁸⁸ registriert ist. Die Moskauer Patriarchie⁸⁹ und andere „kanonische Einheiten“ (russ. *kanoničeskie podrazdelenija*; engl. *units*) werden in der Russischen Föderation als zentrale bzw. lokale religiöse Organisationen⁹⁰ registriert, während die kanonischen Einheiten in anderen Staaten in Übereinstimmung mit den Gesetzen der jeweiligen Staaten als juristische Personen registriert werden.

Nach Art. 9 können sich kirchliche Amtsträger und Bedienstete hinsichtlich Fragen des inneren Lebens der Kirche weder an Organe der weltlichen Macht noch an zivile Gerichte wenden. Art. 10 untersagt kirchlichen Einrichtungen politische Tätigkeiten sowie das Überlassen von Räumlichkeiten zu politischen Zwecken.

Art. 6-8 der „Allgemeinen Bestimmungen“ umschreiben die zentralen innerkirchlichen Organe: Wie im Statut 1988 gelten auch nach Art. 7 des neuen Statuts das Landeskonzil, das Bischofskonzil und der Heilige Synod mit dem Patriarchen an der Spitze als „oberste Organe der kirchlichen Gewalt und Verwaltung“. Allerdings fallen bereits hier beachtliche Änderungen ins Auge, insbesondere die explizite Charakterisierung der ROK als „hierarchisch“ hinsichtlich ihrer Verwaltungsstruktur (Art. 6).

⁸⁸ Als „Religiöse Organisation“ wird eine freiwillige Vereinigung von Bürgern der Russischen Föderation oder anderer Personen anerkannt, die ständig und legal auf dem Territorium der Russischen Föderation leben und zwecks gemeinsamen Bekenntens und Verbreitens ihres Glaubens in der gesetzlich festgelegten Weise als juristische Person registriert wurden (Art. 8, Abs. 1 des Gesetzes über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen); als „Zentralisierte religiöse Organisation“ gilt eine religiöse Organisation, die entsprechend ihrem Statut aus nicht weniger als drei lokalen religiösen Organisationen besteht (Art. 8, Abs. 4). „Zentralisierte religiöse Organisationen“, die aus „Lokalen religiösen Organisationen“ in zwei oder mehr „Subjekten der Föderation“ bestehen, werden durch die föderalen Justizbehörden registriert (Art. 11, Abs. 3).

⁸⁹ Der russische Originaltext unterscheidet zwischen „*Patriarchat*“ und „*Patriarchija*“ (hier mit „Patriarchie“ wieder gegeben, gemeint ist der Verwaltungsapparat des Moskauer Patriarchats); in der offiziellen engl. Übers. wird diese Differenzierung nicht durchgehalten; es wird einheitlich „*Patriarchate*“ verwendet.

⁹⁰ Als „Lokale religiöse Organisation“ wird eine „Religiöse Organisation“ anerkannt, die aus nicht weniger als zehn Mitgliedern besteht, die älter als 18 Jahre sind und in der gleichen Gegend oder ständig in einer städtischen oder ländlichen Siedlung leben (Art. 8, Abs. 3 des Gesetzes über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen). „Religiöse Organisationen“ können auch von „Zentralisierten religiösen Organisationen“ gegründet werden (Art. 8, Abs. 6).

3. Kompetenzverlagerungen vom Landes- zum Bischofskonzil

Die Umschreibung des Landeskonzils als „die höchste Autorität im Bereich der Glaubenslehre und der kanonischen Ordnung“ (Kap. II, Art. 1) ohne Festlegung einer Mindestfrequenz evoziert Erinnerungen an das Statut von 1945⁹¹. Von allen Veränderungen am Statut von 1988 fällt am meisten ins Auge, dass die gerade erst eingeführte Fünfjahresfrist, in der das Konzil mindestens einzuberufen ist, ersatzlos gestrichen wurde. Unabdingbar erscheint eine Einberufung wieder nur als Wahlsynode für einen neuen Patriarchen (vgl. Kap. II, Art. 5, lit. f). Faktisch wurde seit der in Folge des Todes von Patriarch Pimen notwendig gewordenen Wahlsynode auch kein weiteres Landeskonzil mehr einberufen, sodass eine entsprechende Bestätigung des aktuellen Statuts aussteht.

Hinsichtlich strittiger Entscheidungen wurde ihre Ablehnung durch den Episkopat deutlich vereinfacht: Die Zurückweisung soll nun bereits durch einfache Mehrheit der Bischöfe (1988: 2/3) erfolgen können. Von der Vereinigung der klassischen Gewaltentrias beim Landeskonzil wurde abgegangen. Die in Kap. II, Art. 5 angeführten Kompetenzen des Konzils beschränken sich auf Gesetzgebung und Verwaltung. Im Unterschied zu allen bisherigen Statuten wurde dem Landeskonzil⁹² keinerlei gerichtliche Kompetenz mehr eingeräumt⁹³.

An das Bischofskonzil fielen folgende – vom Statut 1988 noch dem Landeskonzil zugewiesene – Kompetenzen (Kap. III, Art. 4):

- Die Errichtung und Aufhebung von Organen der kirchlichen Verwaltung (lit. q)
- Die Festlegung der Verfahrensordnung für alle kirchlichen Gerichte (lit. r)
- Die Bestätigung kirchlicher Auszeichnungen (lit. t)

Die Bestimmung des Status von 1988, wonach dem Landeskonzil die Erlassung prinzipieller Beschlüsse zu Fragen des Verhältnisses mit anderen orthodoxen Kirchen und nichtorthodoxen Konfessionen zukommt, fehlt im neuen Statut. Die Aufrechterhaltung der Beziehungen zu den anderen orthodoxen Kirchen steht neben dem Heiligen Synod nunmehr auch dem Bischofskonzil zu (lit. i).

⁹¹ Den Zeitpunkt der Einberufung bestimmt das Bischofskonzil; in außerordentlichen Fällen kann es auch vom Patriarchen (dem *Locum tenens*) und dem Heiligen Synod einberufen werden.

⁹² Wie auch dem Hl. Synod.

⁹³ Als neue gerichtliche Instanzen sind nunmehr vorgesehen: Das Eparchialgericht, das gesamtkirchliche Gericht und das Gericht des Bischofskonzils. Die Möglichkeit eines abschließenden gerichtlichen Urteils des Landeskonzils über Angelegenheiten, die vom Bischofskonzil vorgelegt wurden, besteht nicht mehr.

Neu hinzugekommen sind folgende Kompetenzen des Bischofskonzils:

- Die Bestimmung der Art der Beziehungen zu staatlichen Organen (lit. h)
- Die Bestätigung der Ordnung des Besitzes und der Nutzung des Vermögens der ROK und der Verfügung über dieses (lit. l)
- Die Errichtung, Reorganisation und Auflösung von Selbstverwalteten Kirchen und Exarchaten⁹⁴ (lit. j)

Weiters steht dem Bischofskonzil nunmehr auch das Urteil über dogmatische und kanonische Vergehen des Patriarchen zu (Kap. III, Art. 5).

Eine ausdrückliche Rechenschaftspflicht des Bischofskonzils gegenüber dem Landeskonzil ist entfallen. Während 1988 dem Landeskonzil noch generell die Bestätigung der Entscheidungen des Bischofskonzils zukam, ist nunmehr nur die abschließende Genehmigung von Fragen der Glaubenslehre und des kanonischen Aufbaus betreffenden Entscheidungen des Bischofskonzils dem Landeskonzil verblieben (Kap. II, Art. 5, lit. d). Auch der Heilige Synod ist nur mehr dem Bischofskonzil gegenüber verantwortlich (Kap. V, Art. 2). Damit wurde das nunmehr mindestens alle vier Jahre (nach dem Statut von 1988: alle zwei Jahre) einzuberufende Bischofskonzil auf allen Ebenen deutlich aufgewertet, im judiziellen Bereich als letztinstanzliches Gericht wie auch als einziges für Gerichtsverfahren gegen den Patriarchen zuständiges Gericht, aber auch hinsichtlich seiner legislativen Kompetenzen. Es ist jetzt insbesondere auch zuständig für die Verabschiedung des Statuts (Kap. III, Art. 4, lit. b).

Diese massive Kompetenzverlagerung ist wohl nicht einfach monokausal zu interpretieren: Bei der Aufgabe der Forderung nach mindestens fünfjähriger Abhaltung von Landeskonzilien und der Umorganisation der Kompetenzen haben sicher nicht nur ekklesiologische Erwägungen wie das Bemühen um eine stärkere Rückbindung an die episkopale Ausrichtung der alten kanonischen Tradition⁹⁵, sondern genauso lebenspraktische Erfahrungen mit dem enormen organisatorischen wie auch finanziellen Aufwand, den ein Landeskonzil darstellt, eine Rolle gespielt. Dennoch erscheint es auf dem Hintergrund des Statuts von 1988 beachtlich, dass man es bislang offensichtlich nicht einmal für notwendig erachtet hat, dessen gravierende Veränderungen durch ein neuerliches Landeskonzil absegnen zu lassen. Kirchenintern wurde durchaus Kritik am neuen Statut laut. So sah etwa der kürzlich verstorbene Londoner Erzpriester Sergej Hackel († 9.2.2005) in der Abwertung des Landeskonzils wie auch in der Verringerung der Mindestfrequenz für Bischofskonzile eine Stärkung der Macht des Synods: Es

⁹⁴ Siehe näherhin weiter unten, *Abschn. III.4.*

⁹⁵ Im Vorfeld des Jubiläumskonzils wurden Stimmen laut, die darauf hindeuten, dass die Kirchenleitung der ROK mit der Begründung, die ökumenischen Konzilien hätten nur bischöfliche Teilnehmer gekannt, sogar die völlige Abschaffung des Landeskonzils in Erwägung gezogen hat. Vgl. S. GAKKEL' [HACKEL], Patriarcha'nye porjadky v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: Vestnik russkogo christianskogo dviženija 2000, Nr. 181/III, 240-254, hier: 250 f.

zeige sich hier eine Steigerung der bereits im Statut von 1988 vorhandenen autoritären Tendenzen und ein weiteres Abrücken vom *Sobornost*-Prinzip des Landeskonzils von 1917/18⁹⁶.

„Das alles kann zur Verzerrung der wirklichen kirchlichen Hoffnungen führen. Eine autoritäre Struktur, oder, noch schlimmer, ein autoritärer Geist erniedrigen die Würde des Volkes Gottes, wo es auch sein mag. Während die bislang kaum bemerkbare Konziliarität (*sobornost'*) diese Würde nur verteidigen, vertiefen und stützen könnte. Weil es diese Unterstützung nicht gibt, wurden viele Suchende, die zur Kirche kamen, enttäuscht, legten ihre nominelle Orthodoxie ab und führen ihre Suche außerhalb dieser fort“⁹⁷.

4. Selbstverwaltete Kirchen und Exarchate

Kap. VIII des Statuts ist den mit Autonomierechten ausgestatteten Kirchen in den Staaten der ehemaligen UdSSR gewidmet⁹⁸, die die ROK als ihr „kanonisches Territorium“ betrachtet. Die entsprechenden Kirchen werden als „Selbstverwaltete Kirchen“ (russ. *samoupravljaemye Cerkvy*, engl. *Self-governing Churches*) bezeichnet. Einen entsprechenden Status besitzen derzeit die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die Lettische Orthodoxe Kirche, die Estnische Orthodoxe Kirche und die Orthodoxe Kirche von Moldova.

Die ausdrückliche Bezeichnung als „autonome Kirche“ blieb bislang Kirchen außerhalb des kanonischen Territoriums der ROK reserviert⁹⁹. Abgesehen von der gesamtorthodox als autonom anerkannten, an Konstantinopel angebundenen Finnischen Orthodoxen Kirche und der alten Kirche des Sinai ist dies nach den Diptychen der ROK derzeit die Autonome Orthodoxe Kirche von Japan¹⁰⁰ mit drei Bischöfen. Die personell völlig ausgeblutete, bischöflich vom Moskauer Patriarchen betreute Autonome Chinesische Orthodoxe Kirche wird derzeit zu reorganisieren versucht¹⁰¹. Weder die Autonome Japanische noch die Chinesische Kirchen werden im Statut erwähnt.

⁹⁶ Vgl. ebd.; zur Diskussion der Bedeutung von „*sobornost'*“ siehe auch P. ADEL'GEJM, *Dogmat o Cerkvi v kanonach i pratike*, Pskow 2000: <http://dogmat.icona.ru/> (22.5.2006) und die darauf folgende Replik von V. CYPIN, *K voprosu o sobornosti i soborach*: <http://www.21v.ru/avarya/cypin/cypin.htm> (22.5.2006).

⁹⁷ HACKEL, *Patriarchal'nye porjadky*, 251 f. (Übers. A. Klutschewsky).

⁹⁸ Mit Ausnahme Georgiens, wo eine autokephale Kirche besteht.

⁹⁹ Vgl. hier und in Folgenden CYPIN, *Cerkovnoe Pravo*, 209.

¹⁰⁰ Offizielle Website: <http://www2.gol.com/users/ocj/TheOrthodoxChurchinJapan.htm> (14. 2006).

¹⁰¹ Augenblicklich gibt es praktisch keinen Klerus, doch wird neuerdings versucht, Priesteramtskandidaten an russischen Seminaren auszubilden. Vgl. näherhin http://www.orthodoxwiki.org/Church_of_China (1.4.2006), <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=834> (1.4.2006).

Selbstverwaltete Kirchen wirken auf Grundlage eines in Übereinstimmung mit den Beschlüssen eines Landes- oder Bischofskonzils erlassenen Patriarchaltomos, auf dessen Grundlage das Konzil der Kirche ein Statut zu verabschieden hat. Die Entscheidung über Errichtung oder Auflösung wie auch die Festlegung ihrer territorialen Grenzen bleibt dem Bischofskonzil vorbehalten. Eine Einbindung des Ökumenischen Patriarchats respektive der Gesamthodoxie in die Gewährung des Autonomiestatus ist nicht vorgesehen. Die von Moskauer Seite zuerkannte Selbstverwaltung wird somit auch gesamthodox nicht als Autonomie im engeren Sinn anerkannt¹⁰².

Autonomierechte können in unterschiedlichem Ausmaß erteilt werden; von den derzeit an das Moskauer Patriarchat angebandenen Kirchen mit einem Autonomiestatus wurden der Ukrainischen Orthodoxen Kirche¹⁰³ weiter reichende Rechte gewährt als in Kap. VIII, Art. 4, 8 u. 9 des Statuts von 2000 generell vorgesehen¹⁰⁴. Laut Bestimmung des Bischofskonzils vom 25.-27. Oktober 1990¹⁰⁵ und dem Statut „über die Verwaltung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats“¹⁰⁶ (in der Folge: UOK-MP) besitzt diese als Teil des Moskauer Patriarchats „Unabhängigkeit und Selbständigkeit ihrer Verwaltung“. Die UOK-MP wird deswegen im Statut von 2000 auch als „selbstverwaltet mit weiten Autonomierechten“ bezeichnet (Kap. VIII, Art. 17). Warum dennoch die explizite Bezeichnung als „autonom“ vermieden wurde¹⁰⁷, ist nicht ganz klar. Möglicher Weise spiegeln sich in der Terminologie interne Unstimmigkeiten über den Status der UOK-MP (als einer „autonomen“ Kirche innerhalb des kanonischen Territoriums der ROK) wider; nahe liegend erscheint aber auch, dass man versuchte, Auseinandersetzungen mit dem Ökumenischen Patriarchat über die Gründung einer Autonomen Kirche hintan zu halten.

Nur in der UOK-MP erfolgt die Wahl des Ersthierarchen (der ständige zweites Mitglied des Synods des ROK, dem auch der Metropolit von Sankt Petersburg, der Weißrussische Exarch und der Moldawische Metropolit ständig

¹⁰² Einen Sonderfall bildet die Estnische Orthodoxe Kirche, der sowohl Konstantinopel die Autonomie als auch Moskau den Status einer Selbstverwalteten Kirche zugesteht. De facto handelt es sich hier aber um zwei unterschiedliche Kirchen, die jetzt nebeneinander bestehen. Kompliziert ist auch die Situation in Moldawien, wo mit der vom Moskauer Patriarchat mit Autonomierechten ausgestatteten Selbstverwalteten Orthodoxen Kirche von Moldowa die an das Patriarchat von Bukarest angebundene, rumänisch orientierte Metropolitane Kirche von Bessarabien konkurriert. Vgl. E. M. SYNEK, 13. 12. 2001 (Metropolitane Kirche von Bessarabien u a ./ MD) 45701/99, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003) 156-171.

¹⁰³ Diskussionen über die Form der Selbstständigkeit der orthodoxen Kirche in der Ukraine gab es schon während des Landeskonzils 1917-1918. Vgl. Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918. Tret'ja Sessija, 322-349.

¹⁰⁴ Verfügungen des Hl. Jubiläums-Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche über die Ukrainische Orthodoxe Kirche, Pkt. 4, in: ŽMP 2000, Nr. 10, 20.

¹⁰⁵ Vgl. die offizielle Website der UOK: <http://orthodox.org.ua/page-239.html> (15.1.2006); dt. Übers. in: Stimme der Orthodoxie 1991, Nr. 2, 2 f.

¹⁰⁶ Elektronisch abrufbar unter: <http://ranok.Kiew.ua/pravoslav2.htm> (1.4.2006).

¹⁰⁷ Vgl. auch CYPIN, Cerkovnoe Pravo, 209.

angehören, ist), die Errichtung oder Aufhebung von Eparchien und die Vornahme von Bischofswahlen ohne Mitwirkung des Heiligen Synods¹⁰⁸ des Patriarchats. In zwischenkirchlichen Beziehungen tritt die UOK-MP allerdings nicht eigenständig auf, ihre Vertreter gehören bei Konferenzen den Delegationen des Moskauer Patriarchats an¹⁰⁹.

Vom Status der Autonomen und der Selbstverwalteten Kirchen unterschieden bleibt jener des noch stärker an die Mutterkirche rückgebundenen *Exarchats*, das Kap. IX, Art. 1 als Vereinigungen von Eparchien der ROK auf Grundlage des nationalen und regionalen Prinzips definiert. Derzeit kommt dieser in Kap. IX näher normierte Status nur der Kirche auf dem Territorium der Republik Belarus (Weißrussische Orthodoxe Kirche – Weißrussisches Exarchat des Moskauer Patriarchats¹¹⁰) zu. *De facto* ist in Hinblick auf Größe, Einfluss und Selbstbewusstsein die Bedeutung der Weißrussischen Orthodoxen Kirche allerdings größer als jene aller Selbstverwalteten Kirchen mit Ausnahme der UOK-MP.

Gegenüber der Exarchatsordnung von 1990 enthält das deutlich an die in Kap. VIII vorgegebene Rahmenordnung für Selbstverwaltete Kirchen angelehnte Kap. IX des Statuts von 2000 entschieden weniger Detailregelungen¹¹¹. Inhaltliche Abweichungen von der Ordnung von 1990 ergaben sich vor allem aus der generellen Kompetenzminderung des Landeskonzils: Entscheidungen über Errichtung, Auflösung, Bezeichnung oder Grenzänderungen von Exarchaten sind nunmehr Sache des Bischofskonzils.

Die Organe der kirchlichen Gewalt und Leitung der Selbstverwalteten Kirchen sind das Konzil und der Synod mit dem Ersthierarchen der Autonomen Kirche im Rang eines Metropoliten oder Erzbischofs als Vorsitzendem. Dieser ist (außer in der UOK-MP) grundsätzlich vom Konzil aus jenen Kandidaten zu wählen, die vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland und dem Heiligen Synod bestätigt wurden und bedarf für den Amtsantritt der Bestätigung des Patriarchen. Sein Name wird nach dem Namen des Patriarchen kommemoriert.

Die oberste Kirchengewalt im Exarchat liegt beim Synod des Exarchats unter dem Vorsitz des Exarchen. Der Synod des Exarchats verabschiedet ein vom

¹⁰⁸ Das Bischofskonzil von 1990 bestimmt diesbezüglich in Art. 3: „Der Vorsteher der Ukrainischen Orthodoxen Kirche wird vom ukrainischen Episkopat gewählt und vom hochheiligen Patriarchen von Moskau und ganz Russland gesegnet“ bzw. in Art. 7: „Der Synod der Ukrainischen Orthodoxen Kirche wählt und setzt die Diözesanbischöfe und die Vikarbischöfe ein, er gründet in den Grenzen der Ukraine Bistümer und löst sie auf“. Dt. Übers. zit. n. Stimme der Orthodoxie 1991, Nr. 2, 2 f.

¹⁰⁹ Persönlicher Hinweis von V. CYPIN (26.4.2006).

¹¹⁰ Statut elektronisch abrufbar: <http://www.church.by/resource/Dir0006/Dir0032/Page0038.html> (1.4.2006).

¹¹¹ So werden beispielsweise Rechte und Pflichten des Exarchen nicht mehr eigens angeführt, die Konkretisierung bleibt somit dem jeweiligen Exarchatstatut überlassen: vgl. diesbezüglich Kap. III, Art. 20 des Statuts der Weißrussischen Orthodoxen Kirche.

Heiligen Synod zu genehmigendes (russ. *odobrenie*; engl. *approved*) und vom Patriarchen zu bestätigendes (russ. *utverždenie*; engl. *confirmed*) Verwaltungsstatut. Auch die Sitzungsprotokolle des Exarchatssynods sind dem Heiligen Synod vorzulegen und durch den Patriarchen zu bestätigen. Nähere Regelungen hinsichtlich des Exarchatssynods befinden sich nun nur mehr im jeweiligen Verwaltungsstatut. Der Exarch selbst wird vom Heiligen Synod gewählt und durch einen *Ukaz* des Patriarchen ernannt, sein Name ist nach dem Namen des Patriarchen zu kommemorieren.

Entscheidungen über die Bildung, Auflösung oder Grenzänderung von Eparchien einer Selbstverwalteten Kirche bzw. eines Exarchats bleiben (mit Ausnahme der UOK-MP) dem Patriarchen und dem Heiligen Synod vorbehalten, dem Synod der Selbstverwalteten Kirche bzw. des Exarchats kommt ein Vorschlagsrecht zu. Bischöfe Selbstverwalteter Kirchen werden durch den Synod der Kirche aus denjenigen Kandidaten gewählt, die vom Patriarchen und dem Heiligen Synod bestätigt wurden; Bischöfe eines Exarchats werden dagegen vom Heiligen Synod auf Vorschlag des Exarchatssynods gewählt und ernannt.

Sowohl die Bischöfe einer Selbstverwalteten Kirche als auch eines Exarchats sind Mitglieder des Bischofs- und Landeskonzils; deren Beschlüsse bleiben sowohl für Exarchate als für Selbstverwaltete Kirchen bindend. Ebenso sind das gesamtkirchliche Gericht und das Gericht des Bischofskonzils letztinstanzliche Gerichte sowohl für Exarchate als auch für Selbstverwaltete Kirchen. Diese erhalten auch das Hl. Myron vom Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus'.

5. Kirchliches Vermögen

Seit der Annahme des sowjetischen „Gesetzes über Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen“ vom 1. Oktober 1990¹¹² konnten Religionsgemeinschaften wieder juristische Personen bilden (Art. 13 f) und Eigentum erwerben (Art. 18). Zuvor galt entsprechend dem als Religionsgesetz fungierenden, mehrmals novellierten „Beschluss über religiöse Vereinigungen“ von 1929 (siehe oben, Abschn. II. 2) sowohl das den Religionsgemeinschaften „zur Verfügung gestellte“ Vermögen (Kirchengebäude und Inventar), wie von ihnen erworbenes oder diesen geschenktes Eigentum als nationalisiert (Art. 25). Das geltende russische Gesetz „über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen“ vom 26.

¹¹² Vgl. oben, Anm. 73. Das russische Gesetz „über die Freiheit des Glaubensbekenntnisses“, *Vedomosti Verchovnogo Soveta RSFR* 1990, Nr. 21, Pos. 240, wurde am 25. 10. 1990 verlautbart. Vgl. O. LUCHTERHANDT, Neue Religionsgesetze Rußlands und der Sowjetunion, in: *GZW* 19 (1991), Nr. 2, 23-32 (mit auszugsweiser dt. Übers. der Gesetze); vollst. dt. Übers. beider Gesetze in STIRNEMANN - WILFLINGER, Tausend Jahre christliche Rus', 576-597; dt. Übers. des russ. Gesetzes von 1990 auch in H. MARRÉ - D. SCHÜMMELFEDER (Hg.), Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 29), Münster 1995, 257-266.

September 1997¹¹³ sieht auch das Eigentumsrecht religiöser Organisationen vor (Art. 21). Art. 20 verweist darauf, dass im Statut der religiösen Organisation die Verfügungsordnung über Vermögen nach der Beendigung ihrer Tätigkeit festgelegt wird.

Das gesamte Vermögen der „kanonischen Einheiten“ der ROK gilt nach dem Statut von 2000 einheitlich als Vermögen der ROK. Kap. XV normiert:

„Vermögen, das den kanonischen Einheiten der Russischen Orthodoxen Kirche gehört [...] ist Vermögen der Russischen Orthodoxen Kirche“¹¹⁴ (Art. 5).

Ähnlich, wie jegliches einer religiösen Vereinigung gespendetes usw. Vermögen entsprechend dem Beschluss von 1929 automatisch als nationalisiert galt, soll demnach also jegliches einer „kanonischen Einheit“ der ROK zur Verfügung gestelltes Vermögen in das hierarchisch verwaltete Vermögen der gesamten ROK übergehen. Entsprechend der hierarchischen Struktur der ROK gehört

„das Verfügungsrecht über das Vermögen der Russischen Orthodoxen Kirche dem Hl. Synod. Besitz und Nutzung des besagten Vermögens vollziehen die kanonischen Einheiten auf der Grundlage der kanonischen, juristischen und materiellen Rechenschaftspflicht gegenüber der höherstehenden kanonischen Einheit der Russischen Orthodoxen Kirche“ (Art. 7).

Ansonsten liegt das Verfügungsrecht über das Vermögen der Pfarrgemeinden beim Vorsitzenden des (Pfarr)gemeinderates (Art. 22), der der Gemeindeversammlung und ihrem Vorsitzenden, dem Gemeindepfarrer rechenschaftspflichtig ist. Das Verfügungsrecht über das Eparchialvermögen liegt beim Eparchialbischof, das Verfügungsrecht über das Vermögen der Patriarchie liegt beim Patriarchen. Das Vermögen aufgelöster „kanonischer Einheiten“ geht auf die höherstehenden „kanonischen Einheiten“ über (Art. 19, 20, 27-30).

Besonders in den ersten Jahren nach der Herstellung der Religionsfreiheit kam es vor, dass orthodoxe Ortsgemeinden ihre jurisdiktionelle Zugehörigkeit wechselten und dabei auch die Kirchengebäude und das Vermögen der Pfarren mitnahmen. Das möchte das Statut unterbinden. In Kap. XI „Über die Pfarrgemeinden“ wird explizit festgelegt:

„Falls die Gemeindeversammlung den Beschluss über den Austritt aus der hierarchischen Struktur und Jurisdiktion der Russischen Orthodoxen Kirche

¹¹³ Federal'nyj zakon o svobode sovesti i o religioznych ob-edinenijach, Rossijskaja gazeta 1.10.1997, letzte novellierte Fassung in der Datenbank der russischen Staatsduma: <http://wbase.duma.gov.ru/ntc/vdoc.asp?kl=3850> (1.4.2006).

¹¹⁴ Übers. aus dem Russ. hier und im Folgenden A. Klutschewsky.

fasst, verliert die Pfarrgemeinde die Bestätigung über die Zugehörigkeit zur Russischen Orthodoxen Kirche, was zur Beendigung der Tätigkeit der Pfarrgemeinde als einer religiösen Organisation der Russischen Orthodoxen Kirche führt und ihr das Recht auf Vermögen, das der Pfarrgemeinde dank Eigentumsrecht, Nutzungsrecht oder auf einer anderen legalen Grundlage gehörte, nimmt“ (Art. 8).

Entsprechende Regelungen gibt es für alle „kanonischen Einheiten“ der ROK. In Bezug auf Selbstverwaltete Kirchen, Exarchate und ausländische Einrichtungen der ROK verweist das Statut auf die Verordnung über Kirchengut (Položenie o cerkovnom imušestve) (Art. 9, 34)

6. Implementierung des Statuts

Nicht alle Bestimmungen des Statuts von 2000 sind bislang voll implementiert. Abgesehen von Vermögensfragen betrifft dies insbesondere den Aufbau einer kirchlichen Gerichtsbarkeit. Die Aufgaben der Kirchengerichte wurden bzw. werden bislang von den Eparchialen Räten erfüllt, die u.a. Scheidungsurteile fällen. Die provisorische Satzung für die kirchliche Gerichtsbarkeit auf eparchialer Ebene wurde vom Hl. Synod am 1.10.2004 verabschiedet¹¹⁵. Die ersten Kirchengerichte wurden in den Eparchien Smolensk und Kaluga gebildet, im Oktober 2004 wurde beschlossen, weitere Kirchengerichte einzurichten. Diese Gerichte sollen im Unterschied zum vorrevolutionären Russland, wo die Kirchengerichte dem System der sog. Geistlichen Konsistorien angehörten, eine eigenständige Institution bilden. Aus technischen Gründen und wegen des Priestermangels werden nicht alle Eparchien Kirchengerichte erhalten¹¹⁶.

IV. Zur Fortschreibung des Statuts von 2000

Das Landeskonzil von 1917/18 hatte erstmals in der Geschichte der ROK die Errichtung einer echten Metropolitanstruktur beschlossen. Wie die meisten strukturellen Vorgaben dieses Konzils konnte allerdings auch die Metropolitangliederung in der Folge nicht unmittelbar implementiert werden¹¹⁷, die neueren

¹¹⁵ Vgl. ŽMP 2004, Nr. 10, 7; <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=17639> (24.5.2006); <http://ezh.sedmitza.ru/index.html?did=274> (22.5.2006); Kommentar von V. CYPIN, O proekte „Položenija o cerkovnom sude“: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=17638> (22.5.2006).

¹¹⁶ Vgl. die Mitteilung der Nachrichtenagentur RIA-Novosti vom 8. Oktober 2004: <http://const.info.narod.ru/news/0071.htm>; Mitteilung des orthodoxen Internetportals „Radonež“ vom 30.10.2004: <http://www.radonezh.ru/all/gazeta/?ID=637> (15.1.2005).

¹¹⁷ Vgl. den Vortrag von A. SVETOZARSKY „The 1917-18 Council of the Russian Orthodox Church“ auf der Eparchialkonferenz von Surozh 2003: <http://www.dioceseinfo.org/backgroundinformation/Svetozarsky.htm> (16.5.2006). Die Konzilsentscheidung war allerdings wichtig in Hinblick auf die Entstehung der ROKA (siehe oben, Abschn. II.2) und hatte kurzfristig auch eine

Statuten der ROK einschließlich des Statuts von 2000 haben dann wieder überhaupt keine Metropolitangliederung mehr vorgesehen.

Dennoch ist in den letzten Jahren die Errichtung sog. „Metropolitandistrikte“ bzw. „Metropolitankreise“ mehrfach vorgeschlagen worden. Avisiert ist offenbar eine maßgeschneiderte Form von Selbstverwaltung, die die klassische Autonomie, das Exarchat und den im Statut von 2000 vorgesehenen Status der „Selbstverwalteten Kirche“ (siehe oben, *Abschn. III. 4*) ergänzen soll. Insbesondere schlug Patriarch Aleksij II. in einem Offenen Brief („Botschaft“) vom 1. April 2003 an die „orthodoxen Bischöfe und Gemeinden der russischen Tradition“ in Westeuropa der ROK, ROKA und des russischen Erzbistums des Ökumenischen Patriarchats in Westeuropa die Bildung eines selbstverwalteten westeuropäischen Metropolitandistriktes im Rahmen der ROK unter der (vorläufigen) Leitung des angesehenen Metropoliten Antonij (Bloom) vor¹¹⁸; in einer zweiten Stufe wurde in diesem Schreiben auch bereits die Einbeziehung der russischen Diaspora Zentraleuropas angedacht.

Effektiv gegründet wurde mit Beschluss des Synods der ROK vom 7. Mai 2003 ein aus drei Eparchien bestehender sog. „Metropolitandistrikt“ für Kasachstan¹¹⁹. Eine nähere Regelung der Tätigkeit von Metropolitandistrikten steht allerdings bislang aus. 2004 hat das Bischofskonzil jedenfalls den Hl. Synod beauftragt, Empfehlungen für Ergänzungen des Statuts um einen Abschnitt „Vereinigungen von Eparchien“ auszuarbeiten¹²⁰.

Der äußerst kontrovers diskutierte Vorschlag „Metropolitandistrikt Westeuropa“ wurde nach dem Tod von Metropolitan Antonij († 5.8.2003) nur relativ zaghaft weiter verfolgt¹²¹. Mit dem vom Moskauer Patriarchat verworfenen

gewisse Bedeutung in den südrussischen Eparchien und in Sibirien, solange diese Gebiete unter Kontrolle der Weißrussischen Armee standen, im Untergrund sowie später in Nordamerika.

¹¹⁸ Die engl. Fassung des Briefes dokumentiert die Website der ROK in Großbritannien und Irland: http://www.souroz.org/Archive/Patriarch_re_metropolia.html (09.05.2006); für die russ. Fassung siehe die Homepage von Metropolitan Antonij: <http://www.metropolit-anthony.org.ru/letter010403.htm> (9.5.2006). Eine kritisch kommentierte dt. Übers. bietet G. STRICKER, Die Russisch-Orthodoxe Kirche und Westeuropa. Zum Offenen Brief des Patriarchen Alexi II. vom 1. April 2003. Ein Kommentar, in: INFORMATIONES THEOLOGIAE EUROPAE. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie 12 (2003) 93-103, hier: 94-97; vgl. zur kontroversen Diskussion auch DERS., Metropolitankreis Westeuropa? Der offene Brief des Moskauer Patriarchen Aleksij II., in: Der christliche Osten 58 (2003) 257-262.

¹¹⁹ Vgl. ŽMP 2003, Nr. 5, 15 bzw. die Website des Metropolitandistriktes von Kasachstan: www.orthodox.kz/article.php?razd=5&IDR=1 (9.5.2006).

¹²⁰ Osvjaščennij archierejskij sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2004 goda. Moskva. 2005. Der Text der Bestimmung ist abrufbar unter <http://sedmica.orthodoxy.ru/168-09-10-04.php#0> (9.5.2006).

¹²¹ Deziert befürwortet wird das Projekt von Erzbischof Innokentij v. Korsun (Vasil'ev) [Frankreich, im Zuge der jüngsten Entwicklungen als Administrator der Eparchie von Sourozh bestellt] und der am 31.3.2004 gegründeten „Association pour l'orthodoxie locale de tradition russe“/„Movement for Local Orthodoxy of the Russian Tradition in Western Europe“. Vgl. (Erzbischof) INNOKENTIJ (v. Korsun), The Unification of the Russian Diaspora in Western Europe. A Step towards the Creation of a Local Church, in: Sourozh (Nov. 2005); online: http://www.dioceseinfo.org/background_information/InnokentijDiaspora.htm (16.5.2006); auch: S.

jüngsten Versuch seines Nachfolgers, des (inzwischen seiner Verpflichtungen als Administrator der Eparchie von Sourozh enthobenen) Bischof Basil (Osborne)¹²², die Einigung der Orthodoxie in England als „*local Orthodox Church*“¹²³ in Anbindung an das Patriarchat von Konstantinopel voranzutreiben, scheint eine Realisierung in naher Zukunft äußerst unwahrscheinlich.

Weit fortgeschritten sind hingegen die Vereinigungsverhandlungen zwischen der ROK und der ROKA¹²⁴. Der als Ergebnis der Verhandlungen über die Herstellung der Einheit zwischen der ROK und der ROKA im Rahmen des Moskauer Patriarchats ausgearbeitete „Akt über die kanonische Einheit“¹²⁵ sieht für die ROKA den Status eines selbstverwalteten Teiles der ROK, ähnlich den anderen Selbstverwalteten Kirchen des Moskauer Patriarchats, vor. Der Status einer selbstverwalteten, jedoch nicht autonomen Kirche *sensu stricto* wird damit argumentiert, dass die ROKA zwar über eine eigene Geschichte und Tradition, aber über kein eigenes Territorium im eigentlichen Sinne verfüge und überall neben den Eparchien und Gemeinden der ROKA Parallelgemeinden und Eparchien der ROK bestehen. Insbesondere bereiten dem Moskauer Patriarchat die Eparchien¹²⁶ und Gemeinden der ROKA innerhalb des „kanonischen Territoriums“ der ROK Schwierigkeiten. So hat erst jüngst Erzpriester Vladimir Cypin diese Paralleljurisdiktionen zwar als grundsätzlich „völlig inakzeptabel“ bezeichnet, zugleich aber eingeräumt, dass im Geiste der Oikonomia auch für ROKA-Gemeinden auf dem kanonischen Territorium der ROK ein vorübergehender Sonderstatus mit direkter Unterstellung unter den Moskauer Patriarchen bzw. den Kiewer Metropoliten möglich wäre¹²⁷. Am 18. Mai 2006 hat im Bischofskonzil der ROK die Diskussion über den „Akt über die kanonische Gemeinschaft“ begonnen.

REBINDER, The Proposed Metropolia – Can it Heal the Divisions of the Russian Diaspora?, in: Sourozh (Aug. 2005); online: http://www.dioceseinfo.org/background_information/rebinder.htm (16.5.2006).

¹²² Für die Vorgeschichte, das entsprechende Dekret und die Reaktion von Bischof Basil (Rekurs an den Ökumenischen Patriarchen) vgl. die Website der Eparchie von Sourozh (respektive nunmehr: von Bischof Basil): <http://www.dioceseinfo.org/> (16.5.2006).

¹²³ So die Formulierung von Bischof Basil in seinem Schreiben vom 24.3.2006 an den Patriarchen v. Moskau, in dem er um seine Entlassung aus dem Moskauer Patriarchat nachsucht (dokumentiert im engl. Originaltext: http://www.dioceseinfo.org/Letters_BB/Patriarch240406.pdf; 16.5.2006).

¹²⁴ Zum aktuellen Stand vgl. insbes. die gemeinsame Website von ROK und ROKA: <http://www.pravos.org> (18.5.2006); weiters z.B. auch die Website der Repräsentation der ROK bei den Europäischen Institutionen (<http://orthodoxeurope.org/section/9.aspx>) bzw. die Website der ROKA (<http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/engdocuments/materials.html>; 18.5.2006).

¹²⁵ Vgl. die gemeinsame Website von ROK und ROKA: www.pravos.org/docs/doc_3888.htm (18.5.2006).

¹²⁶ Die Eparchie von Ischim und Sibirien sowie die Eparchie von Odessa.

¹²⁷ Vgl. das Interview 2006 mit Erzpriester V. CYPIN für die gemeinsame Website der ROK und ROKA vom 22.03.: <http://www.pravos.org/docs/doc226.htm> (9.5.2006).

DIE VERFASSUNG DER SERBISCH-ORTHODOXEN KIRCHE

Ljiljana Pantović, Wien

I. Einleitung

Das 13. und 14. Jh. werden als die „Goldenen Zeitalter“ der serbischen Kirchenkultur bezeichnet¹. Unter dem von den Serben als Nationalheiligen verehrten Sava (1175-1236) wurde ein autokephales serbisches Erzbistum errichtet, das im Jahre 1346 von Stefan Dušan, dem Zar der Serben und Griechen, zum autokephalen Patriarchat erhoben wurde. Nachdem erst 1375 die Anerkennung durch das Patriarchat von Konstantinopel erfolgte, wurde das serbische Patriarchat mit der endgültigen Eroberung Serbiens durch die Osmanen aufgehoben und der Jurisdiktion Ohrids unterstellt. Dem im Jahre 1557 unter dem Großvezir Mehmed Pascha Sokolović errichteten zweiten serbischen Patriarchat wurde die Anerkennung durch Konstantinopel verweigert, bis es am 11.9.1766 von den Osmanen aufgehoben und dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt wurde². Damit wurde die kanonische Einheit der Serbisch Orthodoxen Kirche zerschlagen und die Zeit der serbischen Teilkirchen eingeleitet.

Mit der Erlangung der staatlichen Autonomie unter osmanischer Oberhoheit gelang es dem serbischen Fürsten Miloš Obrenović im September 1831 zunächst nur die kirchliche Autonomie vom Patriarchat von Konstantinopel zu erlangen. Diesem Akt folgte im Jahre 1879 die Zuerkennung der Autokephalie³.

Mit dem Ende der Donaumonarchie stellte sich die Frage nach der Neuordnung der serbisch-orthodoxen Kirchenstruktur. Nach der Proklamation des Staates Jugoslawien erfolgte in den Jahren 1919 und 1920 die Vereinigung der bis dahin bestehenden serbischen Teilkirchen zu einer Serbisch Orthodoxen Kirche. Die Bischöfe aller Teilkirchen versammelten sich erstmals im Dezember 1918 in Karlowitz und beschlossen dort die Wiedervereinigung⁴. Sie einigten sich darauf, einen vorläufigen Ausschuss einzuberufen, der bis zur endgültigen Wiedervereinigung die Entscheidungen der Bischofsversammlung ausführen sollte⁵. Bei der zweiten Versammlung der Bischöfe in Belgrad im Mai 1919 wurde schließlich die innere Organisation der künftigen vereinten autokephalen Serbisch Orthodoxen Kirche beschlossen. Neben dem Patriarchen und der Bischofsversammlung sollte

¹ Zur Geschichte der Serbisch-Orthodoxen Kirche vgl. D. PERIČ, *Crkveno Pravo*, Beograd 1997, 211 ff.

² Vgl. PERIČ, 220.

³ Vgl. a.a.O., 223 f.

⁴ Vgl. a.a.O., 225; auch: T. BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1992, 107 ff.

⁵ Vgl. R. L. VESELINOVIĆ, *Ujedinjenje pokrajinskih crkava i vaspostavljanje srpske patrijaršije*, in: *Spomenica SPC 1920-1970*, Beograd 1971, 13 ff.

ein Bischofssynod als Exekutivorgan der Bischofsversammlung, welcher legislative Befugnisse zukommen sollte, konstituiert werden⁶.

154 Jahre nach Aufhebung des zweiten serbischen Patriarchats wurde mit königlichem Ukas vom 12.9.1920 das dritte serbische Patriarchat mit Sitz in Belgrad errichtet, das letztlich 1922 seitens des Ökumenischen Patriarchats anerkannt wurde.

Heute ist die Serbisch Orthodoxe Kirche autokephal und hat den Rang eines Patriarchats, deren Oberhaupt den Titel *Erzbischof von Peč, Metropolit von Belgrad und Karlovci und Patriarch von Serbien* trägt. Ihre Entwicklung war ein langer und beschwerlicher Weg. Die geschilderten historischen Ereignisse waren auch für den serbischen Staat von wesentlicher und prägender Bedeutung, sodass die Entwicklung der Serbisch Orthodoxen Kirche mit dem historischen Schicksal des serbischen Staates eng, wenn auch nicht immer harmonisch, verbunden war.

II. Zur Entwicklung der Kirchenverfassung

Die ersten gesetzlichen Bestimmungen über den inneren Aufbau der serbischen Kirche kamen von staatlicher Seite⁷. Die Wahl des Patriarchen wurde von einer Wahlversammlung durchgeführt, welcher nicht nur Bischöfe, sondern auch andere kirchliche und staatliche Würdenträger angehörten. Aus einem Dreivorschlag der Bischofsversammlung wurde schließlich am 12.11.1920 der Belgrader Metropolit Dimitrije zum ersten serbischen Patriarchen nach der Wiedervereinigung der Serbisch Orthodoxen Kirche gewählt. Der serbische König hatte im gesamten Geschehen um die Wiedererrichtung des Patriarchats und die darauf folgende Schaffung gesetzlicher Grundlagen für die Serbisch Orthodoxe Kirche eine wesentliche Rolle, die er auch nach außen hin deutlich sichtbar werden ließ, als er im Rahmen der feierlichen Inthronisierung den neuen Patriarchen auf den Thron am alten Sitz des serbischen Patriarchats in Peč führte.

Nach der Wiedererrichtung des serbischen Patriarchats im Jahre 1920 ergab sich die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer Kirchenverfassung, die als juristisches Fundament für die weitere kirchliche Gesetzgebung dienen sollte. Es gab mehrere Entwürfe, die zwischen Kirche und Staat heftig diskutiert wurden. Ziel der Regierung war es, ein Maximum an staatlicher Einflussnahme in kirchlichen Belangen zu erhalten, wobei das österreichische Modell des Staatskirchenrechts *kopiert*⁸ und in einem eigenen Gesetz über die Serbisch Orthodoxe Kirche aufgenommen werden sollte.

Mit königlichem Ukas vom 8.11.1929 trat das neue *Gesetz über die Serbisch Orthodoxe Kirche* in Kraft⁹, worin nicht nur die Stellung der Kirche zum Staat

⁶ Vgl. a.a.O., 28.

⁷ Vgl. BREMER, 109.

⁸ Vgl. PERIĆ, 232.

⁹ ZAKON O SRPSKOJ PRAVOSLAVNOJ CRKVI, Službene Novine, Nr. 269 – CXI vom 16.11.1929; siehe dazu auch PERIĆ, 232.

festgelegt wurde, sondern auch bereits innerkirchliche Grundsätze der Kirchenverfassung ihren Niederschlag fanden. Artikel 24 des Gesetzes bestimmte, dass die Kirchenverfassung von der Bischofsversammlung auszuarbeiten und dem Justizminister zur Genehmigung vorzulegen ist. Über die Erlassung des Gesetzesentwurfes hat der König zu entscheiden¹⁰. Erst am 16.11.1931 wurde die neue Kirchenverfassung als eigenes Gesetz¹¹ verabschiedet, nachdem zuvor mehrere Vorschläge von staatlicher Seite abgelehnt worden waren. Ein wesentlicher Streitpunkt, über den lange Zeit keine Einigung erzielt werden konnte, war die Frage der Beteiligung der Laien an der Kirchenverwaltung. Die letztlich in Kraft getretene Verfassung war stark episkopal ausgerichtet mit einigen wenigen Ausnahmen. Die Patriarchenwahl sollte so erfolgen wie die Wahl von Dimitrije, also durch ein gemischtes Wahlgremium, das sich aus höherem und niederem Klerus sowie Laien zusammensetzte, während die Bischöfe durch die Bischofsversammlung gewählt wurden, deren Wahl wie jene des Patriarchen vom König bestätigt werden musste¹². Das Bischofskonzil war als höchstes Organ der Serbisch Orthodoxen Kirche konstituiert worden¹³, während der Bischofssynod dessen Exekutivorgan war. Eine Beteiligung der Laien fand sich nur im Patriarchatsrat, der für Angelegenheiten der materiell-finanziellen kirchlichen Verwaltung zuständig war¹⁴.

Als die politischen Umwälzungen im Jahre 1944 zur Errichtung des kommunistischen Jugoslawiens unter Tito führten, proklamierte dieser die sofortige Trennung von Staat und Kirche. Das führte dazu, dass die Kirchenverfassung 1931 überarbeitet werden musste. Die neue Verfassung wurde am 19.5.1947¹⁵ erstmals ohne formelle staatliche Mitwirkung - veröffentlicht. Materiell gesehen entsprach sie weiterhin der ursprünglichen Kirchenverfassung aus dem Jahre 1931, nur wurde ihre Rechtsgrundlage dahingehend geändert, dass mit dem Ende der Monarchie die staatliche Einflussnahme in kirchlichen Belangen weggefallen war¹⁶.

Die aktuelle Fassung stammt aus dem Jahr 1957¹⁷. Im Zeitraum von 1957 bis 1975 sowie im Jahre 1985 wurden weitere Novellen zur Kirchenverfassung erlassen. Die wichtigsten Novellen stammen vom 15.9.1967¹⁸, vom 19.5.1970¹⁹ sowie vom 26.11.1985²⁰.

¹⁰ Vgl. PERIĆ, 233; Artikel 24 des Gesetzes lautet: „Crkveni Ustav o celokupnoj uređenju Srpske Pravoslavne Crkve i svijju crkvenih samoupravnih vlasti doneće Sveti Arhijerejski Sabor, i predložiti Ministru pravde, koji će ga, pošto ga usvoji, podneti Kralju na ozakonjenje“.

¹¹ USTAV SRPSKE PRAVOSLAVNE CRKVE, Službene Novine, Nr. 275 – LXXXVI, vom 24.11.1931

¹² Vgl. BREMER, 110.

¹³ Vgl. Art. 8 und 57 der Verfassung der Serbisch Orthodoxen Kirche (VerfSOK).

¹⁴ Vgl. Art. 81 VerfSOK.

¹⁵ Erstmalige Verlautbarung der Verfassung vom 6. (19.) Mai 1947 in: Glasnik, Amtsblatt der Serbisch Orthodoxen Kirche, 1.8. (19.7.) 1947, Nr. 7-8.

¹⁶ Vgl. V. POSPIŠCHIL, Der Patriarch in der Serbisch Orthodoxen Kirche, Wien 1965, 58.

¹⁷ USTAV SRPSKE PRAVOSLAVNE CRKVE, 2. Ausgabe der Hl. Bischofssynode, Sin.Nr. 1899/Zap. 520 (12-VI/30-V-1947), Belgrad 1957.

¹⁸ ASNr. 51/Zap. 8.

III. Zur grundsätzlichen Ausrichtung der aktuellen Kirchenverfassung

Zwei Grundsätze sind es, die die Struktur der Serbisch Orthodoxen Kirche bestimmen: Autokephalie und Synodalprinzip. So bestimmt Art. 1 der VerfSOK: „Die Serbisch Orthodoxe Kirche ist eins, unteilbar und autokephal“²¹. Das Hl. Bischofskonzil erklärte im Amtsblatt der Serbisch Orthodoxen Kirche, dass das „Synodalprinzip das Grundprinzip der Struktur der Kirche ist“²².

Die Serbisch Orthodoxe Kirche hat zwei Synodalgremien, die parallel nebeneinander bestehen, das Hl. Bischofskonzil (*Sveti Arhijerejski Sabor*) als höchstes Organ der Serbisch Orthodoxen Kirche, in dem alle Eparchialbischöfe mit Sitz und Stimme vertreten sind²³, und den Hl. Bischofssynod (*Sveti Arhijerejski Sinod*)²⁴ als Exekutivorgan des Bischofskonzils, der aus dem Patriarchen als Vorsitzenden und vier Eparchialbischöfen besteht und vom Hl. Bischofskonzil gewählt wird (Art. 58 VerfSOK). In Art. 8 der VerfSOK heißt es:

„Die Verfassung der Serbisch Orthodoxen Kirche ist hierarchisch und autonom. Die geistige, disziplinarische und richterliche Gewalt kommt gemäß den Kanones und der Verfassung der Serbisch Orthodoxen Kirche nur der Hierarchie zu. Diese Gewalt übt die Hierarchie über ihre hierarchischen Vertreter und Organe aus“.

Im Laufe der Entwicklung der serbischen Kirchenverfassung verringerte sich - vorwiegend bedingt durch politische Veränderungen - die Beteiligung der Laien an der Kirchenverwaltung. Tatsächlich wird die Serbisch Orthodoxe Kirche heute ausschließlich durch die Hierarchie ohne Beteiligung des niederen Klerus und der Laien regiert, ganz anders als ihre Schwesterkirchen in Griechenland, Bulgarien und Rumänien²⁵. Dieses doppelte Synodalsystem unter Beteiligung sämtlicher Bischöfe wurde in Art. 12 der VerfSOK ausdrücklich normiert, indem es heißt: „Die Serbisch Orthodoxe Kirche ist episkopal“²⁶.

Dieser Grundsatz wurde durch die Novelle 1967 auch auf die Patriarchenwahl übertragen, die gemäß dem geltenden Art. 42f nunmehr allein dem um die Vikarbischöfe erweiterten Bischofskonzil obliegt, während Art. 44 VerfSOK idF 1947 noch eine relativ breite Partizipation von Laien in der Patriarchenwahl

¹⁹ ASNr. 31/Zap. 51.

²⁰ SinNr. 2642/Zap. 1010.

²¹ „Srpska Pravoslavna Crkva je jedna, nedeljiva i autokefalna“.

²² Glasnik 1923, 274.

²³ Vgl. Art. 56 und 57 VerfSOK.

²⁴ Vgl. Art. 59 VerfSOK.

²⁵ Vgl. S. TROIANOS, Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen, in: Kanon 2 (1974) 192-216, hier: 215; POSPISCHIL, 79.

²⁶ „Srpska Pravoslavna Crkva je episkopalna“.

vorgesehen hatte²⁷. Nunmehr wählen nur noch die Bischöfe den Patriarchen aus ihrer Mitte.

Die geltende serbische Kirchenverfassung sieht eine Laienbeteiligung nur mehr vereinzelt vor, überwiegend in Gremien, welche für wirtschaftliche Belange der Serbisch Orthodoxen Kirche zuständig sind. So normiert Art. 8²⁸ eine gemeinsame Kompetenz zwischen Episkopat sowie Geistlichen und Laien hinsichtlich finanzieller und wirtschaftlicher Angelegenheiten. Eine aktive Beteiligung von Laien an der Kirchenleitung bzw. -verwaltung sieht die serbische Kirchenverfassung nicht vor.

IV. Die Verwaltungsorganisation der Serbisch-Orthodoxen Kirche

Die serbische Kirchenverfassung umfasst 269 Artikel und zeichnet sich durch eine sehr hohe Regelungsdichte aus. Die Verfassung unterscheidet zwischen den kirchlich-hierarchischen und den kirchlich-autonomen Körperschaften und Organen²⁹. Zu den kirchlich-hierarchischen zählen der Patriarch, das Bischofskonzil, der Bischofssynod, das Große Kirchengericht, der Eparchialbischof, das Eparchialkirchengericht, der Vikarbischof, der bischöfliche Stellvertreter, der Pfarrer, der Klostervorsteher und die Klosterbrüderschaft, während zu den kirchlich-autonomen der Patriarchatsrat, der Eparchialrat, der Kirchengemeinderat und der Kirchengemeindeverwaltungsausschuss gehören.

V. Die Zentralverwaltung

1. Der Patriarch

In der Verfassung wird der Patriarch an mehreren Stellen als „höchstes Oberhaupt“ der Serbisch Orthodoxen Kirche³⁰ bezeichnet, wobei ausdrücklich unterschieden wird, in welcher Eigenschaft ihm dieser Titel eines Kirchenoberhauptes zugebilligt wird, nämlich als Haupt der Kirche und als Vorsitzender der Synoden.

²⁷ Die Patriarchenwahl wird seit der Novelle 1967 in den neuen Artikeln 42 und 43 geregelt, während die Art. 44 bis 50 und Art. 52 Abs. 1 außer Kraft getreten sind.

²⁸ „Episkopska vlast u zajednici sa sveštenstvom i narodom preko svojih samoupravnih predstavnika i organa, uređuje i upravlja poslovima imovinskom, zadužbinskim (zakladnim), fondovskim, kao i drugim poslovima koji se ovim Ustavom predviđaju. Imovinsko-pravne interese Crkve pred državnim vlastima i pred drugim licima zastupaju oni crkveni organi koji su određeni ovim Ustavom“.

²⁹ Art. 10 VerfSOK; vgl. auch PERIČ, 236.

³⁰ Art 13; 53; 55 VerfSOK.

Die Patriarchen wurden nach der Wiedererrichtung des serbischen Patriarchats durch ein Wahlgremium gewählt: 1920, 1930, 1938, 1950 und 1958. Nach der Wahl von Bischof German zum Patriarchen beschloss das Bischofskonzil, den Wahlmodus zu ändern und die breite Laienbeteiligung im Wahlorgan für die Patriarchenwahl zu beseitigen³¹. Dagegen war bei der Wahl anderer Bischöfe niemals eine Laienbeteiligung vorgesehen. Diese erfolgt gemäß Art. 105 der Verfassung (VerfSOK) allein durch das Bischofskonzil.

Spätestens innerhalb einer dreimonatigen Sedisvakanz ruft der Bischofs-synod das um die Hilfsbischöfe erweiterte Bischofskonzil zur Wahl eines neuen Patriarchen zusammen, wobei die Anwesenheit von 2/3 der regierenden Bischöfe verpflichtend vorgeschrieben ist. Vorsitzender des Wahlorgans ist der nach der Bischofsweihe älteste Bischof, während der nach der Bischofsweihe jüngste Bischof zum Sekretär bestimmt wird. Passiv wahlberechtigt sind amtierende Bischöfe mit einer Amtszeit als Eparchialbischof von mindestens fünf Jahren. Von ihnen werden drei Kandidaten ausgewählt, die in die engere Wahl kommen. Ihre Namen werden jeweils auf ein Papier geschrieben, in ein Kuvert gesteckt und in die Patriarchatskapelle getragen, wo eine Liturgie abgehalten wird. Ein Mönchsgeistlicher, welcher sich mit Fasten und Gebet vorbereitet hat, zieht eines der drei Kuverts und überreicht dieses dem Vorsitzenden des Wahlgremiums, der den neu gewählten Patriarchen verkündet. Am nächsten Tag wird in einer feierlichen heiligen bischöflichen Liturgie in der Patriarchatskathedrale in Belgrad der Patriarch inthronisiert. Damit tritt er in alle Rechte und Pflichten, die ihm durch die Kanones und die Verfassung übertragen wurden.

Eine Aufzählung seiner Rechte und Pflichten normiert Art. 55, wobei ihm das Recht auf Ehre, Weihe, Repräsentation und Verwaltung zustehen.

Die *Ehrenrechte* des Patriarchen umfassen das Tragen bestimmter Insignien. Als einziger Hierarch der Serbisch Orthodoxen Kirche trägt er eine weiße Panakamilavka mit Kreuz und eine Panagia aller serbischen Heiligen. Diese Panagia wurde 1924 dem damaligen serbischen Patriarchen Dimitrije anlässlich seiner Inthronisation vom serbischen König überreicht. Seither wird sie auf die nachfolgenden Patriarchen übertragen³². Außerdem führt der Patriarch den Ehrentitel „Eure Heiligkeit“³³. Die Kommemoration im Gottesdienst ist verpflichtend. Der Patriarch ist Vorsitzender des Bischofskonzils, des Bischofs-synods, des Patriarchatsrates und des Patriarchatsverwaltungsausschusses, er leitet deren Sitzungen, bei Stimmengleichheit ist seine Stimme ausschlaggebend. Er verleiht Auszeichnungen und nimmt Ernennungen vor.

Repräsentationsrechte: Danach vertritt der Patriarch die Serbisch Orthodoxe Kirche vor den anderen autokephalen orthodoxen Kirchen sowie vor dem

³¹ Vgl. Art 42-50 VerfSOK idF 1947. Mit der Novelle 1967 wurde der Wahlmodus geändert.

³² Vgl. PERIĆ, 236; POSPISCHIL, 161.

³³ A.a.O., 237: „Svjatjejši“ oder „Vaša Svetosti“.

serbischen Staat und vor dem Ausland. Er repräsentiert die Kirche bei kirchlichen und staatlichen Feierlichkeiten.

Weihegewalt: Er nimmt die Weihe der Bischöfe und des Myron vor.

Verwaltungsrechte: Er unterhält die Einheit der Kirche, verwaltet die Kirchen in der Diaspora, wo keine serbische Eparchie eingerichtet wurde. Er genehmigt die Abwesenheit der Bischöfe von ihrem Sitz. Er ernennt die Mitglieder des Patriarchatsrates auf Vorschlag des Bischofssynods und des Patriarchatsverwaltungsausschusses und beruft diese Organe ein.

Der Patriarch unterschreibt alle kirchenrechtlichen Akten mit grüner Farbe. Unter seiner Kontrolle stehen das Kabinett Seiner Heiligkeit, der Sekretär des Bischofssynods, der Direktor des Patriarchatsverwaltungsausschusses, der Verwalter des Patriarchats und andere Kanzleien, welche mit ihrer Arbeit direkt dem Patriarchen verantwortlich sind³⁴.

Bei Abwesenheit des Patriarchen wird dieser gemäß Art. 61 vorläufig durch den *ordinationsältesten Metropoliten* oder, falls kein Metropolit anwesend ist, durch den *ordinationsältesten Bischof* der serbischen Kirche vertreten. Bei längerer Verhinderung des Patriarchen (das war beispielsweise der Fall bei der Erkrankung von Patriarch German von Juni 1989 bis Dezember 1990) übernimmt Bei Abwesenheit des Patriarchen wird dieser gemäß Art. 61 vorläufig durch den *ordinationsältesten Metropoliten* oder, falls kein Metropolit anwesend ist, durch den *ordinationsältesten Bischof* der serbischen Kirche vertreten. Bei längerer Verhinderung des Patriarchen (das war beispielsweise der Fall bei der Erkrankung von Patriarch German von Juni 1989 bis Dezember 1990) übernimmt gemäß Art. 62 der *Bischofssynod* seine Aufgaben, welcher die Bischöfe darüber zu informieren hat. Das Bischofskonzil kann in Abwesenheit des Patriarchen keine Gesetze, Verordnungen und Grundsatzentscheidungen erlassen, nur ausnahmsweise in dringenden Fällen, die aber der nachträglichen Zustimmung des Patriarchen bedürfen³⁵. gemäß Art. 62 der *Bischofssynod* seine Aufgaben, welcher die Bischöfe darüber zu informieren hat. Das Bischofskonzil kann in Abwesenheit des Patriarchen keine Gesetze, Verordnungen und Grundsatzentscheidungen erlassen, nur ausnahmsweise in dringenden Fällen, die aber der nachträglichen Zustimmung des Patriarchen bedürfen³⁶.

³⁴ Vgl. PERIĆ, 239.

³⁵ Art. 63 VerfSOK; siehe auch PERIĆ, 238.

³⁶ Art. 63 VerfSOK; siehe auch PERIĆ, 238.

2. Das Heilige Bischofskonzil (*Sveti arhijerejski sabor*)

Das Heilige Bischofskonzil ist gemäß der Verfassung (Art 8 und 57 VerfSOK) die höchste Autorität in der Serbisch Orthodoxen Kirche³⁷. Ihr gehören der Patriarch als Vorsitzender sowie alle amtierenden Bischöfe an.

Der Bischofssynod beruft das Bischofskonzil zur ordentlichen oder außerordentlichen Sitzung ein und erstellt die Tagesordnung³⁸. Die Einberufung einer außerordentlichen Sitzung ist dann verpflichtend vorzunehmen, wenn die Hälfte der Eparchialbischöfe dies schriftlich verlangt. Gemäß Art. 60 VerfSOK ist das Bischofskonzil bei Anwesenheit von mehr als der Hälfte der Eparchialbischöfe beschlussfähig, bei der Patriarchenwahl und bei Bischofswahlen müssen hingegen 2/3 der regierenden Bischöfe anwesend sein. Die Beschlüsse werden mit absoluter Stimmenmehrheit gefasst, bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Die Abstimmungen sind in der Regel öffentlich, nur die Wahl des Patriarchen und der Bischöfe sind geheim.

Dem Konzil gehören folgende Ausschüsse an, welche die Arbeit des Bischofskonzils vorbereiten und durchführen: Ausschuss für die Tagesordnung, Ausschuss für die Durchsicht der Berichte des Bischofssynods, Rechtsausschuss, administrativer-finanzieller Ausschuss und Missionsausschuss. Jeder Ausschuss hat einen Vorsitzenden und einen Referenten.

Der Aufgabenbereich des Bischofskonzils umfasst³⁹:

Gesetzgebung: Das Bischofskonzil ist das oberste Legislativorgan der serbischen Kirche. Es erlässt und ändert die Kirchenverfassung, ist für die verbindliche Auslegung der orthodoxen kirchlichen Lehre zuständig, ordnet die innere und äußere Mission der Kirche, erlässt den Lehrplan und das Programm für den Religionsunterricht, regelt die Qualifikationserfordernisse für kirchliche Dienstposten, kanonisiert Heilige und bestimmt den Tag für ihre Feier, erlässt kanonisch-kirchliche Vorschriften, gibt die Prozessordnungen für die Kirchengerichte heraus, erlässt eherechtliche Vorschriften, gibt Bestimmungen für das Leben der Mönche und Nonnen heraus, regelt die Beziehungen zum Staat sowie zu anderen Konfessionen und Religionen. Das Konzil erlässt die eigene Geschäftsordnung, genehmigt die Geschäftsordnungen anderer Organe und entscheidet hinsichtlich Bestand, Organisation und Umfang von Eparchien. Außerdem hat es die Aufsicht über den Bischofssynod und andere kirchliche Einrichtungen, wählt den Patriarchen und die Bischöfe und ernennt weitere Mitglieder kirchlicher Organe (wie z.B den Sekretär des Bischofssynods).

³⁷ Vgl. zum Bischofskonzil a.a.O., 238 ff.

³⁸ Die ordentlichen Sitzungen finden ein Mal jährlich statt, vgl. a.a.O., 238.

³⁹ Vgl. Art. 69 VerfSOK.

Rechtsprechung: Als oberstes Organ der Gerichtsbarkeit entscheidet das Bischofskonzil als erste und letzte Instanz über Streitigkeiten zwischen einem Bischof und dem Bischofssynod, zwischen dem Patriarchen und Bischöfen sowie über kanonische Vergehen des Patriarchen. Als letztinstanzliches Berufungsgericht entscheidet es in allen Angelegenheiten, die vom Bischofssynod in erster Instanz entschieden wurden. Das Bischofskonzil entscheidet über Kompetenzstreitigkeiten zwischen kirchlich-hierarchischen und den kirchlich-autonomen Behörden. Zudem kann es auf Antrag des Verurteilten und auf begründeten Vorschlag des zuständigen Eparchialbischofs vom Großen Kirchengericht verhängte Strafen nachlassen.

Gemäß Art. 69 Z. 29 VerfSOK kommt der Aufzählung der Aufgaben des Bischofskonzils kein ausschließlicher Charakter zu, somit kann das Bischofskonzil auch andere, sich aus der Verfassung oder den kanonischen Bestimmungen ergebende Kompetenzen wahrnehmen. Im Falle der Änderung der Kirchenverfassung sowie in bestimmten finanziell bedeutsamen Fragen bedürfen die Beschlüsse des Bischofskonzils zur Rechtskraft der Zustimmung des Bischofssynods.

3. Der Heilige Bischofssynod (*Sveti arhijerejski sinod*)

Der Bischofssynod ist das höchste Exekutiv-, Verwaltungs- und Aufsichtsorgan sowie Gerichtsbehörde im eigenen Wirkungskreis⁴⁰. Als ständige Synode der Serbisch Orthodoxen Kirche hat es in erster Linie die Beschlüsse des Bischofskonzils auszuführen. Ihm gehören an: der Patriarch und vier Eparchialbischöfe, von denen je zwei jährlich vom Bischofskonzil für eine Periode von zwei Jahren gewählt werden. Mit der Novelle 1970⁴¹ wurde die Zusammensetzung des Bischofssynods dahingehend verändert, dass alle vier Eparchialbischöfe jährlich vom Bischofskonzil für eine Periode von einem Jahr zu wählen sind. Im Jahre 1984 beschloss das Bischofskonzil den ursprünglichen Wahlmodus für die vier Eparchialbischöfe wieder einzuführen⁴². Die Beschlüsse im Bischofssynod werden mit absoluter Stimmenmehrheit gefasst, bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

In administrativer Hinsicht hat nach dem Patriarchen der *Sekretär* des Bischofssynods eine wichtige Schlüsselrolle. Wenn es sich dabei um eine engagierte, organisierte, gut informierte Person handelt, die zur richtigen Zeit auf Geschehnisse in Kirche und Staat richtig und schnell reagiert, dann ist bereits ein großer Teil der Arbeit des Bischofssynods getan. Eine starke Besetzung des Synods ist für die Arbeit und das Wirken der Serbisch Orthodoxen Kirche also von großer Bedeutung ist.

⁴⁰ Art. 59 VerfSOK; vgl. zum Bischofssynod: PERIČ, 239f.

⁴¹ ASNr. 32/Zap. 38 vom 19.5.1970.

⁴² ASNr. 43/Zap. 47 vom 16./3. Mai 1984.

Art. 70 normiert den Kompetenzbereich des Bischofssynods; der Bischofssynod hat keine gesetzgebenden Befugnisse.

Verwaltung: Der Bischofssynod unterhält die dogmatische und kanonische Einheit, ist im steten Kontakt mit den übrigen orthodoxen Kirchen und kümmert sich um gute Beziehungen zum Staat. Es kommt ihm die Wahrung der Glaubens- und Sittenlehre zu, er sorgt für die Verbreitung des orthodoxen Glaubens und leitet die Arbeit der inneren und äußeren Mission der Kirche. Im Rahmen seiner Aufsichtsrechte überwacht er die Tätigkeit des Klerus einschließlich der Eparchialbischofe, der Klöster, der Ausbildungseinrichtungen, der kirchlichen Vereinigungen, Anstalten, Fonds und Stiftungen. Er beaufsichtigt den Kult sowie die Publikation kirchlicher Bücher, ist Herausgeber des Amtsblattes der Serbisch Orthodoxen Kirche „GLASNIK“, leitet die Arbeiten im Zusammenhang mit der Übersetzung und Herausgabe der Hl. Schrift, der Werke der Kirchenväter sowie der Beschlüsse der ökumenischen und partikulären Konzilien. Er stellt die eigenen Bediensteten sowie jene des Großen Kirchengerichtes an, bestellt Verwalter für verwaiste Eparchien. Trifft Vorbereitungen für das Bischofskonzil, beruft die ordentlichen und außerordentlichen Sitzungen des Konzils ein und führt die Beschlüsse des Bischofskonzils aus. Auch der Bischofssynod bildet Ausschüsse, die die Arbeit des Synods und des Konzils vorbereiten.

Rechtsprechung: Als Gerichtsorgan entscheidet der Bischofssynod als erste Instanz über Streitigkeiten zwischen Bischöfen und deren kanonische Vergehen. Er urteilt als Disziplinargericht über seine Organe sowie als letzte Instanz über die Disziplinarvergehen des Lehrpersonals geistlicher Schulen. Sofern die Verfassung es nicht anders vorsieht, entscheidet der Bischofssynod auch über Kompetenzstreitigkeiten zwischen kirchlich-hierarchischen Behörden und prüft den Bericht des Großen Kirchengerichtes vor der Übermittlung an das Bischofskonzil⁴³.

Man könnte den Hl. Bischofssynod in der Serbisch Orthodoxen Kirche mit der Regierung im Staat vergleichen. Die Mitglieder des Bischofssynods müssen sich in ähnlicher Weise verantworten wie die Minister in der Regierung.

4. Das Große Kirchengericht (*Veliki crkveni sud*)

Das Bischofskonzil als höchste richterliche Gewalt in der Serbisch Orthodoxen Kirche übt aus praktischen Überlegungen einen Teil seiner richterlichen Kompetenzen durch den Bischofssynod einerseits und durch das Große Kirchengericht als eigenes Gerichtsorgan andererseits aus. Nur gewisse richterliche Kompetenzen hat sich das Bischofskonzil vorbehalten.

Das Große Kirchengericht als oberstes Kirchengericht urteilt über Vergehen von Geistlichen, Mönchen und Laien und entscheidet in Streitfällen, die kirchliche Ehen sowie die innere kirchliche Verwaltung betreffen, die nicht in die

⁴³ Art. 70 Z. 29, 31, 35 VerSOK.

Zuständigkeit des Bischofskonzils und des Bischofssynods fallen. Der Sitz des Gerichts ist im Patriarchat in Belgrad.

Es setzt sich aus drei Bischöfen zusammen, die Mitglieder des Bischofssynods sein müssen, wobei einer vom Bischofssynod zum Vorsitzenden bestimmt wird, zwei Weltgeistlichen und deren zwei Stellvertretern, die ebenfalls vom Bischofssynod gewählt werden, und einem Geistlichen als Berichterstatter. Der Patriarch selbst ist nicht Mitglied des Großen Kirchengerichtes. Hinsichtlich der erforderlichen Qualifikation der Mitglieder verlangt die Verfassung eine höhere theologische Ausbildung, nach Möglichkeit ein abgeschlossenes Rechtstudium, und eine mindestens zehnjährige kirchengerichtliche oder administrative oder eine mindestens fünfzehnjährige Praxis in einer Pfarre oder Kirchengemeinde.

Als Berufungsinstanz gegen die Endentscheidungen der Eparchialkirchengerichte entscheidet das Große Kirchengericht von Amts wegen oder aufgrund einer eingebrachten Berufung.

Von Amts wegen urteilt es nur bei

1. Entscheidungen auf Nichtigerklärung der Ehe
2. Entscheidungen, die auf Verschulden der Geistlichkeit beider Stände

lauten und

- Verlust des Dienstpostens bzw. des Standes
- lebenslanges Verbot der Verrichtung geistlicher Tätigkeiten
- Aberkennung der Zuerkennung zum geistlichen Stand
- Aberkennung der Zuerkennung zum geistlichen Stand mit Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft nach sich ziehen,

3. Entscheidungen auf endgültigen Ausschluss eines Laien aus der kirchlichen Gemeinschaft

4. Entscheidungen, die vom zuständigen Bischof vorgelegt werden.

Alle übrigen Entscheidungen der Eparchialkirchengerichte überprüft das Große Kirchengericht als Berufungsgericht nur aufgrund eines eingebrachten Antrags. Das Große Kirchengericht fällt seine Entscheidungen mit Stimmenmehrheit, wobei das jüngste Mitglied mit der Stimmabgabe beginnt⁴⁴.

5. Der Patriarchatsrat (*Patrijaršiski savet*)

Der Patriarchatsrat ist gemäß Art. 81 VerfSOK das höchste zur Erlassung von VO berechnigte Organ in Angelegenheiten der äußeren (materiell-finanziellen) kirchlichen Verwaltung.

Dem Patriarchatsrat gehören an: der Patriarch, vier Mitglieder des Bischofssynods sowie deren Vertreter, die vom Bischofssynod bestellt werden, der Dekan der Theologischen Fakultät, die Vizepräsidenten der Eparchialräte, zwei Vertreter der Klöster und ein Rektor der Seminarien, die auf Vorschlag des Bischofssynods vom Bischofskonzil ernannt werden. Weiters werden je ein

⁴⁴ Art. 71-80 VerfSOK.

Geistlicher aus jeder Eparchie auf Vorschlag der Eparchialbischöfe vom Bischofskonzil sowie zehn Laien, die auf Vorschlag des Bischofssynods und des Patriarchatsverwaltungsausschusses vom Patriarchen bestimmt werden, bestellt.

Sowohl der Vizepräsident als auch zwei von vier Sekretären sind von Gesetzes wegen Laien⁴⁵. Das Mandat des Patriarchatsrates dauert sechs Jahre. Der Rat tritt alle zwei Jahre zusammen, meist in der Zeit der ordentlichen Sitzungen des Bischofskonzils. Nur in zwei Fällen tritt er außerordentlich zusammen: 1.) Wenn dieses vom Patriarchen mit dem Bischofssynod und dem Patriarchatsverwaltungsausschuss beschlossen wird und 2.) wenn die Hälfte der Mitglieder des Rates eine Einberufung schriftlich beim Vorsitzenden beantragen und den Gegenstand bezeichnen, über den entschieden werden soll.

Art. 87 VerfSOK gibt dem Bischofssynod eine Einflussmöglichkeit auf die Entscheidungen des Patriarchatsrates im Falle, dass Verfügungen des Rates als den kirchlichen Normen oder den Grundsätzen der orthodoxen Kirchen widersprechend erachtet wurden. In diesem Fall verschiebt der Patriarch die Ausführung und übermittelt dem Rat die Angelegenheit zur neuerlichen Entscheidung. Hält der Rat an der Entscheidung fest, wird die Sache vor das Bischofskonzil gebracht, das die Verfügung des Rates für nichtig erklären kann.

Art. 90 VerfSOK zählt die Kompetenzen des Patriarchatsrates auf. Dazu gehören die Erlassung von Normen für die Finanz- und Vermögensgebarung in der gesamten Kirche sowie die Kontrolle einer solchen Tätigkeit bei allen anderen Organen, insbesondere die Überprüfung des Haushaltsplans des Patriarchats. Dabei wird zwischen den autonomen Aufgaben und jenen, die unter Mitwirkung des Bischofskonzils erledigt werden⁴⁶, unterschieden, wie die Entscheidungen über finanzielle Verpflichtungen, die Sorge um finanzielle Mittel für die Kirche, die administrative und finanzielle Organisation der Dienststellen kirchlicher Behörden, Kontrollrechte über kirchliches Vermögen, die Mitwirkung mit dem Bischofskonzil bei der Änderung der Kirchenverfassung, die Gründung von Instituten und Anstalten, die Entscheidung über Verschuldung und Veräußerung von unbeweglichem Kirchenvermögen sowie die Genehmigung von Abrechnungen. Art. 90 Z. 12 VerfSOK normiert als Generalklausel die Zuständigkeit des Patriarchatsrates für andere Angelegenheiten der allgemeinen kirchlichen Verwaltung, sofern sie nicht in die Zuständigkeit anderer Organe fallen.

Mit der Novelle 1962⁴⁷ wurde die Verfassung dahingehend abgeändert, dass das Bischofskonzil vorläufig die Arbeit des Patriarchatsrates übernimmt. Diese vorläufige Übernahme durch das Bischofskonzil dauert nur bereits sehr lange an; de facto existiert der Patriarchatsrat nicht mehr.

⁴⁵ Art. 85 VerfSOK.

⁴⁶ Art. 90 Z. 1, 3, 5, 9, 10 und 11 VerfSOK.

⁴⁷ ASNr. 23/Zap. 12 vom 8. Juni 1962: betrifft Art. 81 bis 90: „Sveti Arhijerejski Sabor privremeno preuzima na sebe vršenje poslova Patrijarškog saveta“. Vgl. auch PERIĆ, 249, Fn. 579.

6. Der Patriarchatsverwaltungsausschuss (*Patrijarški upravni odbor*)

Der Ausschuss ist gemäß Art. 91 VerfSOK die höchste Exekutiv-, Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde für die kirchlich-autonomen Organe sowie Exekutivorgan des Patriarchatsrates. Somit übernimmt der Patriarchatsverwaltungsausschuss im Gegensatz zum Patriarchatsrat, dem eher eine normative Rolle zukommt, als ausführendes Organ des Patriarchatsrates eine bedeutende Rolle in der Vermögensverwaltung⁴⁸. Er setzt sich aus dem Patriarchen als Vorsitzenden, zwei Mitgliedern des Bischofssynods, einem Klostervertreter, drei Geistlichen und sieben Laien zusammen. Jedes Mitglied hat einen Vertreter, wobei der Bischofssynod aus seinen Reihen zwei Vertreter bestimmt, während die übrigen Vertretungen vom Bischofskonzil, vormalig vom Patriarchatsrat, bestimmt werden. Der Patriarchatsverwaltungsausschuss wird für eine Periode von sechs Jahren gewählt. Den Vizepräsidenten bestimmt der Ausschuss selbst, er muss von Gesetzes wegen ein Laie sein.⁴⁹ Die ordentlichen Tagungen finden zweimal jährlich statt, im Frühling und im Herbst, außerordentliche Sitzungen nur nach Bedarf⁵⁰.

Zur Erleichterung der Arbeit gibt es einen Engeren Ausschuss des Patriarchatsverwaltungsausschusses, zu welchem der Vorsitzende, zwei Geistliche und drei Laien gehören, die nach Möglichkeit ihren Wohnsitz in der Nähe des Patriarchats haben. Dringende Angelegenheiten werden entweder im Engeren Ausschuss oder präsidial, durch den Vorsitzenden ohne den Engeren Ausschuss, entschieden. In diesen Fällen müssen die Entscheidungen dem Patriarchatsverwaltungsausschuss zur nachträglichen Genehmigung vorgelegt werden. Weiters gibt es im Rahmen des Patriarchatsverwaltungsausschusses den Rechtsausschuss des Patriarchats, dem Sachverständige aus dem rechtswissenschaftlichen Bereich (Professoren, Anwälte, Richter) angehören und die juristische Arbeit der Serbisch Orthodoxen Kirche unterstützen.

Die Beschlussfassung im Ausschuss erfolgt mit Stimmenmehrheit, bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Ist der Patriarch mit Entscheidungen des Ausschusses aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit kirchlichen Normen oder Grundsätzen der Orthodoxen Kirche nicht einverstanden, geht die Angelegenheit gemäß Art. 97 VerfSOK nach einer neuerlichen Verhandlung an den Patriarchatsrat bzw. an das Bischofskonzil, das letztlich endgültig entscheidet.

Art. 101 VerfSOK normiert den Kompetenzbereich des Patriarchatsverwaltungsausschusses, wobei zwischen den Vollzugs-, Kontroll- und Verwaltungsrechten unterschieden wird. Im Wesentlichen umfassen die Kompetenzen die

⁴⁸ Vgl. POSPIŠCHIL, 87.

⁴⁹ Art. 94 VerfSOK.

⁵⁰ Vgl. PERIĆ, 251.

oberste Leitung und Kontrolle der Finanzgebarung und der Finanzverwaltung der Kirche und ihrer Organe⁵¹.

7. Kanzleien und Ausschüsse

Für die Ausfertigung aller Beschlüsse und Verfügungen der obersten Zentralorgane der Kirche wurden Kanzleien eingerichtet. Dazu zählen 1.) die Patriarchatskanzlei, die unter der unmittelbaren Aufsicht des Patriarchen steht und die Kanzleigeschäfte des Bischofssynods, des Bischofssynods sowie die persönliche Kanzlei des Patriarchen umfasst⁵²; 2.) die Kanzlei des Patriarchatsverwaltungsausschusses und 3.) die Kanzlei des Großen Kirchengerichtes.

Daneben gibt es die bereits erwähnten Ausschüsse, die zur Unterstützung der obersten Zentralorgane der Kirche eingerichtet wurden, um deren Sitzungen vorzubereiten sowie deren Beschlüsse auszuführen.

8. Die Eparchialverwaltung

Die Serbisch Orthodoxe Kirche ist in 40 Eparchien untergliedert⁵³, wobei jeder Eparchie ein Eparchialbischof vorsteht, dem die volle Jurisdiktionsgewalt in Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten, des Gottesdienstes sowie der pastoralen Sorge in seiner Eparchie zukommt. Die kirchlich-hierarchische Gewalt übt er selbst aus, während er die autonomen Angelegenheiten gemeinsam mit dem Eparchialrat, der mit dem Patriarchatsrat auf gesamtkirchlicher Ebene vergleichbar ist, leitet und verwaltet⁵⁴. Der Eparchialverwaltungsausschuss als Exekutiv-, Verwaltungs- und Aufsichtsorgan in Angelegenheiten der Eparchialselbstverwaltung führt die Beschlüsse und Verfügungen des Eparchialrates aus.

Art. 107 VerfSOK normiert, dass alle kirchlichen Organe und Ämter in der Eparchie dem Eparchialbischof unterstehen. Als Vorsitzender des Eparchialrates, des Eparchialverwaltungsausschusses sowie des Eparchialkirchengerichtes ist er unmittelbares Oberhaupt und Repräsentant seiner Eparchie.

Zwecks Erleichterung bzw. Unterstützung in der Verwaltung der Eparchie kann der Eparchialbischof einen Stellvertreter (*Arhijerejski zamenik*) bestellen⁵⁵, worüber er den Bischofssynod informiert. Zu bischöflichen Stellvertretern können sowohl Welt- als auch Mönchsgeistliche, aber auch Diakone bestellt werden, sofern sie eine mittlere theologische Schule abgeschlossen haben und eine zehnjährige Praxis im Kirchendienst vorweisen können⁵⁶.

⁵¹ Zu den einzelnen Aufgaben siehe Art. 101 VerfSOK. Art. 101 Z. 18 VerfSOK sieht eine Generalklausel vor, nach welcher der Ausschuss nach Bedarf auch andere Angelegenheiten materieller Art erledigen kann, sofern diese nicht in die Zuständigkeit anderer Organe fallen.

⁵² Art. 67 VerfSOK.

⁵³ Vgl. PERIĆ, 237.

⁵⁴ Art. 13 VerfSOK.

⁵⁵ Art. 109 VerfSOK.

⁵⁶ Art. 110 iVm. 118 VerfSOK; vgl. auch PERIĆ, 247.

Im Gegensatz zu den bischöflichen Vertretern werden Vikarbischofe, die ebenfalls zur Unterstützung des Eparchialbischofs in der Verwaltung der Eparchie eingesetzt werden, durch das Bischofskonzil im Einvernehmen mit dem Patriarchatsrat bestellt⁵⁷, also nicht durch den Eparchialbischof selbst. Für die Vikarbischofe gelten dieselben Bestimmungen wie für Eparchialbischofe (Art. 104ff VerfSOK), schon deshalb, weil sich jeder Bischof für einige Zeit als Vikarbischof auf die künftige Übernahme einer Eparchie vorbereiten muss.

In kirchlich-administrativer Hinsicht wird eine Eparchie von Kirchengemeinden, Pfarren und Klöstern gebildet. Die einzelnen Kirchengemeinden werden durch den Kirchengemeinderat bzw. den Kirchengemeindeverwaltungsausschuss, welcher die Beschlüsse des Kirchengemeinderates sowie die Anordnungen der Kirchenbehörden ausführt, verwaltet⁵⁸, wobei die Pfarrer aufgrund ihrer dienstlichen Stellung verpflichtend Mitglieder beider autonomer Organe sein müssen⁵⁹. Somit kommen diesen kirchlich-autonomen Organen auf Pfarrgemeindeebene dieselben Kompetenzen zu wie den Organen auf Eparchialebene - vorwiegend die Verwaltung des Kirchenvermögens.

Wenn eine Eparchie wegen Ablebens des Eparchialbischofs oder aus einem anderen Grund verwaist ist, kann keine Angelegenheit, die die Eparchialorganisation betrifft, erledigt werden, noch können wichtige Veränderungen durchgeführt werden, die während der Amtszeit des letzten Eparchialbischofs begonnen wurden. In diesem Falle bestellt der Bischofssynod einen Administrator zur vorläufigen Verwaltung der Eparchie, bis ein neuer Eparchialbischof bestellt wird. Das Eparchialgericht formiert dazu eine Kommission aus drei Mitgliedern, deren Aufgabe es ist, das gesamte Vermögen der Eparchie zu inventarisieren und dem Administrator bzw. dem Bischofssynod mitzuteilen, um eine geordnete Übergabe der Eparchie auf den neuen Eparchialbischof sicherzustellen.

Gemäß Art. 105 VerfSOK werden Eparchialbischofe vom Bischofskonzil gewählt, wenn zwei Drittel der Mitglieder des Bischofskonzils anwesend sind. Im kirchlichen Alltag wird eine unkanonische Methode bei Sedisvakanz eines Bischofsstuhls praktiziert⁶⁰, nämlich den anwesenden Bischöfen ohne vorhergehende Wahl die frei gewordene Eparchie während der Tagung des Bischofskonzils anzubieten. Wenn keiner der Anwesenden die verwaiste Eparchie übernehmen will, dann wird gewählt, üblicherweise am letzten Tag der Zusammenkunft des Bischofskonzils. Als gewählt gilt jener Kandidat, der die meisten Stimmen auf sich vereinen konnte. Sehr selten kommt es vor, dass der Gewählte die Wahl ausschlägt. Im 20. Jh ist dies jedoch zweimal geschehen: Der Archimandrit Justin Popović, einer der bekanntesten serbischen Theologen,

⁵⁷ Art. 16 VerfSOK.

⁵⁸ Art. 201 Z. 3 VerfSOK; vgl. PERIČ, 254.

⁵⁹ Siehe Art. 182 und 194 VerfSOK.

⁶⁰ Vgl. PERIČ, 243.

bedankte sich für die Wahl und lehnte ab. Im Jahre 1987 wies ein Mönchspriester aus dem Kloster Studenica die Wahl zum Eparchialbischof ebenfalls ab⁶¹.

VI. Der Klerus

1. Die Stufen der Geistlichkeit

Die orthodoxe Kirche wird durch die Bischöfe, Geistlichen und Gläubigen gebildet. Durch die Hl. Taufe werden Gläubige Teil dieser Kirche, genauso wie die Ordination bzw. Tonsur der einzige Weg ist, Geistlicher zu werden. Das orthodoxe Kirchenrecht verbietet nach der Ordination bzw. Tonsur die Eheschließung. Auch verlangt die Weihe zum Bischof die Ehelosigkeit des Kandidaten.

Es gibt drei Stufen der Geistlichkeit: Diakon, Priester/Presbyter, Bischof. Mit der Weihe, die durch den Bischof vorgenommen wird, gelangen die Kandidaten vom Diakon in die jeweils nächste höhere Stufe der Geistlichkeit. Innerhalb dieser drei Stufen gibt es weitere Untergliederungen, wobei es sich dabei um Titel bzw. Ehrenzeichen handelt, die bei der Frage des Vorranges entscheidend sind. So hat etwa der Mönchspriester den Vortritt vor dem Weltpriester, ausgenommen dieser hätte einen höheren Titel. Alle Titel und Würden werden vom Eparchialbischof verliehen, mit Ausnahme der Würde eines Archimandriten sowie das Recht, ein goldenes Brustkreuz zu tragen. Diese beiden Auszeichnungen werden ausschließlich vom Bischofssynod auf Vorschlag des Eparchialbischofs verliehen⁶². Der Titel ist nur in erster Linie für die Frage des Vorranges maßgeblich, während als zweites Kriterium die theologische Ausbildung und erst als drittes Kriterium das Weithalter ausschlaggebend sind. Somit hätte ein jüngerer Erzpriester (Protojerej) mit Hochschulabschluss den Vorrang vor einem (dienst)älteren Erzpriester mit geringerer Ausbildung⁶³.

Diakone können ehelos oder verheiratet sein. Sind sie Mönche, dann werden sie in der serbischen kirchenrechtlichen Terminologie als „*Jerodjakon*“, sind sie verheiratet als „*Djakon*“ bezeichnet. Später wurde zwischen Protodiakon und Archidiakon unterschieden. Beide Bezeichnungen sind Ehrentitel. Während der Protodiakon sowohl ein Jerodiakon als auch Diakon sein kann, konnte zum Archidiakon nur ein Mönch ernannt werden. Die gängige Praxis in den autokephalen Kirchen zeigt, dass es meist nur einen Archidiakon in der Eparchie gibt, worüber der Bischofssynod auf Vorschlag des Eparchialbischofs entscheidet.

⁶¹ Aus kanonischer Sicht ist die Versetzung eines Eparchialbischofs von einer Eparchie in eine andere grundsätzlich nicht möglich. Vgl. M. PETROVIĆ, Nomokanonski Propisi o popunjavanju upražnjenih eparhija (episkopija) u premeštanju arhijereja, in: Pravoslavna Misao 18 (1975) 13-22. Aus kanonischer Sicht ist die Versetzung eines Eparchialbischofs von einer Eparchie in eine andere grundsätzlich nicht möglich.

⁶² Art. 70 Z. 22; vgl. POSPIŠIL, 174; PERIĆ, 86.

⁶³ Vgl. PERIĆ, 99.

Diakone stehen in der kirchlichen Hierarchie unter den Presbytern, dennoch genießen sie durch ihren Einsatz und ihren Dienst bis in die oberste Kirchenverwaltung ein hohes Ansehen⁶⁴.

Bei den *Presbytern* gibt es die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Presbytern oder *Jerej* und den Protopresbytern oder Protojerej (oder Erzpriester), welche die ältesten Priester einer Kirchengemeinde sind. Daneben gibt es noch den „*Protojerej-Stavrofor*“, welcher als Auszeichnung das Recht erhält, das goldene Brustkreuz zu tragen, weshalb er auch in manchen Gegenden als „Kreuztragender Erzpriester“ bezeichnet wird.

Bei den Presbytern, welche dem Mönchsstand angehören, wird weiters zwischen dem *Sindjel*, *Protosindjel*, *Iguman* und *Archimandrit* unterschieden. Der *Sindjel* lebt und arbeitet als rechte Hand des Bischofs, weshalb er auch einen großen Einfluss und Ansehen in der Kirche genießt. Das Wort *Sindjel* geht darauf zurück, dass diese Mönche in der benachbarten *Djelia* (Klosterzelle) des Eparchialbischofs leben und dadurch sehr viel vom Leben des Bischofs mitbekommen. Daher wird oft der *Sindjel* des verstorbenen Eparchialbischofs zum neuen Eparchialbischof gewählt. Das berühmteste Beispiel in der serbischen Kirchengeschichte ist wohl der *Sindjel* des Hl. Sava, Arsenije Sremac, der 1233 die Nachfolge des Hl. Sava antrat⁶⁵.

Gibt es mehrere *Sindjeli*, dann bestimmt der Eparchialbischof den Angesehensten unter ihnen zum *Protosindjel*.

Als *Iguman* wird der Vorsteher eines Klosters bezeichnet. Leben weniger als vier Mönche bzw. Nonnen in einem Kloster, dann wird der Klostervorsteher vom Eparchialbischof selbst bestimmt und auch ernannt. Sind es mehr als vier, die in dem Kloster leben, dann ernennt der Eparchialbischof den Vorsteher auf Vorschlag des Klosters⁶⁶.

Der *Archimandrit* ist ebenfalls Vorsteher eines Klosters. Er ist jedoch älter als der *Iguman* und genießt eine höhere Auszeichnung. Außerdem hat er das Recht, das goldene Brustkreuz zu tragen, worüber der Bischofssynod auf Vorschlag des Eparchialbischofs entscheidet. Die Zahl der *Archimandriten* ist in der Serbisch Orthodoxen Kirche relativ gering, meist zählen sie zum engeren Kreis der Kandidaten für Bischofswahlen.

Die letzte Stufe der Geistlichkeit ist der Bischof. Es gibt den Eparchialbischof, den Vikarbischof und den Metropolit. Während der Eparchialbischof die volle Jurisdiktionsgewalt in seiner Eparchie hat, ist der Vikarbischof, von dem bereits die Rede war, nur im Rahmen seines Vikariats bevollmächtigt. Sein Lebensunterhalt wird von jener Eparchie bestritten, welcher er angehört.

Heute kennt die Serbisch Orthodoxe Kirche sechs Metropoliten⁶⁷, die aufgrund dieser Auszeichnung bzw. dieses Titels einen Vorrang vor den übrigen

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 85; L. MIRKOVIĆ, *Pravoslavna Liturgika ili mala nauka o bogosluženju pravoslavne crkve*, Beograd 1965, 70.

⁶⁵ Vgl. PERIĆ, 86.

⁶⁶ Art. 211 VerfSOK.

⁶⁷ Vgl. PERIĆ, 88; Art. 15 Z. 41 VerfSOK.

Eparchialbischöfen haben. Mangels des Bestehens eigener Metropolen in der Serbisch Orthodoxen Kirche steht ihnen zwar die Würde des Metropoliten zu, eine eigene Jurisdiktionsgewalt haben sie aber nicht.

2. Pflichten und Privilegien des Klerus

Der orthodoxe Klerus unterliegt in der Ausübung seiner beruflichen Tätigkeit einigen rechtlichen Einschränkungen bzw. Pflichten, zu deren Einhaltung er verpflichtet ist. Daraus ergeben sich wiederum Rechte und Privilegien⁶⁸. Zu den wichtigsten Pflichten der Kleriker und Mönche gehören das Unterlassen von Handlungen, die mit der Ausübung der beruflichen Tätigkeit unvereinbar sind, wie z.B. übermäßiges Glücksspiel und Alkoholgenuß, Wucher, Handel, Rauferei, Mord, Militärdienst; weiters die Erfüllung aller pastoralen Pflichten, regelmäßiges Fasten, Halten des Religionsunterrichtes, auch für nur einen Zuhörer, Bewahren der orthodoxen Lehre, Gehorsam gegenüber der Kirchenobrigkeit etc. Zudem gibt es vermögensrechtliche und erbrechtliche Einschränkungen für Personen des Mönchsstandes als Folge des Armutsgelübdes. Auch ist die Verhehlung nach erfolgter Ordination bzw. Tonsur unzulässig.

Auf der anderen Seite kommen die Kleriker mit dem Zeitpunkt der Ordination bzw. Tonsur in den Genuss bestimmter Privilegien. Nach dem *privilegium immunitatis* sind Geistliche vom Militärdienst sowie von allen anderen die Amtsausübung behindernden Verpflichtungen befreit, und sie haben das Recht, die Aussage im Zivil- und Strafverfahren zu verweigern. Zum *privilegium honoris* gehören bestimmte Ehrenrechte bzw. Anreden. So werden Diakone und Priester mit „Oče“, die Eparchialbischöfe mit „Vaše Preosveštenstvo“ und die Metropoliten mit „Vaše Visokopreosveštenstvo“ angeredet. In der Liturgie nennen Priester und Diakone den Namen des zuständigen Eparchialbischofs, die Eparchialbischöfe commemorieren den Patriarchen und der Patriarch nennt alle Patriarchen der autokephalen Kirchen⁶⁹.

VII. Das monastische Leben

Die Serbisch Orthodoxe Kirche zählt ca. 300 Klöster mit etwa 230 Mönchen und 1.000 Nonnen⁷⁰. Die Klöster unterstehen der Jurisdiktion des örtlich zu-

⁶⁸ N. MILAŠ, Pravoslavno Crkveno Provo, Mostar 1902, 393-408; S. TROICKI, Crkveno Pravo, III, Beograd 1938, 43-49; PERIĆ, 97-99.

⁶⁹ Vgl. PERIĆ, 98; POSPIŠCHIL, 157.

⁷⁰ Vgl. <http://www.kosovo.com/default5.html> (offizielle Seite der serbisch-orthodoxen Eparchie Raška und Prizren) und <http://www.orthodoxfrat.de/seite69.htm#SER> (offizieller Link der serbisch-orthodoxen Eparchie für West- und Mitteleuropa; 24.8.2005); näherhin zum serbischen Mönchtum: J. POPOVIĆ, Monaški život po Sv. ocima, Beograd 1981; V. MARKOVIĆ, Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji, Sremski Karlovci 1920; S. MILEUSNIC, The Monasteries of Serbia, Belgrad 2002.

ständigen Eparchialbischofs⁷¹. Die Klostervorsteher werden entweder direkt vom Eparchialbischof oder auf Vorschlag des jeweiligen Klosters ernannt. Gemäß Art. 30 VerfSOK erfolgt die Gründung neuer Klöster wie auch die Vereinigung bestehender Klöster durch den Eparchialbischof nach vorheriger Verständigung des Bischofssynods, der endgültig darüber entscheidet⁷². Auch unterstehen alle Personen des Mönchsstandes der richterlichen Zuständigkeit des Eparchialkirchengerichtes⁷³. Die Leitung des Klosters obliegt dem Klostervorsteher (Abt bzw. Äbtissin), der das Kloster nach den einschlägigen Bestimmungen der Kirchenverfassung und der Klosterstatuten, die vom Bischofskonzil herausgegeben werden, verwaltet⁷⁴.

Drei Gelübde müssen verpflichtend abgelegt werden: Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut. Das Gelübde des Gehorsams verpflichtet Personen des Mönchsstandes nichts gegen, aber auch nichts ohne den Willen des Klostervorstehers zu tun. Die priesterlichen Aufgaben im Kloster übernimmt jener älteste Mönchspriester, der vom Eparchialbischof dazu bestimmt wurde.

Durch das Armutsgelübde sollen Mönche/Nonnen frei von allen materiellen Lasten sein. Sie bleiben auch nach der Tonsur, die bei der Übernahme des Kleinen Habit vorgenommen wird, rechts-, geschäfts- und testierfähig, jedoch werden sie in ihrer Erwerbsfähigkeit dahingehend beschränkt, dass sie alles, was sie erwerben, für das Kloster, dem sie als Bruder bzw. Schwester angehören, erwerben⁷⁵. Dagegen normiert Art. 37 VerfSOK für Bischöfe, dass sie volles Erwerbs-, Eigentums- und Verfügungsrecht besitzen. Bezüglich ihrer Testierfähigkeit unterliegen sie jedoch einer Beschränkung. Hinsichtlich eines Drittels können sie frei verfügen, der Rest kommt der Eparchie bzw. der Kirche zugute.

VIII. Die kirchliche Gerichtsbarkeit

In der Serbisch Orthodoxen Kirche stehen folgenden Organen richterliche Befugnisse zu: dem Eparchialbischof, dem Eparchialkirchengericht, dem Großen Kirchengericht, dem Bischofssynod und letztlich dem Bischofskonzil⁷⁶. Die Kirchenverfassung regelt detailliert die Zuständigkeit dieser Organe hinsichtlich der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Zuständig ist jener Eparchialbischof bzw. jenes Eparchialkirchengericht, dessen Jurisdiktion der Betreffende untersteht. Jenes Kirchengericht, das sich für das jeweilige Verfahren für zuständig erklärt hat, behält diese bis zum Abschluss des Verfahrens⁷⁷. Die kirchengerichtlichen Verfahren werden schriftlich und in kyrillischer Schrift geführt.

⁷¹ Art. 208 VerfSOK.

⁷² Art. 70 Z. 33 VerfSOK.

⁷³ Art. 134 lit. a Z. 1 VerfSOK.

⁷⁴ Art. 213 VerfSOK.

⁷⁵ Art. 36 VerfSOK, vgl. PERIČ, 94.

⁷⁶ Vgl. zur kirchlichen Gerichtsbarkeit PERIČ, 104 ff.

⁷⁷ Art. 133 VerfSOK.

Es gibt einige Unterschiede zwischen den staatlichen und den kirchlichen Gerichten. Wenn ein Beschuldigter der Ladung des Kirchengerichtes nicht Folge leistet oder die Zustellung von gerichtlichen Beschlüssen bzw. Entscheidungen verweigert, dann entscheidet das Kirchengericht auch ohne Teilnahme des Beschuldigten. Zudem trifft die Beweislast den Beschuldigten.⁷⁸ Im kirchengerichtlichen Verfahren gibt es weder eine Anwaltpflicht noch ein Recht der Teilnahme und Mitwirkung eines Anwalts bei mündlichen Verhandlungen. Schriftliche Eingaben können durch einen Anwalt eingebracht werden.⁷⁹

Die Eparchialkirchen Gerichte urteilen in erster Instanz bei Vergehen der Geistlichkeit beider Stände, bei Vergehen von Gläubigen, die den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft nach sich ziehen sowie in Fällen der Nichtigerklärung von Ehen⁸⁰. Das Kirchengericht setzt sich zusammen aus dem Eparchialbischof als Vorsitzenden (oder seinem Stellvertreter), zwei Priestern, die Stellvertreter haben, und dem Sekretär, der die Aufgabe des Berichterstatters hat. Die Urteile werden mit Stimmenmehrheit gefasst. Entscheidungen, die ohne den Vorsitz des Eparchialbischofs getroffen wurden, müssen ihm zwecks Zustimmung vorgelegt werden. Ist der Bischof nicht einverstanden, weist er die Entscheidung zur neuerlichen Verhandlung an das Kirchengericht zurück. Bleibt das Kirchengericht bei seiner Entscheidung, dann legt der Bischof die Angelegenheit dem Großen Kirchengericht vor, das endgültig entscheidet⁸¹. In der Praxis ist das jedoch noch nie vorgekommen⁸².

In zweiter Instanz entscheidet über Berufungen gegen die Urteile der Eparchialkirchen Gerichte das Große Kirchengericht⁸³. Das Bischofskonzil kann aber vom Großen Kirchengericht verhängte Strafen nachlassen.

Das Bischofskonzil hat bereits im Jahre 1933 Bestimmungen betreffend das *Gerichtsverfahren in der Serbisch Orthodoxen Kirche* erlassen⁸⁴. Darin findet sich die einzige Normierung aller Kirchengerichtsverfahren in der Serbisch Orthodoxen Kirche. Diese Verfahrensbestimmungen aus dem Jahre 1933 blieben bis zur Erlassung der *Strafrechtlichen Bestimmungen in der Serbisch Orthodoxen Kirche* durch das Bischofskonzil im Jahre 1961 in Kraft⁸⁵. Im Jahre 1962 erließ das Bischofskonzil ein neuerliches Regelwerk mit dem Titel *Verfahrensbe-*

⁷⁸ Vgl. PERIĆ, 105.

⁷⁹ Im kirchlichen Gerichtsverfahren der ehemaligen Karlowitzer Metropole konnten Anwälte am gesamten Verfahren teilnehmen, vgl. PERIĆ, 105.

⁸⁰ Art. 134 VerSOK.

⁸¹ Art. 128 VerSOK.

⁸² Vgl. PERIĆ, 245.

⁸³ Art. 79 VerSOK.

⁸⁴ ZAPISNICI SASa, ASNr./Zap. 196 vom 4/21. Oktober 1933, verlautbart im Glasnik der Serbisch Orthodoxen Kirche Nr. 44 und 45, 705-745; vgl. weiters D. PERIĆ, *Ustrojstvo, organizacija i rad na zakonodavstvu SPC u prvoj polovini XX veka* (1901-1950); Dissertation an der Theologischen Fakultät in Beograd 1991, 257-260.

⁸⁵ KRIVIČNA PRAVILA SPC, verlautbart in: Glasnik der Serbisch Orthodoxen Kirche, Nr. 6, Beograd 1961, 148-157.

*stimmungen für die Kirchengerichte der Serbisch Orthodoxen Kirche*⁸⁶, das auch heute noch in Kraft ist und für die kirchengerichtlichen Verfahren angewendet wird.

IX. Kirchliche Vermögensrechte

Die Serbisch Orthodoxe Kirche befriedigt ihre materiellen Bedürfnisse durch die Erträge aus kirchlichem Vermögen aller Art, aus Wertpapieren und Veranlagungen, Kirchensteuern, freiwilligen Beiträgen, Spenden und Vermächtnissen sowie aus Erträgen kirchlicher Anstalten und Fonds⁸⁷.

X. Die Ekklesiologie der Serbisch-Orthodoxen Kirche aus der Sicht zeitgenössischer Theologen⁸⁸

Die Ekklesiologie der serbischen Kirche kann nicht losgelöst von ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden. Die Jahrhunderte lange Unterdrückung durch die Türken, die dadurch bedingte Isolation der serbischen Kirche sowie die aus historischen Umständen und politischen Gründen erfolgte Aufteilung der Kirche in mehrere Jurisdiktionen haben dazu beigetragen, sich auf die eigene Geschichte und Tradition zu berufen, um die eigene Identität zu bewahren. In keiner anderen orthodoxen Kirche spielt der Bezug zur Vergangenheit eine so bedeutende Rolle wie in der Ekklesiologie der serbischen. Die Kirchenverfassungen nach der Wiedervereinigung im Jahre 1920 waren bzw. sind alle sehr hierarchiebetont. Die Laienbewegung, auch Bogomoljcenbewegung genannt, wird zwar von der überwiegenden Zahl der Theologen im Sinne einer geistlichen Wiedergeburt des Volkes gesehen, jedoch ohne einen Niederschlag in der serbischen Ekklesiologie gefunden zu haben.

Zwei Schwerpunkte finden sich in der serbischen Theologie vom Verständnis der Kirche.

1. Die besondere Betonung der Geschichte des serbischen Volkes, die mit dem Schlagwort *Svetosavlje* umschrieben wird, d.h. die besondere Bedeutung der Person des ersten serbischen Erzbischofs Sava und damit zusammenhängende Verehrung des Hl. Sava.

2. Das Verständnis der Kirche als der *mystischen Fortdauer des Erlösers Jesus Christus auf Erden, ein christozentrischer Ansatz, der sich an der Lehre der Patristik orientiert*⁸⁹.

⁸⁶ PRAVILA I POSTUPAK ZA CRKVENE SUDOVE SRPSKE PRAVOSLAVNE CRKVE, verlaublich in: Glasnik der Serbisch Orthodoxen Kirche, Nr. 7 und 8, Beograd 1962, 234 ff.

⁸⁷ Vgl. PERIĆ, 236.

⁸⁸ Zur Ekklesiologie der Serbisch Orthodoxen Kirche siehe BREMER (= Anm. 4).

⁸⁹ Vgl. a.a.O. 278.

Die Ekklesiologie der serbischen Kirche weist somit zwei grundlegende Besonderheiten auf, bleibt jedoch im Allgemeinen der Ekklesiologie der östlichen Tradition absolut treu. Das gilt auch für jene (wenigen) zeitgenössischen Theologen die wie z.B. Atanasije Jevtič (Metropolit von Montenegro) und Amfilohije Radović (Bischof des Banat) - beide Professoren an der Belgrader Theologischen Fakultät - nach dem Krieg, vorwiegend unter dem Milošević-Regime, in englischer Sprache publiziert haben: Sie stehen ganz in der Tradition der orthodoxen Ekklesiologie, allerdings unter der typischen Betonung des serbischen Verständnisses von der Kirche.

DIE RUMÄNISCH-ORTHODOXE KIRCHENVERFASSUNG UND IHRE EKKLESIOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

Sr. Maria Mihaela S t a n, Clolociov-Wien

1. Terminologische Klärung und kurze Geschichte des Statuts der Rumänisch-Orthodoxen Kirche

Die Organisation der Orthodoxen Kirche wird grundsätzlich durch zwei gesetzliche Kategorien bestimmt, durch kirchliche und durch staatliche Gesetze. Die kirchlichen Gesetze bestehen gemäß ihrer geschichtlichen Erscheinung und gemäß ihrer Geltungskraft aus folgenden Elementen: den Kanones, organischen Gesetzen bzw. Statuten, synodalen Gesetzen, Statuten, synodalen Entscheidungen und Beschlüssen, bischöflichen Entscheidungen und Beschlüssen, aus Rundschreiben und Anordnungen¹.

Die ältesten und wichtigsten kirchlichen Gesetze sind die Kanones, die 85 Apostolischen Kanones, die Kanones der sieben Ökumenischen Konzilien und der elf Partikularsynoden und die Kanones der Kirchenväter, die zusammen das *Corpus canonum* der ganzen Orthodoxie darstellen. Die Kanones kann man mit einer Verfassung im staatlichen Leben vergleichen. Keine andere Form der kirchlichen Gesetze darf den Kanones widersprechen. Die Kanonizität oder die Übereinstimmung mit den Kanones (nicht unbedingt buchstäblich, weil das manchmal anachronistisch ist, sondern sinngemäß, gemäß der dogmatischen und moralischen Wahrheit der Kirche, die unveränderlich bleibt) ist die wichtigste und die erste Bedingung für die Gültigkeit und die Anwendung irgendeines anderen kirchlichen Gesetzes².

Die Kanones beruhen auf exklusivem Handeln der Kirche, während die anderen kirchlichen Gesetze Formen der nomokanonischen Tradition zeigen³. Es ist wichtig zu betonen, dass die Kanones grundsätzlich unveränderbar sind (bzw. nur durch eine andere Synode der Gesamtkirche verändert werden könnten), während die anderen kirchlichen Gesetze jede Teilkirche gemäß der Zeit und ihrer Notwendigkeiten ändern kann.

Mehr als die anderen kirchlichen Gesetze sind die Statuten spezifisch für die aktuelle Situation und Organisation der lokalen autonomen orthodoxen Kirchen. Die Statuten kann man als „Gesetze, die von der Kirche geschaffen wurden [also

¹ Vgl. L. STAN, *Tradiția pravilnică a Bisericii. Însemnătatea și folosul cunoașterii legilor după care se conduce Biserica*, in: *Studii Teologice* 12, nr. 5-6 (1960) 348.

² STAN, *Tradiția pravilnică a Bisericii*, 349.

³ Die kirchlichen Kanones und die kaiserlichen Nomoi wurden in den kaiserlichen Gesetzessammlungen wie dem Codex Theodosianus (438), dem Codex Constitutionum Justinians I. (529), Leons III. Ekloge (741), dem Procheiron Kaiser Basileos I. (870) zusammengestellt. Der „Fundamentalkodex“ des orthodoxen Kirchenrechts ist der so genannte Nomokanon in XIV Titeln (883) des Patriarchen Photios.

grundsätzlich gemäß den Kanones] und die vom Staat, wie die Statuten anderer, entweder religiöser (die Kulte), oder weltlicher (die Gewerkschaften) autonomer Organisationen akzeptiert oder gebilligt wurden“⁴ definieren.

Das Statut der Rumänisch-Orthodoxen Kirche wurde im Jahr 1948 von der Synode promulgiert und 1949 von der Volksrepublik Rumänien (durch die Verordnung 233/23 Februar 1949) gebilligt. Nach 1989 wurde es mehrmals von der Synode überarbeitet und novelliert. Die offizielle Bezeichnung ist: „Der Statut für die Organisation und für das Wirken der Rumänisch-Orthodoxen Kirche“. Die letzte Publikation seitens des Rumänischen Patriarchats erfolgte im Jahr 2003⁵.

Die Wurzeln des gegenwärtigen Statuts reichen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, als die drei großen rumänischen Fürstentümer, Moldawien, Walachei und Siebenbürgen/Transsilvanien noch nicht in einem Staat vereinigt worden waren. Moldawien und die Walachei befanden sich seit dem Spätmittelalter unter osmanischer Herrschaft und wurden im Jahr 1859 unter dem Namen „Rumänien“ zum ersten Mal politisch geeint. 1877 erlangten sie die Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich. Siebenbürgen, das seit 1683 habsburgisch war und seit 1867 Teil der ungarischen Reichshälfte der Doppelmonarchie war, vereinigte sich mit Rumänien im Jahr 1918. Seit diesem Jahr existiert – mit manchen Änderungen während und nach dem 2. Weltkrieg – der aktuelle rumänische Staat.

Die Kirche organisierte sich im 19. Jahrhundert gemäß der politischen Verwaltung des Landes. Obwohl die Orthodoxe Kirche von Siebenbürgen einen weit schlechteren Status als die Kirchen Moldawiens und der Walachei hatte – als Mehrheitsbevölkerung hatten die orthodoxen Rumänen lange Zeit keine politischen Rechte im Fürstentum genossen und die Orthodoxe Kirche war nur toleriert – entstand in Siebenbürgen die moderne Struktur der Rumänischen Kirche. Der Grund dafür war die Notwendigkeit der Rumänen, sich gut zu organisieren, um in einer Gesellschaft, die sie ab dem 16. Jahrhundert konsequent marginalisiert hatte, zu überleben. Die jüngeren Statuten der Rumänischen Kirche folgen strukturell dem Kirchenstatut Transsilvaniens. Es ist auch nicht ohne Bedeutung, dass dieses erste Statut Rückwirkungen auf mehrere jüngere Kirchenstatuten anderer Länder hatte⁶. Dieser Einfluss wurde und wird mehr oder weniger explizit erkannt.

Der Schöpfer des ersten rumänischen Organisationsstatuts war Bischof (seit 1864 Metropolit) Andrei Șaguna. Er war von seiner Ausbildung Jurist und Theologe, der erste moderne Kanonist der Geschichte Rumäniens. Auf Grund

⁴ Vgl. STAN, *Tradiția pravilnică a Bisericii*, 350.

⁵ Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2003; in der Folge einfach „Statut“ genannt.

⁶ Vgl. L. STAN, *Mireni în biserică; importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești*. Studiu canonic-istoric, Sibiu 1939, 207-235.

seiner breiten praktischen Erfahrungen auf allen Ebenen der Kirchenverwaltung hat er systematisch und in einer für seine Zeit weit vorausschauenden Weise Leitung und Organisation der Kirche umgeformt. Sein so genanntes „Organisches Statut“ wurde am 28. Mai 1869 von Kaiser Franz Joseph ratifiziert.

Der nächste wichtige Schritt in der Entwicklung der Organisation der Rumänisch-Orthodoxen Kirche vor dem aktuellen Statut war – als Konsequenz der politischen Änderungen nach dem ersten Weltkrieg – das Gesetz und das Statut für die kirchliche Organisation aus dem Jahr 1925.

II. Die ekklesiologische Sicht Andrei Şagunas als Basis des rumänischen kirchlichen Organisationssystems

Da die Kirchenverfassung Rumäniens grundsätzlich gleich mit dem Organischen Statut vom 19. Jahrhundert ist, sind ihre ekklesiologischen Grundlagen auch die gleichen wie damals. Dazu muss man betonen, dass die Ekklesiologie Şagunas überaus aktuell für Rumänien und für die ganze Orthodoxie ist.

Die Systematisierung der ekklesiologischen Sicht Şagunas findet man in seinem wichtigsten kanonischen Werk, dem Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, das im Jahr 1868 veröffentlicht wurde⁷. Es war dies zugleich das erste komplexe kanonistische Handbuch in rumänischer Sprache.

Das Handbuch besteht aus drei großen Teilen: I. Inneres kanonisches Recht; II. Äußeres kanonisches Recht; III. Gesetzgebung, Verwaltung und die kirchliche Leitung. Am Anfang des ersten Teiles definiert Şaguna die Kirche folgendermaßen:

„Die Kirche, betrachtet aus dem Gesichtspunkte des kanonischen Rechtes, ist die Gemeinschaft jener Individuen, welche sich in dem einen Herrn Jesu Christo, in einem Glauben, in einer Taufe und in einem Gott und Vater Aller geeinigt haben (Epheser 4,5-6), um sich durch das Bekenntnis und die Erfüllung der Lehre und des neuen Testaments Jesu (Hebräer 12,24) zu erlösen von dem alten Testamente und die Kindschaft zu empfangen (Galater 4,4-5)“⁸.

Und weiters:

„Daß Christus das Haupt der Kirche und die Kirche der Leib Christi ist, überzeugen wir uns aus der heiligen Schrift“⁹.

⁷ A. v. SCHAGUNA, Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, aus dem Romanischen übersetzt von Dr. Alois Senz, Hermannstadt 1868.

⁸ A.a.O., 19.

⁹ A.a.O., 21.

Die Kirche ist also der Leib, dessen Haupt Christus selbst ist. Zum Leib gehören alle Gläubigen, die „einen Herr, einen Glauben, eine Taufe“¹⁰ haben.

Dieser Teil des Handbuchs – inneres kanonisches Recht – umfasst die Erklärungen über die dogmatischen, symbolischen, axiomatischen, liturgischen und rituellen Lehren der Kirche, über die heiligen Sakramente/Mysterien sowie im dritten Hauptstück „über den Organismus und die Verfassung der Kirche“¹¹. Şaguna analysierte sowohl den *mystischen Gesichtspunkt der Kirche*, ihren sakramentalen Aspekt, als den Grund des gesamten Kirchenlebens, als auch *die soziale Organisation der Kirche, ihren Organismus*, denn:

„Wie die Existenz der Kirche und ihres Hauptes nicht geleugnet werden kann, so kann auch die Existenz des kirchlichen Organismus nicht im Zweifel gezogen werden“¹².

Aus dem zweiten Gesichtspunkt der Kirche als sozialer Organismus oder soziale Institution hat diese einen strikt menschlichen, sichtbaren Inhalt, nämlich: die persönlichen Elemente und die sozialen Elemente.

„Die Personalbestandteile des Kirchenorganismus beziehen sich auf alle Glieder des Leibes der Kirche, ohne Unterschied der Stellung, welche sie in der Kirche einnehmen“¹³.

Alle orthodoxen Christen sind, in Şagunas Verständnis, Elemente des Kirchenorganismus. Mit anderen Wörtern, wer durch die Taufe und die anderen Sakramente zum *Corpus Christi* gehört, gehört auch zur Kirche als sozialer Institution. Wenn er in der Folge die unterschiedlichen Kategorien von Kirchenmitgliedern beschreibt, unterscheidet Şaguna nach geweihten und ungeweihten Christen. Diese Kategorien sind: die Bischöfe, die Priester, die Diakone, die Mönche/die Nonnen und die Laien¹⁴.

„Die Sozialbestandteile des Organismus der Kirche sind die Pfarren, Klöster, Erzpriestertümer, Eparchien, Metropolen und Patriarchate, in welche die allgemeine Kirche geteilt ist, doch diese Teile, da sie mit einander verbunden sind, in der natürlichsten Harmonie erscheinen“¹⁵.

Bezüglich dieser Definitionen möchte ich zwei Formulierungen hervorheben: „alle Glieder des Leibes der Kirche, ohne Unterschied der Stellung, welche sie in

¹⁰ Vgl. Eph 4,5.

¹¹ ŞHAGUNA, Compendium, 86.

¹² Ebd.

¹³ A.a.O., 87.

¹⁴ Vgl. dazu a.a.O., 93-181.

¹⁵ A.a.O., 88.

der Kirche einnehmen“¹⁶ und „die universelle Kirche“, deren Teile „in der natürlichsten Harmonie erscheinen“. Beide waren sehr wichtig für die ekklesiologische Konzeption Şagunas und sie sind heute noch wichtiger, sowohl für die rumänische Orthodoxie als auch für eine positive Entwicklung der orthodoxen Kirchenorganisation insgesamt.

Sie unterstreichen die Tatsache, dass Şaguna offen war für die Verankerung der rumänischen Kirche in der Universalität der orthodoxen Kirche war. Diese Einstellung vertrat er im Jahr 1868, in einer Zeit, in welcher in den orthodoxen Ortskirchen der bis zum Phyletismus überhöhte Nationalismus dominierte. Er hatte seine Metropole, die vier Jahre zuvor reaktiviert war, als ein Stück der gesamten Orthodoxie verstanden und sie gemäß diesem Verständnis organisiert. Er hat sich selbst als Oberhaupt einer autonomen Metropole in kanonischer Verbindung mit und in einem untergeordneten Verhältnis zur kirchlichen Autorität des serbischen Patriarchats verstanden, obwohl seine persönliche Beziehungen mit dem Serbischen Patriarchat lange Zeit angespannt waren, weil sich Şaguna um die Reaktivierung der alten orthodoxen Metropole Transsilvaniens bemühte¹⁷.

Entsprechend der Definition der Kirche als eines mystischen Leibes einerseits, der hauptsächlich durch die heiligen Sakramente – die immer gleichen Wert haben und unverändert bleiben – definiert ist, und andererseits als eines sozialen, sichtbaren und veränderlichen Organismus, teilte Şaguna *die Aufgaben der individuellen Mitglieder der Kirche in abstrakte und konkrete ein*. Die abstrakte Aufgabe jedes Mitglieds besteht aus der Erleuchtung und Erlösung der eigenen Seele und der Seelen derer, für die jeder verantwortlich ist. Die konkrete Aufgabe besteht aus seiner spezifischen, kategorieabhängigen Verantwortung im sozialen Organismus der Kirche¹⁸.

Aufgrund dieser ekklesiologischen Anschauung definierte Şaguna seine Ziele als Bischof, der verantwortlich für seine Gläubigen, für die Gegenwart und für die Zukunft seiner Eparchie und der gesamten Kirche ist. In einer Denkschrift an den Kaiser beschrieb er seine Diözese zu Beginn seiner Amtszeit in Transsilvanien folgendermaßen:

¹⁶ Es ist zu betonen, dass Şaguna in der rumänischen Ausgabe des Compendiums vom „Unterschied der Stellung und der Nationalität, welche sie in der Kirche einnehmen“, spricht. Siehe dazu A. de ŞAGUNA (SCHAGUNA), *Compendiu dreptului canonic al unei santei sobornicesci si apostolesci biserici*, Sibiu, 1868, 90: „fara deosebire de nationalitate si de pusestune, care o ocupa in Biserica“.

¹⁷ Die Annahme der Union (in den Jahren 1697-1700) durch Metropolit Atanasie (Anghel), den Bischof der am Ende des 16. Jahrhunderts gegründeten Metropole von Alba Iulia/Weissenburg bedeutete einen schweren Einschnitt in die kirchliche Organisation der orthodoxen Rumänen in Transsilvanien. Zwischen 1783 und 1864 unterstanden die Orthodoxen Transsilvaniens der serbischen Metropole von Karlowitz. Mit der 1864 durch Andrei Şaguna durchgesetzten Wiedererrichtung einer orthodoxen Metropole für Transsilvanien (nunmehr mit Sitz in Sibiu/Hermannstadt) erlangten sie die Autonomie wieder.

¹⁸ Vgl. SCHAGUNA, *Compendium*, 91.

„Die Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Siebenbürgen war eine Reihe von Drangsalen und Leiden, das Bild einer Sklavin darstellend, die in Fesseln geschlagen, nur von der Gnade der Duldung ihr Dasein kümmerlich fristet“¹⁹.

Gerade diese unorganisierte, arme Diözese wurde von ihrem Bischof in nur 25 Jahren in die bestorganisierte Metropole der Donaumonarchie, aber auch der ganzen Orthodoxie umgeformt. Der Schlüssel der unerwarteten Revitalisierung war den Versuch, alle Mitglieder der Kirche in die Mitverantwortung einzubeziehen. Şaguna war davon überzeugt, dass

„die äußere Lebenskraft der Kirche durch das ungehinderte Fungieren aller Personal- und Sozialbestandteile der Kirche bedingt ist, darüber kann kein Zweifel obwalten, denn in dem Leibe, in welchem die Lebensbestandteile vernachlässigt und nicht ausgebildet, und darum in ihren Funktionen gehindert sind, in demselben ist auch das Leben des Leibes geschwächt und krank, und es kann sehr leicht in Gefahr kommen; aus diesem Grunde ist es erforderlich, dass die Bestandteile des Organismus der Kirche nicht nur von keiner Seite gehindert, sondern alle frei werden in ihren Handlungen und harmonisch Mittäter sind an ihrer gegenseitigen Erhaltung, Ausbildung und Gedeihen. Die Lebenskraft der Kirche seitens ihres Hauptes ist für die Ewigkeit garantiert. [...] Über die äußere Lebenskraft der Kirche kann umso mehr von der einen oder der anderen Seite gefährdet werden, als wir uns aus der Betrachtung des äußeren Bildes der Kirche mehr überzeugen, daß sie heute einen vernachlässigten Weingarten und einen verstopften Brunnen vorstellt, welcher angesichts der Güte des Weinberges nicht viele Frucht bringt und angesichts der reichen Quelle nicht genug Wasser gibt. Die Ursache dieses Übels ist der Absolutismus, welcher von dem politischen Gebiete auf das kirchliche gepflanzt worden ist, und welcher mit eiserner Hand die Lebenskraft der Bestandteile des Kirchenorganismus hindert und dieselben jeder Wirksamkeit beraubt.“²⁰

Wie aktuell sind diese letzten Worte Şagunas, mindestens im post-kommunistischen Rumänien!

Die (Re)integration der Laien in alle kirchlichen Räte und Gremien, m.a.W. die so genannte „gemischte Synodalität“ stellte Şagunas wichtigste Errungenschaft für die Neustrukturierung der Kirche dar. Er führte einen starken Kampf, einerseits gegen den hierarchischen Absolutismus in der Orthodoxen Kirche, gegen die Verstockung als Folge der Marginalisierung der Gläubigen im

¹⁹ „Gravamenul episcopului Şaguna la Împăratul contra ministrului, cerând între altele şi reînfiinţarea metropoliei românilor ortodocşi“. Zit. n. Il. PUŞCARIU, *Metropolia românilor ortodocşi din Ungaria şi Transilvania. Studiu istoric despre reînfiinţarea metropoliei, dimpreună cu o colecţiune de acte*, Sibiu 1900, colecţia de acte, 122.

²⁰ ŞHAGUNA, *Compendium*, 88f..

sozialen Kirchenleben, und andererseits gegen die Mentalität und kirchlichen Strömungen seiner Zeit. Es ist nicht zu vergessen, dass Șaguna in den gleichen Jahren für die Synodalität kämpfte, als in der Westkirche das erste Vatikanische Konzil vorbereitet wurde, das die neuen Dogmen der Unfehlbarkeit und des Primats beschlossen hat. Die unmittelbare nachfolgende Kritik in der römisch-katholischen Kanonistik lässt sich zeitgeschichtlich also gut einordnen. In diesem kirchlichen Kontext wurde Șagunas Werk von den Protestanten gewürdigt²¹, während manche Orthodoxe, die sein Verständnis der Synodalität nicht teilten²², wie auch manche Katholiken²³ meinten, dass Șaguna mit seinem Kompendium und Kirchenstatut „protestantisierende“ Tendenzen unterstützte²⁴. Trotz dieser Vorwürfe muss man betonen, dass es zwischen Șagunas orthodoxer Ekklesiologie und der protestantischen Ekklesiologie gewaltige Unterschiede gibt (insbesondere in Hinblick auf das Verständnis der heiligen Sakramente, die bei Șaguna das Leben/die Seele der Kirche sind) und dass gerade die ekklesiologische Grundlage die Basis der Organisation jeder Kirche darstellt.

Trotz aller Kritik gilt Șaguna bis heute als einer der wichtigsten orthodoxen Kämpfer für die Wiederherstellung einer ursprünglichen Institution der Kirche, so wie er selbst die Synodalität definierte:

²¹ Siehe dazu die Evangelische Kirchenzeitung (Berlin) 18 (1869); vgl. auch I. LUPAȘ, *Vieața și faptele mitropolitului Andrei Șaguna*, in: *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna. Scrieri comemorative la serbarea centenară a nașterii lui*, Sibiu 1909, 1-400, 188: „Dieses Opus [Kompendium] zeigt uns den Autor, als einen Mann der edlen Freiheit und Güte des Herzens, der neben seiner Liebe für die überkommenen Satzungen des christlichen Altertums, einen wachen Geist für die Notwendigkeiten der Gegenwart und ein lebendiges Interesse für die beständige Entwicklung der Kirche zeigt, da er das Prinzip der Synodalität, die Verwendung der Muttersprache im Gottesdienst und die Vervollkommen der Kirche durch den Staat und des Staates durch die Kirche vertrete“.

²² Siehe dazu R. RADIĆ, *Die Verfassung und Verwaltung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Österreich-Ungarn Bd. I*, Werschetz 1877; E. RADIĆ, *Die Verfassung der orthodox-serbischen und Orthodox-Rumänischen Partikular-Kirchen in Österreich-Ungarn, Serbien und Rumänien*, Prag 1880. Radoslaw, nach seiner Mönchstonsur Emilijan von Radić war einer der schärfsten und heftigsten orthodoxen Kritiker Șagunas. Vgl. auch Th. BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1992, 96.

²³ Siehe dazu F.H. VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland und Österreich, Freiburg in Breisgau 1881. Die Tatsache, dass Vering in der ersten Auflage seines Lehrbuchs, als Czernowitzer Ordinarius, das Kompendium ohne wertende Anmerkungen anführt (VERING, *Lehrbuch*, 1876, 17) und erst in der zweiten Auflage 1881 (DERS., *Lehrbuch*, 1881, 22) als Prager Ordinarius die „protestantischen Anschauungen“ einfügt, lässt darauf schließen, dass er durch seine Bekanntschaft mit dem jungen serbischen Studenten Radoslaw von Radić, der in Prag Jura studierte, zu dieser Wertung gelangte.

²⁴ F. Vering war einer der bekanntesten deutschsprachigen katholischen Kanonisten in der 2. Hälfte des 19. Jhs. Er war seit 1875 der erste Kanonist an der Czernowitzer Francisco-Josephina, von wo er 1879 zum Ordinarius für Kanonisches Recht an die Prager Deutsche Universität berufen wurde. Sein Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, Freiburg 1876, erlebte drei Auflagen. Er war ausserdem Herausgeber des Archivs für katholisches Kirchenrecht in Mainz, in dem auch die Beschlüsse orthodoxer Synoden publiziert wurden. Er schrieb in der 3. Auflage seines Lehrbuchs von 1893, 24: „Derselbe [Șaguna] verfasste auch ein populäres, das orientalische Kirchenrecht vielfach nach protestantischen Anschauungen umgestaltendes Kompendium des kan. Rechtes“.

„Die Synoden nehmen ihren Ursprung von dem Erlöser Jesus Christus selbst. Dies kann kein Kanonist, möge er noch so spekulativ sein, bekämpfen, denn Christus selbst hat in einer synodalen Weise, das heißt in Versammlungen mit den Aposteln und dem Volke alle seine Handlungen ausgeübt“²⁵.

III. Die Organisation der Rumänisch-Orthodoxen Kirche gemäß ihrem Statut von 1948/1949

1. Die administrativen Teile der Kirche (Şagunas „soziale Elemente der Kirche“)

Gemäß dem gegenwärtigen Statut hat die Rumänisch-Orthodoxe Kirche die folgenden kirchlich-administrativen Teile: das Patriarchat, die Metropole, die Eparchie, das Kloster, das Erzpriestertum/das Erzpriesteramt, die Pfarrei.

Das Rumänische Patriarchat umfasst gemäß Art. 1 des Statuts „alle orthodoxen Gläubigen aus Rumänien und der rumänisch-orthodoxen Diaspora“. Es ist anzumerken, dass der zweite Teilsatz, nämlich: „und der rumänisch-orthodoxen Diaspora“ eine Erneuerung darstellt, die erst im Jahr 1990 ins Statut eingefügt wurde²⁶. Diese Einfügung war notwendig, um die orthodoxen Rumänen, die im Ausland leben, nicht außerhalb der Jurisdiktion der Mutterkirche (oder überhaupt ohne Jurisdiktion) zu lassen und um eine schon lange faktische Situation gesetzlich zu verankern²⁷. Allerdings steht in Frage, inwieweit diese Änderung ganz kanonisch ist, und die orthodoxen Kanonisten werden in der Zukunft eine echte, kanonische Antwort darauf finden müssen.

Die Metropole²⁸ als Kirchenprovinz umfasst mindestens zwei Bistümer. Nach der Gründung vieler neuer Bistümer von Jahr 1990 bis heute umfasst jede Metropole in Rumänien mindestens vier Bistümer.

Ein Problem die Metropolen betreffend besteht darin, dass im Statut nur fünf Metropolen erwähnt werden, nämlich jene, die sich innerhalb der rumänischen Grenzen befindlichen; in Wirklichkeit gibt es aber noch drei weitere Metropolen und ein Erzbistum außerhalb der Grenzen, die nicht im Statut erwähnt wurden²⁹. Das ist sicher eine Konsequenz dessen, was bereits über die rumänisch-orthodoxe Diaspora und ihre Kanonizität gesagt wurde.

²⁵ SCHAGUNA, Compendium, 310.

²⁶ Vgl. Statut, 9.

²⁷ Siehe auch Art. 6 Statut.

²⁸ Art. 111 Statut.

²⁹ Als Information geben wir hier die Namen aller administrativen Teile der rumänisch-orthodoxen Diaspora: die autonome Metropole von Bessarabien mit Sitz in Chişinău (Republik Moldawien); die rumänisch-orthodoxe Metropole für Deutschland, Central- und Nord Europa mit Sitz in Nürnberg (Republik Deutschland); die rumänisch-orthodoxe Metropole von West- und Süd-Europa mit Sitz in Paris (Republik Frankreich); das rumänisch-orthodoxe Erzbistum für die Vereinigten Staaten und Kanada mit Sitz Chicago, Illinois (USA).

Die Eparchie als Bistum oder Erzbistum³⁰ mit den Erzpriestertümern, den Pfarren und den Klöstern eines Territoriums stellt die regionale Organisationseinheit der Kirche dar. Heute umfasst fast jeder Kreis Rumäniens ein eigenes Bistum. Es gibt im Rumänischen Patriarchat innerhalb der Grenzen 10 Erzbistümer und 17 Bistümer.

Das Erzpriestertum³¹ umfasst mehrere Pfarren desselben Bistums. Heute gibt es in Rumänien 161 Erzpriestertümer³². Diese organisatorische Einheit in der Rumänischen Kirche lässt sich auf Șaguna zurückführen, ist aber heute nicht in gleicher Form wie damals konzipiert³³; auch sind Șagunas Argumente für diese Untergliederung heute überholt³⁴. Die Rezeption des Erzpriesteramtes im Statut von 1949 hatte sehr wahrscheinlich ihren Grund in der damaligen politischen Situation des Landes: die Bistümer waren sehr groß und es gab wenige Bischöfe. Für eine gute Verbindung zwischen den Pfarren und dem Bistum war noch eine weitere Ebene, nämlich das Erzpriesteramt, nötig. Die heutige kirchliche Situation ist freilich ganz anders als im Transsilvanien des 19. Jh.s bzw. im rumänischen politischen Kontext von 1948. Da das Erzpriesteramt eigentlich nicht ohne weiteres mit den Kanones und der Orthodoxen Tradition übereinstimmt, wäre es nötig, die direkte Verbindung und Kommunikation zwischen dem Bistum und den Pfarren als den wichtigsten Zellen der Kirche wiederherzustellen.

Die Pfarrei³⁵ ist der lokale Teil der Kirche, der alle orthodoxen Christen eines Territoriums umfasst. Heute gibt es in Rumänien etwa 11.000 Pfarren und 2.313 Filialen³⁶ und weitere 300 Pfarren, Missionen und Filialen in der rumänischen Diaspora³⁷.

Das Kloster³⁸ ist der lokale kirchliche Teil, der gemäß den monastischen Regeln der Ostkirche organisiert ist. In den letzten Jahren wurden auch in der Diaspora Klöster gegründet: sieben in der Rumänischen Metropole für West- und Südeuropa, drei im Rumänischen Erzbistum für die Vereinigten Staaten und Kanada, drei im Rumänischen Bistum von Ungarn und eines in der Rumänischen Metropole für Deutschland, Central- und Nord - Europa³⁹.

Jeder dieser Teile der Rumänisch-Orthodoxen Kirche genießt den Status einer juristischen Person⁴⁰.

³⁰ Art. 87-88 Statut.

³¹ Art. 71 Statut.

³² Vgl. auch <http://www.patriarhia.ro/> (30.11.2005).

³³ Vgl. dazu Kap. II § 29 und § 30 von Statutul organic al Bisericii Greco-Orientale Române din Ungaria și Transilvania, Sibiu 1881, 18.

³⁴ Siehe SCHAGUNA, Compendium, 133-136.

³⁵ Art. 41-46 Statut.

³⁶ Vgl. auch <http://www.patriarhia.ro/>.

³⁷ Vgl. auch <http://www.patriarhia.ro/pag/comunitati/>.

³⁸ Art. 74-86 Statut.

³⁹ Vgl. auch <http://www.patriarhia.ro/pag/comunitati/>.

⁴⁰ Siehe Art. 186 Statut. Dieser Artikel war klarer im Statut von 1948, weil dort die juristische Persönlichkeit des öffentlichen Rechtes explizit genannt wurde. Im Jahre 1998 wurde aber im Syntagma die Beifügung „des öffentlichen Rechtes“ durch Beschluss 3505/16. Juli 1998 der Nationalkirchenversammlung gelöscht.

2. Die Leitung der Rumänischen Kirche

Alle administrativen Teile der Rumänisch-Orthodoxen Kirche werden von personalen und kollegialen Organen geleitet. Meistens gehören zu den personalen Organen Mitglieder des Klerus, also geweihte Personen. Die Ausnahmen stellen ungeweihte Äbte und die Äbtissinnen dar. Die kollegialen Organe – Synoden, Versammlungen oder Räte genannt – umfassen entweder nur geweihte Personen, oder sie sind gemischte Organe, wo auch Laien mitwirken. Diese gemischten Organe der Kirche, die auf jeder Ebene der Leitung geschaffen wurden, lassen sich in der gegenwärtige Verfassung auf *Şaguna* zurückführen. Man spricht auch von „gemischter Synodalität“.

Sowohl auf der Ebene des Patriarchats als auch auf der jedes Bistums gibt es noch weitere Strukturen, die der personalen oder kollegialen Leitung der Kirche helfen, nämlich: auf Patriarchatsebene die Patriarchatsverwaltung⁴¹ und die Patriarchatskanzlei⁴², auf Bistumsebene die Verwaltung und die eparchiale Kanzlei⁴³. Solche helfende Strukturen – Sekretariat und Kanzlei – in kleineren Dimensionen gibt es auch hinsichtlich der Klöster, Erzpriestertümer und Pfarren.

Die personalen Leitungsorgane der Kirche sind: der Patriarch⁴⁴, die Metropolit⁴⁵, die Bischöfe⁴⁶, die Erzpriester⁴⁷, die Pfarrer⁴⁸ und die Äbte und Äbtissinnen⁴⁹. Nicht geweiht können nur die Äbte und Äbtissinnen sein.

Jeder von ihnen hat Rechte und Pflichten, die klar im Statut definiert sind. Manche Befugnisse ergeben sich aus der eigenen Leitungsgewalt, sie haben aber auch Befugnisse, die von den kollegialen Organen der Kirche abgeleitet sind. Der einzige, der im aktuellen Statut keine Verbindung mit einem kollegialen Organ hat, also nur eine persönliche Verantwortung hat, ist der Erzpriester. Das ist ein weiterer Grund für die Aufhebung des Erzpriesteramtes.

Kollegiale Organe wurden auf jeder kirchlichen Ebene geschaffen. Es sind auf der Ebene des Patriarchats: die Heilige Synode⁵⁰, die permanente Synode⁵¹, die Nationalkirchenversammlung⁵², der Nationalkirchenrat⁵³, auf der Ebene der Metropole: die Metropolitansynode⁵⁴ und auf eparchialer Ebene: die Eparchialkirchenversammlung⁵⁵, der Eparchialrat⁵⁶. Auf der Ebene des Erzpriestertum gibt

⁴¹ Art. 31-34 Statut.

⁴² Art. 35-38 Statut.

⁴³ Art. 103-110 Statut.

⁴⁴ Art. 28-30 Statut.

⁴⁵ Art. 114 Statut.

⁴⁶ Art. 89-90 Statut.

⁴⁷ Art. 72-73 Statut.

⁴⁸ Art. 47-51 Statut.

⁴⁹ Art. 79-86 Statut.

⁵⁰ Art. 9-15 Statut.

⁵¹ Art. 16-18 Statut.

⁵² Art. 19-24 Statut.

⁵³ Art. 25-27 Statut.

⁵⁴ Art. 112-114 Statut.

⁵⁵ Art. 91-99 Statut.

es, wie bereits festgehalten, keine kollegialen Organe. Auf Pfarrebene bestehen die Pfarrversammlung⁵⁷ und der Pfarrrat⁵⁸, im Kloster: die Klostersynode, der ökonomische Rat und der geistliche Rat⁵⁹. Ein Teil dieser Organe umfasst nur Bischöfe: die Heilige Synode, die permanente Synode und die Metropolitansynode. Alle anderen Leitungsorgane sind gemischt und umfassen Geistliche und Laien.

Die gemischten Leitungsorgane, die ihre Basis in Şagunas Ekklesiologie finden, haben nur ökonomische, kulturelle, administrative, aber keine dogmatischen oder sakramentalen Befugnisse.

3. Die konstitutiven Elemente der vertretenden Organe der Rumänisch-Orthodoxen Kirche – Synodalität als wichtigstes Prinzip der Orthodoxen Kirche Rumäniens

In der aktuellen Organisationsform gibt es, wie bereits in Şagunas Organischem Statut, hinsichtlich der konstitutiven Elemente der vertretenden Organe der Kirche zwei wesentliche Kategorien, die sich durch das Sakrament der Weihe unterscheiden: den Klerus mit den 3 Stufen (Bischöfe, Priester und Diakone) und die Laien. Die Vertreter des Mönchtums wurden in der Zeit des Kommunismus von den gemischten Organen ausgeschlossen.

„Das Mönchtum kann man auch als einen zusätzlichen Zustand verstehen, weil jede Kirche ohne dieses existieren kann, aber ohne Klerus und Laien kann man die Existenz der Kirche nicht konzipieren“⁶⁰.

Auch wenn sich bereits Balsamon ähnlich über das Mönchtum geäußert hat, so muss diese – leider auch noch heute aktuelle – Meinung über die Organisation der Kirche und ihre konstitutiven Elemente doch vor allem aus dem damaligen politischen Kontext heraus verstanden werden. Bis 1989 war sie die „normale“ Auffassung. Eine gewisse inhärente Absurdität zeigt sich darin, dass in der Orthodoxen Kirche schon lange nur Mönche zum Bischofsamt zugelassen werden⁶¹. Vom Bischof ist das ganze sakramentale Leben der Kirche, also die Kirche selbst abhängig ist. Damit stellt sich logischer Weise die Frage: wie kann die Kirche ohne das Mönchtum existieren, wenn sie nicht ohne Bischöfe existieren kann, diese aber unbedingt aus dem Mönchtum stammen müssen?

Obwohl auch Şaguna in seinem Statut die Mönche nicht explizit als konstitutives Element der Organe der Kirche anerkannt hatte, ist es im Kontext seiner kanonischen Doktrin klar, dass er, der sich selbst schon sehr jung für das

⁵⁶ Art. 100-102 Statut.

⁵⁷ Art. 52-59 Statut.

⁵⁸ Art. 60-64 Statut.

⁵⁹ Art. 79 Statut.

⁶⁰ STAN, *Tradiția pravilnică a Bisericii*, 350.

⁶¹ Vgl. c. 12 Trullanum und seine Rezeption in der Ostkirche.

monastische Leben entschieden hatte, selbstverständlich andere Vorstellungen vom Mönchtum hatte als die Kommunisten. Der Grund, dass er die Mönche in Hinblick auf die Organe der Kirchenverwaltung nicht explizit genannt hat, liegt wohl in dem Faktum, dass es damals in Transsilvanien fast keine Klöster gab. Seit der Regierungszeit von Kaiserin Maria Theresia und General Anton von Bukow war das Mönchtum in Transsilvanien mehr eine historische Reminiszenz als eine kirchliche Realität⁶². Şaguna selbst kam im Jahr 1846 als Vikar von Serbien nach Transsilvanien, weil in Siebenbürgen selbst kein guter Kandidat gefunden wurde⁶³. Dagegen gibt es heute in Rumänien etwa 589 Klöster, in denen ungefähr 8.000 Personen leben⁶⁴, mehrere Klöster leisten auf dem pastoral-missionarischen Sektor Großartiges.

Ein anders Problem hinsichtlich der Organe der Kirche ist das Verständnis der Begriffe „Klerus“ und „Laien“ gemäß Art. 3 des Statuts, worin es heißt:

„Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche hat eine hierarchisch-synodale Leitung, [...] und sie verwaltet sich selbst durch die eigenen Vertretungsorgane, die aus dem Klerus und aus dem Volk gewählt sind, durch das Votum der Gläubigen“.

Obwohl der Begriff „Klerus“ gemäß den Kanones und der orthodoxen Überlieferung, nur auf die geweihten Männer abstellt, sollten theoretisch die Begriffe „Laien“ (im Statut „das Volk“) und „Gläubige“ sowohl die ungeweihten Männer und die Frauen umfassen. Praktisch aber ist das nicht so. Gemäß den Art. 52, 53, 60, 63 des Statuts sind nur Männer Teile der kirchlichen Beratungsgremien. Nur sie gründen die Pfarrversammlung⁶⁵, die praktisch der erste Wahlkörper der Kirche ist, auf dem die nächsten kirchlichen gemischten beratenden Organe aufbauen⁶⁶: die Eparchialsynode, wo 20 Sitze für Laien reserviert sind⁶⁷, und die Nationalkirchenversammlung, wo jeder Eparchie zwei Sitze für die Laien zustehen⁶⁸. So ist „das Votum der Gläubigen“ eigentlich nur „das Votum der Männer“!

Der Ausschluss des Mönchtums und der Frauen von den gemischten beratenden Organen der Kirche zeigt zunächst ein unbedingt zu korrigierendes

⁶² Siehe dazu M. PĂCURARIU, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Oikonomia 33), Erlangen 1994.

⁶³ Siehe dazu STAATSARCHIV WIEN - Staatsratsakten 2173/1846 in T. BODOGAE, 100 de ani de la venirea lui Şaguna în Ardeal. Cum a ajuns Şaguna vicar şi episcop în Ardeal, Sibiu 1947, 30-31.

⁶⁴ Vgl. auch <http://www.patriarhia.ro/>.

⁶⁵ Art. 52 Statut: „Die Pfarrei hat als vertretendes Organ die Pfarrversammlung. Alle Männer, die volljährig, selbständig, moralisch unbeanstandet sind, und den moralischen und materiellen Verpflichtungen für die Kirche und ihre Anstalten nachkommen, sind die Pfarrmitglieder und sie bilden die Pfarrversammlung“.

⁶⁶ Vgl. Art. 53 Statut; Art. 63 § 2 Statut.

⁶⁷ Vgl. Art. 92 Statut.

⁶⁸ Vgl. Art. 21 § 1 Statut.

Missverständnis respektive einen Missbrauch der Orthodoxen Ekklesiologie. Wenn wir gemäß jener Ekklesiologie, die Metropolit Andrei Şaguna so schön systematisierte, die Kirche als *Corpus Christi* und die Rumänisch-Orthodoxe Kirche als einen lokalen Teil des sozialen Organismus der Kirche verstehen, sollen wir akzeptieren, dass zu diesem *Corpus* jede Person gehört, die in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche getauft wurde und die weiter als orthodoxe/r Rumäne/Rumänin lebt und wirkt. Und alle Personen, die zum *Corpus Christi* gehören, sind auch Mitglieder des sozialen Aspekts der Kirche, Elemente des Kirchenorganismus.

Diese Missachtung der orthodoxen ekklesiologischen Doktrin hinsichtlich des kirchlichen Wahlrechts sind eine Konsequenz der politischen Situation Rumäniens im Jahr 1948, als das aktuelle Statut geschaffen wurde: erst in diesem Jahr wurde das politische Wahlrecht aller Frauen in Rumänien eingeführt⁶⁹; der Kommunismus, der gegen das Mönchtum war, hatte sich gerade erst durchgesetzt. Dass der damalige politische Kontext der Hauptgrund ist, beweist auch die Tatsache, dass in der rumänischen Diaspora die statutarischen Bestimmungen hinsichtlich der Pfarrversammlung schon lange eine weite Interpretation erfahren: alle Gläubigen, Männer und Frauen, nehmen an deren Sitzungen teil, sie spielen die gleiche Rolle im Pfarrleben. Aber wegen der „eingefrorenen“ Bestimmungen des Statuts hat bislang kein Diasporabistum eine Vertreterin für die Nationalkirchenversammlung gewählt.

Es ist allerdings verwunderlich, dass auch nach 1989 die aus Şagunas Zeit stammenden uralten sozial-politischen Standards, die das rumänisch-orthodoxe Statut charakterisieren, weiter aufrecht gehalten wurden. Im sozial-politischen Kontext des 19. Jh.s war die folgende Definition der Pfarrversammlung die bestmögliche:

„An der Pfarrsynode nehmen alle jene Eingepfarrten teil, die grossjährig, selbständig, moralisch, unbeanstandet sind, und den Pfarrverpflichtungen nachkommen“⁷⁰.

Aber heute ist es völlig anachronistisch und diskriminierend, bei der folgenden Bestimmung zu bleiben, die ohne kanonische Grundlage Frauen ausschließt:

„Alle Männer, die volljährig, selbständig, moralisch, unbeanstandet sind, und den moralischen und materiellen Verpflichtungen für die Kirche und ihre Anstalten nachkommen, sind die Pfarrmitglieder und sie bilden die Pfarrversammlung“⁷¹.

⁶⁹ Siehe dazu Art. 18 der Verfassung Rumäniens von 1948.

⁷⁰ Art. I § 6 Statutul organic al Bisericii Greco-Orientale Române din Ungaria și Transilvania, Sibiu 1881, 10.

⁷¹ Art. 52 Statut.

In der heutigen rumänischen Gesellschaft, die sich als europäisch und demokratisch versteht, und die allen StaatsbürgerInnen – Männern, Frauen, Mönchen, Nonnen usw. – die selben konstitutionellen Rechte garantiert⁷², wäre eine Novellierung der kirchlichen Gesetzgebung dahingehend dringend geboten, dass in den kirchlichen Repräsentativorganen wie Eparchial- und Nationalkirchenversammlung sowohl das Mönchtum (mittels von den Mönchen und Nonnen gewählten VertreterInnen) als auch die Frauen ihren festen Platz haben.

Die selbe Orthodoxe Kirche, die vor 150 Jahren Dank der Mühen und Kämpfe eines ungewöhnlichen Metropoliten – Andrei Şaguna – den orthodoxen Rumänen Transsilvaniens Rechte gegeben hat, die von der feudalen Gesellschaft nicht erkannt waren, erkennt heute einem wichtigen Teil ihrer Gläubigen (über 50%) viel weniger Würde zu als der Staat. Der rumänische Staat garantiert das politische Wahlrecht der Frauen wie auch für Angehörige des Mönchtums.

Die benannten kirchlich-organisatorischen Probleme sollten gemäß dem Dogma, den Kanones und der Orthodoxen Überlieferung auf eine der heutigen Zeit angemessene Weise rasch behoben werden. Die Orthodoxie war grundsätzlich nie im Konflikt mit dem „Geist der Zeit“, sondern hat ihre Institutionen immer so adaptiert, dass sie trotz (oder gerade wegen!) ihrer Spezifika immer aktuell und nützlich für die Gesellschaft, für die Menschen war.

IV. Die Autonomie und die Autokephalie als Organisationsprinzipien der Rumänisch-Orthodoxen Kirche

Wie fast alle lokale Orthodoxe Kirchen der Gegenwart, so wurde auch die rumänische Kirche gemäß der Prinzipien der Autonomie und der Autokephalie organisiert. Diese Prinzipien findet man in den Artikeln 2 und 3 des Statuts. Weil Autokephalie und Autonomie bereits einmal Thema eines Kongresses dieser Gesellschaft waren⁷³, möchte ich in diesem Beitrag nur kurz darauf eingehen.

Heuer (2005) hat das rumänische Patriarchat 120 Jahre Autokephalie und 80 Jahre als Patriarchat gefeiert. Im Kontext dieser Feiern kommentierte ein junger Historiker in der rumänischen Zeitung „Ziua“ (Der Tag):

„Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche, wie sie vor 120 Jahren angefangen hat, folgte dem historischen Schicksal einer politischen Konstruktion, die aufgrund der Nationalidee entstanden war und ihre Unabhängigkeit gewonnen hat. Aber gerade hier fängt der Anachronismus an. Obwohl vor 127 Jahren das rumänische Volk bereit war, mit Blut die politische Unabhängigkeit seines Staates zu bezahlen, ist heute das gleiche Volk in seiner Mehrheit bereit, mit dieser Unabhängigkeit, in Namen anderer historischer Abenteuer, Schluss zu machen. Und, um ‚die Autokephalie‘

⁷² Siehe Art. 1 (3) der Verfassung Rumäniens von 2003.

⁷³ Siehe dazu Kanon V (1981).

nicht in der Art zu verstehen: „Schauen Sie, wie wir uns nach dem ‚eigenen Kopf‘ gemacht haben!“ (ein tragisches Beispiel in diesem Sinn ist der Skandal der Nationalkirche Griechenlands), wäre es durchaus entsprechend, die Einheit der Orthodoxen Kirche, nicht nur liturgisch, sondern auch organisatorisch, im Rahmen der Europäischen Union wieder herzustellen. Wie kann die lokale Kirche, auf einem Kontinent ohne Nationen, nur von verschiedenen Kulturen und Sprachen, gegründet, konzipiert sein? Wie wird der orthodoxe Missionar der nächsten Jahrzehnte ausschauen? ... Wie wird er seinen Glauben in einem Meer der Orthodoxien definieren? ... Wie werden die lokalen orthodoxen Kirchen ihre Stimmen im Lärm der Bekenntnisse und des Glaubens des alten Kontinentes zu Gehör bringen ...? Es wäre ein Anfang des Wegs zur Überwindung des Anachronismus, der die Orthodoxen Kirchen sich in nationalen Inseln einschließen lässt: Die Anerkennung mancher Formen der Einheit und Hierarchie in den Orthodoxen Kirchen zumindest auf einer symbolischen Ebene, die Anerkennung mancher lokaler multinationaler Synoden. Dieser Ruf gilt gleichzeitig für alle Nationalkirchen des Balkans, aber die lokale Synode Rumäniens kann einen guten Anfang machen, bei der Gelegenheit der 120 Jahre der Autokephalie ...⁷⁴.

Worauf der Autor dieses Artikels wartet, ist gerade das, was Şaguna in seinem Compendium schrieb:

„diese Teile [die autokephalen Kirchen], da sie mit einander verbunden sind, in der natürlichsten Harmonie erscheinen“⁷⁵.

Ob die Vorstellungen des jungen Historikers von den Synoden übernommen wird, werden wir in der Zukunft sehen. Sicher ist aber, dass die sehr aktuelle Aufgabe der Orthodoxen Kirche Rumäniens, hinsichtlich ihres organisatorischen Statuts darin besteht, dass sie Şagunas Ekklesiologie und Verständnis der Rolle der Kirche in der Welt in einer frischen, mutigen und gleichzeitig verantwortlichen Weise weiterentwickelt. Diese Aufgabe kann sie gut im Rahmen der folgenden Meinung erfüllen:

Es „müssen diese apostolischen Synoden als eine Richtschnur für alle Jahrhunderte in dogmatischen, administrativen, philanthropischen und kirchlichen Angelegenheiten angesehen werden, wenn wir das Christentum in seiner Originalität und ursprünglichen Echtheit erhalten wollen. Denn würden wir anders handeln und vorgehen, so würden wir das Christentum entstellen, und, indem wir dasjenige, was in den Evangelien Christi und den Taten und Schriften der Apostel enthalten ist, nicht beobachten, das positive

⁷⁴ P. GURAN, Anacronismul unei festivități în Dealul Patriarhiei, in: ZIUA (Montag, 7. März 2005).

⁷⁵ SCHAGUNA, Compendium, 88.

Christentum verlassen. Wir würden uns dann lediglich auf dem dunkeln und schädlichen Boden des spekulativen Rationalismus befinden, der den Menschen als Menschen belässt, ihn aber nicht zum Christen macht“⁷⁶.

Aufgrund des Verständnisses der Orthodoxie in Verbindung mit dem Geist der Zeit soll die Orthodoxe Kirche Rumäniens alles, was möglich ist, machen, um eine neue kirchliche Organisation zu schaffen, die aber trotz ihrer Neugestaltung den Dogmen, der Moral, den Kanones, der Orthodoxen Tradition und nicht zuletzt dem Geist Şagunas treu bleibt.

⁷⁶ SCHAGUNA, Compendium, 314.

DIE VERFASSUNG DER ORTHODOXEN KIRCHE IN GRIECHENLAND

Spyros N. Troianos, Athen

1. Einleitung

Die Autokephalie (d.h. die volle Selbständigkeit) der Orthodoxen Kirche im griechischen Staat wurde durch den königlichen Erlaß (= Gesetz) vom 23. Juli/1. August 1833 unter dem Titel „Proklamation der Unabhängigkeit der griechischen Kirche“ verkündet¹. Diese einseitige Maßnahme, nämlich ohne die vorherige Genehmigung des Patriarchats von Konstantinopel, wurde vom letzterem erst im Jahre 1850 durch einen Patriarchal- und Synodaltomos – allerdings *ex nunc* – anerkannt. Durch zwei weitere Synodalbeschlüsse hat das Patriarchat in den Jahren 1866 und 1882 zugunsten der griechischen Kirche auf seine Rechte auf die Bistümer dieser Gebiete, die mittlerweile an Griechenland angeschlossen worden waren, verzichtet, (nämlich die Ionischen Inseln und ein Teil von Epiros und Thessalien).

Dies ist bis heute noch das Territorium der autokephalen Kirche von Griechenland. Dieses Gebiet deckt sich aber keineswegs mit dem griechischen Staatsgebiet. Dieser Umstand erklärt sich dadurch, daß sich das Patriarchat von Konstantinopel die Jurisdiktion der von Griechenland im 2. Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts (durch Besetzung und Annexion) erworbenen Gebiete vorbehalten hat, wobei es die autokephale Kirche Griechenlands durch den Synodalakt vom 4. September 1928 mit der Verwaltung der Bistümer dieser Regionen beauftragt hat². In der kirchlichen Gesetzgebung Griechenlands bezeichnet man diese Metropolen, um sie von denen der autokephalen Kirche des Landes zu unterscheiden, als Metropolen der „Neuen Länder“. Der Begriff „die griechische Kirche“ umfaßt also heutzutage die autokephale Kirche einschließlich der „Neuen Länder“.

Innerhalb des griechischen Staatsgebietes gibt es jedoch Metropolen, die weder zur Kirche von Griechenland noch zu den Neuen Ländern gehören. Es handelt sich dabei um die halbautonome Kirche der Insel Kreta³, um die Metropolen der Dodekanes⁴ und um die sog. „Mönchsrepublik“ vom Athos⁵. Alle

¹ Vgl. S.N. TROIANOS, Die Kirchenpolitik des griechischen Staates im 19. Jahrhundert, in: G. KASSIMATIS - M. STOLLEIS (Hg.), Verfassungsgeschichte und Staatsrechtslehre. Griechisch-deutsche Wechselwirkungen (Ius commune. Sonderhefte. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 140), Frankfurt am Main 2001, 151-168.

² Vgl. A.A. ANGELOPOULOS, Die Kirchenrechte in Griechenland heute. Die Rechte des [Ökumenischen] Patriarchats im Vergleich zu den Rechten der Kirche Griechenlands (auf. griech.), Thessaloniki 2005.

³ Vgl. K.G. PAPAGEORGIOU, Die Orthodoxe Kirche der Insel Kreta. Ihre Institutionen und ihr Aufbau gemäß dem Grundgesetz (Gesetz Nr. 4149 vom J. 1961) (auf griech.), Chania/Kreta 2001; DERS., Die Rechtsquellen der Kirche von Kreta (auf griech.), Katerini 2004 (ersch. 2005).

⁴ Vgl. A.K. VAVOUSKOS, Die Rechtsstellung der Kirche von Dodekanes (1912-2005) (auf griech.), Athen-Thessaloniki 2005.

diese „Kirchen“ – im engsten Sinne des Wortes – sind in einem jeweils verschiedenen Abhängigkeitsverhältnis dem Patriarchat von Konstantinopel untergeordnet. Die Besonderheiten, die der Aufbau der Orthodoxen Kirche in Griechenland aufweist, spiegeln sich im Art. 3 der griechischen Verfassung wider, der die Beziehungen zwischen Staat und Kirche regelt:

„1. Herrschende Religion in Griechenland ist diejenige der Orthodoxen Ostkirche Christi. Die Orthodoxe Kirche Griechenlands, die unsern Herrn Jesus Christus als Haupt anerkennt, ist bezüglich des Dogmas untrennbar mit der Großen Kirche Konstantinopels sowie jeder anderen Kirche gleichen Bekenntnisses verbunden und bewahrt unverrückbar, wie jene, die heiligen apostolischen und die von den Konzilien aufgestellten Kanones sowie die heiligen Überlieferungen. Sie ist autokephal und wird geleitet von der Heiligen Synode der amtierenden Bischöfe und der aus deren Mitte hervorgehenden Ständigen Heiligen Synode, die gemäß der Grundordnung der Kirche gebildet wird, unter Einhaltung der Bestimmungen des Patriarchaltomos vom 29. Juni 1850 und des Synodalakts vom 4. September 1928.- 2. Die in einzelnen Landesteilen bestehende kirchliche Ordnung steht nicht in Widerspruch zu Absatz 1.- 3. (...)“.

Die orthodoxe Kirche wird also als die „herrschende Religion“ in Griechenland bezeichnet. Wie dies zu verstehen ist, gehört nicht zum Gegenstand dieses Beitrags⁵. Hier sei nur angemerkt, daß die besondere Rechtsstellung der „herrschenden Religion“ unter anderem auch die Tatsache umfaßt, daß die Kirche als Ganzes, die Metropolen, die Pfarrgemeinden, die Klöster und die kirchlichen Organisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind.

II. Die Zentralverwaltung der Kirche Griechenlands

Wie dem Text der Verfassung zu entnehmen ist, wird die autokephale Kirche Griechenlands von zwei Synodalgremien geleitet, einerseits von sämtlichen amtierenden Metropoliten, mit anderen Worten von der Synode der Hierarchie, und andererseits von einer Ständigen (Permanenten) Synode.

⁵ Vgl. S.N. TROIANOS - G.A. POULIS, Kirchenrecht (auf griech.), Athen-Komotini ²2003, 637-706. Die Statuten der einzelnen Athos-Klöster wurden von K. Ch. PAPASTATHIS, Athen 2004, herausgegeben.

⁶ Vgl. S.N. TROIANOS, Der Begriff „herrschende Religion“ in der griechischen Rechtsordnung, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003) (Heft 2-3 = Festschrift für Richard Potz) 531-540; DERS., La situation juridique de la „religion dominante“ en Grèce, in: L'année canonique 45 (2003, ersch. 2004) II^{ème} partie: Les Cultes et l'État en Grèce. Les identités religieuses dans la République hellénique. Quatrième colloque sur la notion d'« Églises nationales » (Thessalonique, 9-10 novembre 2002) 127-132.

1. Die Synode der Hierarchie

Die Institution der Synode der Hierarchie als höchste Autorität der griechischen Kirche wurde erst im Jahre 1923 durch den Gesetzeserlaß „Über das Grundgesetz der Heiligen Synode der Autokephalen Kirche von Griechenland“ eingeführt. Vor dieser Zeit war das oberste Verwaltungsorgan der Kirche sowohl nach dem bereits erwähnten königlichen Erlaß von 1833 als auch nach dem Gesetz Nr. 201 (ΣΑ') vom 9./24. Juli 1852, dem „Grundgesetz der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland“, eine (von den heiligen Kanones nicht vorgesehene) Synode, die sich aus nur fünf Mitgliedern zusammensetzte⁷. Allerdings blieb das durch das Grundgesetz von 1923 eingeführte, den heiligen Kanones konforme Verwaltungssystem nicht lange in Kraft. Zwei Jahre später erfuhr es durch das Gesetz vom 26. September 1925 eine weitreichende Änderung. Neben der Synode der Hierarchie, die periodisch zusammentrat, wurde nämlich eine Ständige Synode als deren „Vertreterin“ geschaffen. Sie setzte sich aus einer beschränkten, je nach den jeweils einschlägigen Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung variierenden Anzahl von Bischöfen zusammen. Seither wird die Kirche Griechenlands, wie bereits erwähnt, von zwei Synodalgremien verwaltet.

Dem Gesetz Nr. 590 vom Jahre 1977 – dem geltenden Grundgesetz der Kirche⁸ – zufolge haben alle eine Metropole leitenden Bischöfe das Recht zur Teilnahme an den Sitzungen der Synode der Hierarchie. Unter dem Ausdruck *alle eine Metropole leitenden Bischöfe* sind alle Metropoliten der autokephalen Kirche Griechenlands bzw. der „Neuen Länder“ zu verstehen, die nach den jeweils geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften in rechtmäßiger Weise gewählt, geweiht und durch den vorgeschriebenen Erlaß vom Staat anerkannt wurden, sofern sie nicht nachträglich durch Absetzung aus dem geistlichen Stand ausgeschlossen worden sind oder ihnen die Oberhirtengewalt durch das vom Gesetz bzw. von den heiligen Kanones vorgesehene Verfahren (Abdankung, Unfähigkeit wegen Krankheit zur Erfüllung der Pflichten u.s.w.) entzogen worden ist. Außerdem dürfen die auf bestimmte Zeit suspendierten Metropoliten, solange ihre Strafe bzw. die entsprechende Verwaltungsmaßnahme andauert, an den Sitzungen der Synode nicht teilnehmen.

Obwohl Metropoliten, die sich aus beliebigem Grund (auch willkürlich, d.h. ohne vorherige Genehmigung der zuständigen kirchlichen Behörde) außerhalb ihrer Metropole aufhalten, ihr Teilnahmerecht nicht verlieren, ist die Teilnahme an den Synodalsitzungen nicht nur Recht, sondern auch Pflicht der dazu einberufenen Mitglieder des Gremiums. Ausschließlich der Synode steht es zu, einen Bischof von dieser Verpflichtung gänzlich oder teilweise zu entbinden, wenn er am Erscheinen bei einer oder mehreren Sitzungen verhindert ist und einen rechtmäßigen Verhinderungsgrund nachweisen kann.

⁷ Vgl. A. TSANGARI, Die Geschichte und die Rechtsgrundlage der Permanenten Synode (auf griech.), Athen-Thessaloniki 2001, 70 ff.

⁸ Vgl. die französische Übersetzung dieses Gesetzes bei G. PAPATHOMAS, L'Église de Grèce dans l'Europe unie (Approche nomokanonique), Katerini 1998, 589-653.

Gemäß dem bereits erwähnten Grundgesetz (Art. 4) hat die Synode der Hierarchie bestimmte Befugnisse, die als typische Erscheinungsformen der kirchlichen Hirtengewalt folgendermaßen eingeteilt werden können:

a. Gesetzgebung: Die Synode entscheidet über alle Fragen, die sich auf die dogmatische Lehre, die Sitten, den Kult, die heiligen Kanones und die heilige Überlieferung beziehen, sie erläßt Organisationsverordnungen und sie bestimmt die eigene Geschäftsordnung und diejenige der Ständigen Synode.

b. Rechtsprechung: Die Synode der Hierarchie ist in den drei folgenden Fällen richterlich tätig: aa) Sie spricht den persönlichen Kirchenbann aus, durch den ein Kirchenglied aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen wird. Diese Jurisdiktionsgewalt der Synode erstreckt sich auch auf die Laien. bb) Sie entscheidet im Revisionsverfahren über Endurteile der kirchlichen Gerichte, durch die Presbyter, Diakone oder Mönche verurteilt wurden. Allerdings steht das Inkrafttreten dieser Vorschrift noch aus, bis die prozeßrechtlichen Voraussetzungen des in Frage kommenden Rechtsmittels durch das in Vorbereitung befindliche Gesetz über die kirchlichen Gerichte genau geregelt werden. cc) Ihr obliegt die Untersuchung der Beschwerden gegen Erkenntnisse der Ständigen Synode in Bezug auf die Aufstellung der Kandidatenliste für die Bischofsweihe.

c. Verwaltung: Die Synode der Hierarchie sorgt für die Aufrechterhaltung der Glaubenseinheit und der Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat und den anderen orthodoxen Patriarchaten und autokephalen Kirchen und bestimmt die Beziehungen der griechischen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen; sie trifft die erforderlichen Maßnahmen hinsichtlich der Lebensführung („zur Vollendung des Lebens“) der Geistlichkeit im Sinne der christlichen Lehre. Die Synode der Hierarchie übt als höchste Autorität der Kirche Griechenlands die Oberaufsicht und die Kontrolle über die Handlungen der Ständigen Synode, der Bischöfe, der Verwaltungsorgane der Kirche sowie aller kirchlichen Einrichtungen aus. Sie wählt den Erzbischof von Athen, die Metropoliten und die Titularbischöfe. Sie gründet besondere Synodalausschüsse und bestimmt ihre Zusammensetzung und ihren Aufgabenkreis. Ferner nimmt sie alle ihr von den heiligen Kanones und den anderen kirchlichen Vorschriften ihr eingeräumten Rechte wahr, unter anderem die Anwendung der kirchlichen Oikonomia im Einzelfall.

Unter den genannten Aufgaben kann man ausschließliche und konkurrierende Zuständigkeiten unterscheiden. Unter erstere fallen alle jene Entscheidungen, die das Grundgesetz der Kirche ausdrücklich der Synode der Hierarchie vorbehalten hat, nämlich die Ausübung der richterlichen Tätigkeit, die Anwendung der Oikonomia und die Wahl der Bischöfe im Allgemeinen. Unter konkurrierender Zuständigkeit sind jene Fälle zu verstehen, bei denen auch die

Ständige Synode tätig werden darf, vorausgesetzt, daß die Synode der Hierarchie in der kritischen Zeit nicht tagt.

Die Synode der Hierarchie tritt gemäß Art. 6 § 1 des kirchlichen Grundgesetzes in ordentlichen und in außerordentlichen Versammlungen zusammen. Die ordentlichen finden am 1. Oktober jeden Jahres statt. Eine außerordentliche Versammlung tritt zusammen:

a. Wenn der Vorsitzende die Hierarchie entweder aus eigener Initiative oder nach einem entsprechenden Beschluß der Ständigen Synode einberuft.

b. Wenn ein Drittel mindestens der regierenden Metropolen die Einberufung beantragt hat. Im entsprechenden Antrag sollen die zu diskutierenden Fragen genau bestimmt werden. Falls der Antrag von der Permanenten Synode abgelehnt wurde und die Antragsteller ihr Anliegen erneut vorgebracht haben, muß der Vorsitzende dem Antrag Folge leisten und die Hierarchie innerhalb von 20 Tagen einberufen.

Die Synode der Hierarchie tagt unabhängig davon, ob sie nach dem ordentlichen oder dem außerordentlichen Verfahren zusammengetreten ist, solange, bis alle Fragen der Tagesordnung erörtert worden sind, jedoch nicht länger als einen Monat, es sei denn, daß die Synode *in concreto* anders entschieden hat. Die Beratungen der Synode der Hierarchie werden nach der Tagesordnung durchgeführt, die von der Ständigen Synode aufgestellt wird.

Den Vorsitz in den Versammlungen der Synode der Hierarchie hat der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, den der dienstälteste aller Metropolen als Vizepräsident vertritt. Die Synode ist beschlußfähig, wenn mehr als die Hälfte ihrer Mitglieder anwesend ist. Demzufolge werden die vakanten Bischofssitze sowie die Bischöfe, die wegen einer kirchlichen Strafe nicht geladen sind, nicht mitgerechnet. Den Sitzungen, die durch ein Gebet eröffnet werden, darf außer den Teilnehmern und dem Sekretariatspersonal niemand beiwohnen. Die einzige Ausnahme stellt die Wahl des Erzbischofs von Athen dar. Während dieser Sitzung darf der Kultusminister anwesend sein, um an Ort und Stelle über Einwände in Bezug auf die Rechtmäßigkeit des Verfahrens zu entscheiden.

Wenn nach dem Abschluß der Beratungen über alle der Synode vorgelegten Fragen eine Beschlußfassung nötig ist, ist eine Abstimmung vorzunehmen, die normalerweise öffentlich ist. Dagegen ist eine geheime Abstimmung nur gestattet, wenn das Gesetz es ausdrücklich anordnet oder die Synode auf einen entsprechenden Vorschlag von mindestens fünf Teilnehmern eingegangen ist. Abwesende, stimmberechtigte Mitglieder der Synode, die unter Nachweis der Verhinderung rechtmäßig ferngeblieben sind, dürfen durch einen anderen Teilnehmer bei einer öffentlichen Abstimmung vertreten werden.

Bei der Abstimmung entscheidet normalerweise die absolute Mehrheit; bei Stimmengleichheit ist die Stimme des Vorsitzenden oder seines Stellvertreters

ausschlaggebend. Selbstverständlich gilt dieses Prinzip nur, wenn die Abstimmung öffentlich ist. Bei Fragen, die nach dem Ermessen der Synode von grundlegender Bedeutung für die Kirche sind, wie etwa bei der Auferlegung der Strafe des persönlichen Kirchenbannes und der Ausübung der kirchlichen Oikonomia, ist ausnahmsweise eine qualifizierte Mehrheit und zwar zwei Drittel der gesamten Anzahl der Synodalen erforderlich.

Die Verhandlungen werden unter der Aufsicht des Obersekretärs vom dazu bestimmten Synodalsekretär zu Protokoll genommen. Die Akten werden während der nächsten Sitzung verlesen und bestätigt und von allen Metropoliten, die an der betreffenden Sitzung teilgenommen haben obligatorisch – unter Androhung kanonischer Strafe – unterzeichnet.

Alle Teilnehmer unterliegen in Bezug auf die Verhandlungen der Schweigepflicht. Jede diesbezügliche öffentliche Mitteilung erfolgt nur durch das für die Presse zuständige Mitglied der Synode. Darüber hinaus kann die Hierarchie, wenn sie es für angebracht hält, die Akten, die während der Beratungen vorgebrachten Referate und ihre Beschlüsse in der offiziellen Zeitschrift der griechischen Kirche veröffentlichen lassen. Immerhin haben Organisationsverordnungen, die die Synode aufgrund von Gesetzesermächtigungen erlassen hat, erst vom Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung durch das staatliche Amtsblatt an verpflichtende Kraft.⁹

2. Die Ständige Synode

Neben dieser nur periodisch zusammenkommenden Synode gibt es die Ständige Synode. Diese nimmt, wie wir bereits gesehen haben, zwischen den Tagungen der Synode der Hierarchie deren Zuständigkeiten wahr, sofern sie dieser nicht ausdrücklich vorbehalten sind, und sorgt für die Ausführung der Beschlüsse derselben. Ferner arbeitet sie mit dem Staat hinsichtlich des kirchlichen Schulwesens und der Fortbildung der Geistlichen zusammen, überprüft sie den dogmatischen Inhalt der für den Religionsunterricht bestimmten Lehrbücher und gibt die offiziellen Stellungnahmen der Kirche in Bezug auf in das Parlament eingebrachte, kirchliche Fragen betreffende Gesetzentwürfe ab.

Die Zusammensetzung der Ständigen Synode wird durch die drei im bereits zitierten Art. 3 Abs. 1 der Verfassung genannten Rechtstexte bestimmt, nämlich den Patriarchaltomos von 1850, den Patriarchalakt von 1928 und das jeweils geltende Grundgesetz der Kirche. Mit anderen Worten: Die Synodalen sind zwölf gemäß dem Grundgesetz, sie werden dem Patriarchaltomos von 1850 zufolge nach ihrem Dienstalder als Bischöfe berufen und kommen dem Patriarchalakt von 1928 zufolge zur Hälfte von der Autokephalen Kirche Griechenlands und zur anderen Hälfte aus den „Neuen Ländern“. Vorsitzender der Ständigen Synode ist der Erzbischof. Die Amtsperiode der Synode fällt mit dem Kirchenjahr zusammen; sie

⁹ Vgl. TROIANOS - POULIS, (wie Anm. 5) 263-292.

beginnt nach alter byzantinischer Tradition am 1. September und endet am 31. August des nächsten Jahres¹⁰.

3. Kanzlei und Synodalausschüsse

Die Kanzlei der beiden Synodalgremien umfaßt das Obersekretariat und die Büros der zwölf Ständigen Synodalausschüsse. Diese Kanzlei wird vom Obersekretär geleitet, dem die Synodalsekretäre assistieren. Die Ständigen Synodalausschüsse unterstützen beide Synodalgremien bei der Vorbereitung ihrer Sitzungen bzw. bei der Ausführung ihrer Beschlüsse. Die geltende Gesetzgebung sieht folgende Ständige Ausschüsse voraus: i) Ausschuß, der für die Angelegenheiten des Obersekretariats zuständig ist, ii) Ausschuß für kirchliche Kunst bzw. Musik, iii) Ausschuß für das Dogma bzw. das Kirchenrecht betreffende Fragen, iv) Ausschuß für Kulturausbung und pastorale Betreuung, v) Ausschuß für das monastische Leben betreffende Fragen, vi) Ausschuß für die christliche Erziehung der Jugend, vii) Ausschuß für die interorthodoxen bzw. interkonfessionellen Beziehungen, viii) Ausschuß für das kirchliche Schulwesen und die Fortbildung der Kleriker in den Pfarrgemeinden, ix) Ausschuß für Presse und Öffentlichkeitsarbeit, x) Ausschuß für Häresie und Sekten betreffende Fragen, xi) Ausschuß für die karitativen Einrichtungen der Kirche, und xii) Ausschuß für die Finanzfragen der Kirche. Mit Ausnahme des Ausschusses für das Obersekretariat, welcher sich aus drei Metropoliten zusammensetzt, haben die anderen elf sieben Mitglieder und bestehen aus je vier Geistlichen und drei Laien.

Darüber hinaus kann die Hierarchie Sonderausschüsse zur Erforschung besonderer Themenbereiche gründen. So wurden seit 1998 elf Sonderausschüsse gegründet, unter anderem für europäische Angelegenheiten, für Menschenrechte, für Ehe und Familie, für christliche Denkmäler, für Frauenfragen.

III. Die Regionalverwaltung

Die griechische Kirche besteht aus 80 Metropoliten – 44 der Autokephalen Kirche und 36 der «Neuen Länder» – und dem Erzbistum von Athen. Erzbistum und Metropoliten sind in Pfarrgemeinden eingeteilt. Dasselbe gilt auch für die neun Eparchien von Kreta und die sechs Eparchien der Dodekanes, die, wie bereits erwähnt, nicht der griechischen Kirche angehören.

Jede Metropole (Diözese) wird vom jeweiligen Metropoliten mit einem Beirat geleitet. Im Beirat sitzen zwei Pfarrer und sechs Laien, Männer und Frauen, darunter ein Jurist und ein Finanzbeamter – ein Ausdruck der staatlichen Aufsicht. Durch ein Kollegialorgan aus vier Laien unter dem Vorsitz des Pfarrers werden auch die einzelnen Gemeinden verwaltet. Diesen Beiräten steht sowohl auf der Metropolitan- als auch auf der Pfarrgemeindeebene vor allem die Verwaltung des

¹⁰ Vgl. a.a.O., 293-326.

Kirchenvermögens zu. Seine eherechtlichen Befugnisse (etwa die Ausstellung der für die kirchliche Trauung nötigen Erlaubnis) übt jeder Metropolit durch die sog. bischöflichen Prokuratoren (Pfarreptropen, αρχιερατικοί επίτροποι) aus.

Im Falle der Vakanz eines Metropolitanstuhls übernimmt die Verwaltung der in Frage stehenden Metropole der nach der Bischofsweihe dienstälteste Metropolit einer benachbarten Metropole als *locum tenens*. Der vakante Stuhl wird in der Regel durch die Wahl eines neuen Metropoliten besetzt. Ausnahmsweise, wenn die Hierarchie mit einer qualifizierten Mehrheit von 2/3 darüber entscheidet, ist die Besetzung durch Versetzung zulässig. Ein Metropolit darf nur einmal versetzt werden.

Die neuen Metropoliten werden aufgrund einer „Liste der für das Bischofsamt wählbaren Kandidaten“ von der Synode der Hierarchie gewählt. Diese Liste wird von der Ständigen Synode jährlich nach einem genau normierten Verfahren auf Vorschlag der einzelnen Metropoliten bzw. des Obersekretariats in sukzessiven Abschnitten hergestellt und von der Synode der Hierarchie bestätigt¹¹.

IV. Der Klerus

Der orthodoxe Klerus umfaßt sowohl verheiratete als auch ehelose Geistliche. Für die Bischofsweihe ist die Ehelosigkeit Voraussetzung. Das heißt aber nicht, daß die unverheirateten Kleriker (nämlich Mönche, die auch die Priesterweihe erhalten haben) in jeder Hinsicht begünstigt sind. Die Pfarrstellen sind laut Gesetz in der Regel mit verheirateten Priestern zu besetzen. Nur in Ausnahmefällen (tatsächlich jedoch nicht selten) darf ein in Ehelosigkeit lebender Kleriker eine Pfarrgemeinde übernehmen.

Die Anzahl der Pfarrer in ganz Griechenland, also nicht nur in der griechischen Kirche, ist auf ca. 9.000 gestiegen. Sie beziehen ihr Gehalt vom Staat und sind – je nach Ausbildungsstufe – in vier Gehaltsgruppen eingeteilt. Der ersten Gruppe gehören die Theologen bzw. diejenigen an, die eine höhere kirchliche Schule besucht haben, der zweiten die Abiturienten eines Kirchenlyzeums, der dritten die Absolventen eines Priesterseminars und der vierten alle übrigen. Innerhalb jeder Gruppe unterscheidet man je nach Dienstalter mehrere Stufen. Da die Pfarrer den Staatsbeamten gehaltsmäßig generell gleichgestellt sind, werden auch verschiedene Zulagen wie z.B. Familienzulagen etc. gewährt. Diese Gleichstellung erfolgte vor einigen Jahren nach einer vom Pfarrverein – der Interessensvertretung der Kleriker – lange erhobenen Forderung. Für die Kranken- und Altersversicherung der Pfarrer und anderer kirchlicher Bediensteter kam bis zum Jahre 1992 eine spezielle Kasse auf. Seit dem 1. Jänner 1993 übernahm auch diese Verpflichtung der griechische Staat. Die Bischöfe beziehen ihr Gehalt ebenfalls vom Staat und sind je nach hierarchischem Rang (Erzbischof, Metropolit, Hilfsbischof) in eigene Gehaltskategorien eingestuft.

¹¹ Vgl. a.a.O., 351-458.

Wie sich von selbst versteht, genießen Kleriker und Mönche der orthodoxen Kirche Rechts- und Geschäftsfähigkeit. Ihr Status (besonders derjenige der Mönche) hat jedoch eine Reihe von Besonderheiten sowohl in Form von Einschränkungen als auch von Privilegien¹². Hier zunächst eine kasuistische Aufzählung der wichtigsten rechtlichen Beschränkungen: So ist die Eheschließung (natürlich nur die kirchliche Trauung) nach der Ordination bzw. nach der Tonsur unzulässig. Es gibt Verbote im Bereich der wirtschaftlichen und beruflichen Betätigung. Bestimmte Delikte (z.B. beim sog. Kanzelmißbrauch, bei Verbrechen gegen die Sittlichkeit u.s.w.) obliegen einer strengeren strafrechtlichen Verfolgung. Dazu kommen – infolge des Armutsgelübdes – vermögensrechtliche Sonderbestimmungen bei den Mönchen. Auf der anderen Seite stehen u.a.: Befreiung vom Militärdienst und von anderen in der Amtsausübung behindernden Verpflichtungen sowie das Recht auf Aussageverweigerung im Zivil- und im Strafverfahren. Freiheitsstrafen bis zu einem Monat, die ein Strafgericht gegen einen Geistlichen verhängt hat, dürfen zu Hause oder in einem Kloster verbüßt werden.

V. Das monastische Leben

Im Erzbistum von Athen und in den 80 Metropolen der griechischen Kirche gibt es 465 Klöster (263 Frauen- und 202 Männerklöster), in welchen 3733 Mönche und Nonnen leben (Stand: Juni 2004). Die Klöster sind der kanonischen Aufsicht des Ortsbischofs unterstellt¹³. Eine Ausnahme stellen die sog. Synodalklöster dar, bei denen die Aufsicht von der Synode ausgeübt wird. Neben den Klöstern, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, existieren als Anstalten des privaten Rechts Klausen (ησυχαστήρια)¹⁴, die in ihrer überwiegenden Mehrheit von Frauen gegründet wurden: 54 Nonnenklausen stehen nur sieben Männerklausen gegenüber. Der Hauptunterschied zwischen den Klöstern im strengen Sinn und den Klausen liegt im vermögensrechtlichen Status ihrer Angehörigen. Während die Mönche und die Nonnen bei den ersten durch die Tonsur – die den heiligen Kanones zufolge dem Tod gleichgestellt wird – von ihrem Kloster „beerbt“ werden, dürfen ihre Brüder und Schwestern in den Klausen ihr Vermögen im Prinzip behalten.

Jedes Kloster wird, unabhängig davon, ob es sich um ein Männer- oder Frauenkloster handelt, von einem Abt bzw. von einer Äbtissin und einem Beirat geleitet. Vorausgesetzt, daß im Kloster mindestens fünf Mönche bzw. Nonnen leben, wird der Abt bzw. die Äbtissin von diesen gewählt; andernfalls wird er/sie vom Ortsbischof bestimmt. Die Klostervorsteher leiten das Kloster gemäß den

¹² Vgl. a.a.O., 527-551.

¹³ Vgl. G. APOSTOLAKIS, Das Verhältnis zwischen dem Metropoliten und den Klöstern in der Kirche von Griechenland (auf griech.), Athen-Trikala 2003.

¹⁴ Vgl. M. TATAGIA, Die Rechtsstellung der Klausen in der Kirche Griechenlands (auf griech.), Athen-Thessaloniki 2005.

einschlägigen Vorschriften des Grundgesetzes der Kirche und der Klosterordnung. Die Verwaltung der Klausen, wo es ebenfalls Abt bzw. Äbtissin und Beirat gibt, richtet sich im Einzelnen nach den Bestimmungen der jeweiligen Statuten.

VI. Die kirchliche Justiz

Zur Aufrechterhaltung der Disziplin in der Kirche haben die heiligen Kanones die kirchliche Gerichtsbarkeit vorgesehen¹⁵. Da das Recht zur Ausübung des Richteramtes in der Kirche den Bischöfen zusteht, sind an erster Stelle die Episkopalgerichte für die Ahndung der von Priestern, Diakonen und Mönchen begangenen Delikte zuständig. In jeder Metropole gibt es ein Episkopalgericht, das sich aus dem Ortsbischof und zwei Priestern zusammensetzt. Läßt sich der Metropolit von seinem *Protosynkellos* vertreten, so haben alle drei Mitglieder des Gerichts entscheidende Stimme, führt er aber persönlich den Vorsitz, haben die zwei Priester nur beratende Stimme. Die Episkopalgerichte dürfen Kirchenstrafen bis zu einer vom Gesetz genau bestimmten Höhe auferlegen. Wenn aber das begangene Delikt eine Strafe über diese Grenze hinaus (etwa Absetzung oder langjährige Ausschließung vom Amt) nach sich zieht, wird der Fall an die nächste Instanz, nämlich an das Synodalgericht übergeleitet. Berufungen gegen das Urteil des Synodalgerichts werden vom Synodalgericht zweiter Instanz entschieden. Darüber hinaus wurde im Jahre 1977 durch das kirchliche Grundgesetz ein neues Rechtsmittel zugunsten der Priester, Diakone und Mönche eingeführt: der Rekurs an die Synode der Hierarchie.

Für die Bischöfe sieht das Gesetz Synodalgerichte erster und zweiter Instanz vor, sowie ein Sondergericht zur Ahndung von Rechtsverletzungen, die die Mitglieder der Ständigen Synode bei der Ausübung ihrer Aufgaben begangen haben. Ein von den oben erwähnten Gerichten gefälltes Urteil, durch das die Absetzung, Amtsenthebung oder Suspension eines Bischofs verhängt wurde, kann in letzter Instanz vor dem ökumenischen Patriarchen angefochten werden¹⁶.

Das geltende Gesetz über die kirchlichen Gerichte und das entsprechende Verfahren (Gesetz Nr. 5383) wurde im Jahre 1932 erlassen und ist in vielerlei Hinsicht problematisch. Wiederholt haben Staat und Kirche den Versuch unternommen, dieses Gesetz zu ersetzen, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 1983 hat eine Kommission unter dem Vorsitz des Metropoliten Barnabas von Kitros einen vollständigen Gesetzentwurf erarbeitet, doch wurde dieser leider nie ins Parlament eingebracht. Nun hat das Kultusministerium vor wenigen Wochen einen neuen Ausschuß aus Fachleuten von Staat und Kirche gebildet, mit dem Auftrag, binnen fünf Monaten einen Entwurf zu präsentieren. Hoffentlich wird die griechische

¹⁵ Vgl. D.KI. TSOURKAS, Die Sondergerichte (auf griech.), Thessaloniki 1987, 31-149; A.K. VAVOVSUKOS, Grundsätze der Prozeßordnung der Kirche Griechenlands. Das Prinzip der Gewährleistung der Unabhängigkeit und der Unparteilichkeit der für die kirchliche Rechtspflege zuständigen Organe (auf griech.), Thessaloniki 2003.

¹⁶ Vgl. TROIANOS - POULIS, (wie Anm.5) 591-635.

Kirche das längst fällige neue Gesetz über die kirchliche Gerichtsbarkeit bald bekommen.

Empty Page

KATHOLISCHE OSTKIRCHEN

Empty Page

ORIENTALISCHE KIRCHEN IN DER EKKLESIOLOGIE UND IM KIRCHENRECHT DER KATHOLISCHEN KIRCHE: DER WEG ZUM CCEO

Cyril V a s i l', Rom

I. Einführung

Der im Titel verwendete Begriff „orientalische katholische Kirchen“ setzt schon voraus und präsentiert zugleich in sich eine gewisse Kenntnis oder eher eine ekklesiologische und kanonische Position, die unsere *aktuelle* Weise widerspiegelt, wie wir über die Kirche im Allgemeinen, über die katholische Kirche und über das Phänomen der Existenz der orientalischen katholischen Kirchen als wesentlichen Teilen der katholischen Kirche sprechen. Diese aktuelle Weise des Verstehens des Phänomens der Kirche ist das Ergebnis einer langen und komplexen Entwicklung, die im Laufe der Geschichte verschiedene Phasen und Ausdrucksweisen hatte.

In den vergangenen Phasen der Entwicklung der katholischen Ekklesiologie wurden oft verschiedene Aspekte der geschichtlichen und meta-geschichtlichen, spirituellen und materialen, natürlichen und übernatürlichen Realität unterstrichen, die wir Kirche nennen. Von allen diesen Aspekten war bei einer großen Zahl von Theologen vor allem jener Aspekt beliebt, der den Charakter der Kirche als *Gesellschaft* hervorhebt. Ausgehend von der Definition jeder Gesellschaft als „*unio moralis et stabilis plurium ad communem finem mediis communibus consequendum*“, schritt man fort zu einer Definition der Kirche Christi als „*societas religionem a Christo revelatam profitens*“¹ oder zu der berühmten Definition Bellarmins „*societas, a Christo instituta, hominum viatorum, qui eiusdem fidei professione et eorundem sacramentorum participatione, sub Romani Pontificis auctoritate, coadunantur, ad gratiam et salutem obtinendam*“².

Obwohl solche Definitionen scharfsinnig und ihre Motive lobenswert waren, berücksichtigte das erreichte Ergebnis oft nicht vollständig die Komplexität des Phänomens der Kirche in ihrem geschichtlichen Kontext und ihrer hierarchischen, rituellen, ethnischen usw. Komponente.

Wir wollen hier nicht die komplizierten ekklesialen Ereignisse des ersten Jahrtausends untersuchen. Wir können einfach das Faktum konstatieren, dass die wesentliche Einheit der Kirche aus verschiedenen Gründen schon in der Zeit der ersten ökumenischen Konzilien zu zerfallen begann. In der Tat: jede doktrinale Erklärung in diesen feierlichen Versammlungen brachte - über eine dogmatische

¹ A.-A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae fundamentalis*, Paris 24 1937, 412.

² Ebd., 412; vgl. R. BELLARMINUS, *De Eccles.*, I, III, c. 2.

Klärung hinaus – leider auch einen Bruch im Schoß der Kirche mit sich. Das Entstehen paralleler kirchlicher Strukturen vor allem in den östlichen Teilen des Reiches³ oder die Bildung hierarchisch und doktrinell unabhängiger Kirchen außerhalb seiner Grenzen⁴, politische Einflüsse, emotionale Indispositionen, Sprachbarrieren, Identifizierung des Beitritts zur Orthodoxie mit politischer Abhängigkeit vom konstantinopolitanischen *basileus* usw. – alle diese Phänomene trugen bei zur Entstehung der neuen kirchlichen Entitäten in Abspaltung vom Leib der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Die Kirche setzte in dieser Periode fort, ihre wesentliche Einheit mehr durch die Annahme der dogmatischen Definitionen der ersten Konzilien als durch häufige und ausdrückliche Berufung auf den Aspekt der Jurisdiktion und die unter direkter und unmittelbarer Leitung des Römischen Pontifex ausgeübte hierarchische Einheit zu wahren⁵. Das Bekenntnis des Patriarchats von Konstantinopel und mit ihm auch der Griechisch sprechenden Bevölkerung anderer orientalischer Patriarchate zur Lehre der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends gab dieser Kirche ein starkes Bewusstsein, dass sie – abgesehen von der Rolle des Römischen Pontifex und der Kirche von Rom – Garant und Hüterin der Glaubenseinheit sei. Die politische und kirchliche Vorherrschaft von Konstantinopel im östlichen Teil des alten römischen Reiches brachte dieses Neue Rom dazu, sich in einem gewissen Sinn auch als Garant der Einheit der Kirche und ihrer doktrinellen Orthodoxie zu fühlen.

In den letzten zwei Jahrhunderten des ersten Jahrtausends sehen wir hingegen eine drastische Verkleinerung des Territoriums des römisch-byzantinischen Reiches im Osten. Im Westen fand damals in den sog. „barbarischen“ Reichen, die auf den Trümmern des westlichen Teiles des alten römischen Reiches gewachsen waren, eine strukturellen Reorganisation und eine fortschreitende Ausarbeitung des Projekts einer *translatio imperii* mit denselben universalistischen Ansprüchen statt. Dieses Kaiserreich entstand zu Weihnachten im Jahre 800 mit dem Segen des Papstes und später seiner Nachfolger, die der *translatio imperii* eine notwendige *auctoritas* dadurch gewährten und garantierten, dass sie sie aus der eigenen spirituellen Autorität ableiteten. Die allmähliche politische und kulturelle Entfremdung dieser zwei geopolitischen Fronten – Osten und Westen – konnte auch von den mehr oder weniger glücklichen oder weitsichtigen diplomatischen Versuchen der Päpste und der römischen Kurie nicht

³ Mit der Weihe von Jakob Baradai (533) beginnt die nicht-chalcedonensische Hierarchie in Syrien und seit 566 entsteht die koptische Hierarchie in Ägypten mit dem ersten Patriarchen Anastasius.

⁴ Die Persische Kirche wies auf der Synode von Seleukia (486) definitiv das Konzil von Ephesus zurück, die armenische Kirche hingegen das von Chalcedon auf den Synoden von Vagharšapat (506) und von Dvin (525–527).

⁵ Offenkundig gab es selbst in dieser Periode zahlreiche Fälle, die eine Ausübung des Primats des Römischen Pontifex – auch im administrativen und gerichtlichen Bereich bestätigten. Die Handbücher der dogmatischen Theologie führen dazu viele Beispiele an.

mehr gestoppt werden, obwohl dieser seit Jahrhunderten die Funktion des Züngleins an der Waage zwischen der imperialen Politik Konstantinopels und den neuen geopolitischen und auch kirchlichen Realitäten, die sich im westlichen, zentralen und nördlichen Teil Europas gebildet hatten, zugekommen war. In diesem Sinne repräsentieren die bekannten und schicksalhaften Ereignisse des Jahres 1054 eher nur den Abschluss eines langen Weges, den Gipfel eines Eisberges oder den sprichwörtlichen letzten Tropfen, der das Gefäß übergehen lässt.

Tatsächlich sah seit der Mitte des 11. Jahrhunderts die Kirche von Rom, dass sich nunmehr – ganz abgesehen von den aus den Spaltungen, die den ersten Konzilien folgten, entstanden und einfach als *haereticae sectae minores* („minderwertige häretische Sekten“)⁶ betrachteten Gruppen – auch der Osten, der bislang ein treuer Gefährte bei der Suche nach Einheit und Glaubensreinheit gewesen war, in einer Opposition befand, die über die bloße liturgische Verschiedenheit hinaus vor allem die Ekklesiologie betraf und praktisch auf eine hierarchische Trennung hinauslief.

Der Osten hingegen, stolz und eifersüchtig auf seine *Orthodoxie*, begann, um den Bruch mit der Kirche von Rom zu rechtfertigen, gegen diese übertriebene Anklagen eines doktrinellen Verrats zu erheben, indem er den Schwerpunkt des Streites aus dem juristisch-administrativen in das dogmatische Feld verschob und so den wirklichen Charakter des Problems verdunkelte.

In dieser Situation bedeutete allerdings jeder Versuch der Annäherung zwischen den zwei Polen des Christentums – des westlichen und des östlichen – die Notwendigkeit einer gemeinsamen und wechselseitigen Überprüfung und einer „Neudefinition“ des ekklesiologischen und kanonischen Selbstbewusstseins der Kirche. Die Kirche fühlt sich noch „eins, heilig, katholisch und apostolisch“, aber zugleich wurde sie sich sowohl im Osten als auch im Westen immer mehr der Unterschiede zwischen den kirchlichen Realitäten bewusst.

II. Erste Versuche der Wiederherstellung der Einheit der Kirche und deren ekklesiologische und kanonische Merkmale: von der Epoche der Kreuzzüge bis zum Konzil von Trient

Vor einigen Jahren fasste I. Žužek die kirchliche Situation der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends folgendermaßen zusammen:

„Seit dem Schisma von 1054 bis zum Konzil von Trient (11. Dez 1545 – 4. Dez. 1563) war die Katholische Kirche nur die lateinische, abgesehen von der wenig bekannten maronitischen Kirche, die unter der Leitung des

⁶ TANQUEREY, *Synopsis theologiae fundamentalis*, 398.

Patriarchen und einiger Titularbischofe nach Art einer einzigen Eparchie strukturiert war, von einigen Gruppen von Chaldäern, die gegen Ende dieser Periode in Union mit Rom getreten waren, von einigen Kommunitäten von Griechen, die nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken nach Italien geflohen waren, und vor allem denen der Albaner, die nach Italien kamen, als nach dem Tod des berühmten Gjergj Kastrioti Skanderbeg (+1468) ihr Vaterland unter türkische Herrschaft gefallen war“⁷.

Wie C. Korolevskij beobachtete, wurde bis zum Schisma das Band der Einheit, die Anerkennung des universalen Primats des Römischen Pontifex und die Ausübung seiner obersten Autorität gesichert durch:

- den Austausch der Synodalbriefe und der *professio fidei* bei jeder neuen Wahl eines Patriarchen,
- die Eintragung der Neugewählten in die Diptychen,
- die Vertretung des Römischen Pontifex am Kaiserhof von Konstantinopel durch Apokrisiare,
- die außerordentlichen Legationen und die Botschaften zwischen dem Papst und dem byzantinischen Kaiser,
- Besuche von verschiedenen Päpsten in Konstantinopel und ihre Intervention in allen schwierigen Angelegenheiten, speziell auf den ökumenischen Konzilien, und schließlich
- durch die Ausübung des Appellationsrechtes⁸.

Zwar hatten die Päpste auch im ersten Jahrtausend manchmal ihre volle Autorität ausgeübt, sei es durch die Absetzung von Patriarchen, sei es dadurch, dass sie ihre Delegaten beauftragten, für die Besetzung der Bischofssitze in denjenigen Patriarchaten zu sorgen, die die *communio* aufgrund der doktrinelten Spaltungen unterbrochen hatten⁹, aber im allgemeinen hielten es die Päpste weder

⁷ I. ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale, in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 275. Merkwürdigerweise erwähnt Žužek nicht die Union der Armenier, die 1198 erfolgte und bis 1375 dauerte. In jedem Fall: seine Absicht war, die fortschreitende Identifikation zwischen Latinität und Katholizität der Kirche zu zeigen.

⁸ Vgl. C. KOROLEVSKIJ, Studio sul can. 271: De Patriarchis, Codificazione Canonica Orientale, Greci, Prot. N. 88/31, Città del Vaticano 1931, 4-5; vgl. auch: L. BRÉHIER, Avant le schisme du XI^e siècle: les relations normales entre Rome et les Eglises d'Orient, in: Documentation catholique XIX (1928) 387-404.

⁹ Vgl. KOROLEVSKIJ, Studio sul can. 271, 5-6. Korolevskij führt das Beispiel der Absetzung des Patriarchen von Konstantinopel Antimos I. (536) und die von Papst Martin I. um 650 drei palästinensischen Bischöfen anvertraute Mission an, die vakanten Sitze der Patriarchate von Antiochien und Jerusalem mit orthodoxen Hirten zu versorgen. Andere Fälle zitiert Guglielmo (= Wilhelm) DE VRIES, La S. Sede ed i patriarchi cattolici d'Oriente, in: Orientalia Christiana Periodica 27 (1961) 324-325.

für zweckmäßig noch für notwendig, die umfangreichen patriarchalen Rechte der Patriarchen des Ostens einzuschränken. Der Osten nahm bezüglich Rom folgende Position ein:

„Précellence de la foi de l'Église romaine, autonomie canonique de l'Orient, nécessité pour l'Orient d'être en communion avec l'Église romaine, ces trois articles sont ceux sur lesquels se règlent les rapports pacifiques de l'Orient et de Rome, l'attitude de l'Orient en face de la primauté romaine“¹⁰.

I. Wiederaufnahme der Kontakte zwischen Westen und Osten in der Epoche der Kreuzzüge: der neue politische und ekklesiologische Ansatz

Während wir für den Zeitraum vor dem Bruch der Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel beklagen können, dass ein Teil der Ursachen dieses Bruches der Mangel an Kontakten war, ist der folgende Zeitraum durch häufigere Kontakte charakterisiert, aber in einem völlig geänderten Kontext. Die Epoche der Kreuzzüge brachte eine Begegnung, eine Konfrontation und schließlich einen Konflikt zwischen den beiden Kirchenbildern, den Konzepten von Jurisdiktion und kirchlicher Gemeinschaft. Die Gelegenheit zur Annäherung erwies sich schließlich als Stein des Anstoßes.

Die Trennung zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel (und in weiterer Folge, besonders wegen der unglücklichen Politik der Kreuzfahrer im Osten, auch anderen orthodoxen Patriarchaten) ereignete sich in einem geschichtlichen Zeitraum, in dem das Papsttum die Initiative übernahm und im Investiturstreit die Überhand gewann in seinem Kampf um die Unabhängigkeit von jeder zivilen Gewalt, als es immer mehr Gewicht auf den juristischen Ausdruck seines Primats in der Gesamtkirche zu legen begann, als es sich auf dem Gipfelpunkt seiner zeitlichen Macht befand.

a. Lateinische Hierarchen auf orientalischen Sitzen

Die von den Kreuzfahrern in die lateinischen Gebiete im Osten gebrachte Mentalität und feudale Struktur betraf nicht nur den Bereich des zivilen, sondern auch den des kirchlichen Lebens. Die lateinische Kirche richtete überall im Osten eine lateinische Hierarchie ein. Vor allem der unglückliche IV. Kreuzzug mit der Okkupation Konstantinopels und der Nominierung eines lateinischen Patriarchen besiegelte den definitiven politischen und psychologischen Bruch zwischen dem Westen und dem Osten, dessen indirekte Folgen wir bis heute spüren. Die Neubesetzung von orthodoxen Patriarchaten mit residierenden lateinischen Patriarchen in Konstantinopel (1205–1261), Antiochien (1143–1268) und

¹⁰ P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris 1938, 75.

Jerusalem (1099–1191) – nur das Patriarchat von Alexandrien wurde nie mit einem residierenden lateinischen Patriarchen besetzt – diente einer Unterordnung der betreffenden lokalen Kirchen von griechischem bzw. semitischem ethnischen Charakter unter die neuen Herren. Der orientalisch Ritus wurde nur vorsichtig und provisorisch toleriert, da man die Orthodoxen nur für *de-facto*-Katholiken hielt, die dazu bestimmt waren, zu einem unbestimmten Zeitpunkt zum lateinischen Ritus überzutreten. Griechen wurden auf die Bischofsitze nur zugelassen unter der Bedingung einen Treueid abzulegen und die Weihe im lateinischen Ritus zu empfangen, weil der griechische Ritus die Salbungen nicht beinhalte¹¹.

Die orientalisch Hierarchie reagierte auf den neuen Sachverhalt in unterschiedlicher Weise. Einerseits gibt es durchaus Beispiele für die Anpassung an die neue Situation und die Annahme der neuen Dimension der Beziehung mit der Kirche von Rom. Andererseits ist es Tatsache, dass nach der Okkupation Konstantinopels die übergroße Mehrheit des byzantinischen Episkopats Zuflucht im Exil beim *basileus* Teodoros Laskaris und dem Patriarchen suchte, die nach Nizäa geflohen waren.

Im Kontext der zwischen den orientalisch Kirchen und dem Heiligen Stuhl eingeführten Bräuche und der kirchenrechtlichen Normen ist die Entwicklung der Verleihung des Palliums an die orientalisch Bischöfe von besonderem Interesse. Noch 853 bedankte sich Papst Leo IV. bei Ignatius, dem Patriarchen von Konstantinopel, der ihm unter anderen Geschenken auch ein *Omoforion* geschickt hatte. Er lehnte aber das *Omoforion* mit folgendem Argument ab:

„[...] non est mos istius Ecclesiae, cum magistra et caput omnium videatur Ecclesiarum existere, aliunde pallium erogatum accipere, sed per totam Europam ad quod delegatum est tradere“¹².

So sehen wir, dass in der Mitte des 9. Jahrhunderts Päpste bezeugen, dass sie das Pallium den Bischöfen und den Metropolitane nur „per totam Europam“ verliehen. Aber zwei Jahrhunderte später begannen sie, das Pallium auch den Häuptern der orientalisch Kirchen zu verleihen. Tatsächlich begannen die Armenier von Kilikien, die ersten Orientalen, die nach dem Schisma von 1054 in Beziehung mit dem heiligen Stuhl traten, schon 1065 beim Römischen Pontifex um die Gewährung des Palliums zu bitten¹³, was ein Geschehen ohne

¹¹ Vgl. R. FOREVILLE, *Storia dei Concili Ecumenici*, vol. VI., Lateranense I, II, III e Lateranense IV, Vatikan 2001, 243–244.

¹² Ph. JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I, Leipzig 1885, 337 n. 2647.

¹³ Krikor II. Vkasjer erbat es von Gregor VII mittels seines Priesters Hovhannes (MIGNE, PL 148, 571–574), Papst Lucius III verlieh es 1184 Krikor IV. Dgha (die Bulle ist publiziert in: Bessarione sett-ott [1902] 191), Hovhannes VI. (VII.) erbat von Innocenz III. den Ring, die Mitra und das Pallium (PL 214, 1012–1014), und auch Konstantin I. von Partzerpert erhielt es von diesem Papst (PL 215, 692–

Präzedenzfälle war. Diese Situation setzte sich auch nach der formalen Erneuerung der Union der Armenier im Jahre 1198 fort.

Auch die Kirche der Maroniten war in dieser Periode in formalen Kontakt mit dem Heiligen Stuhl getreten. In der Zeit der Existenz der in Antiochien residierenden lateinischen Patriarchen war es nun dieser lateinische Patriarch, der dem maronitischen Patriarchen das Pallium verlieh. Das erste Zeugnis dieses Geschehens sehen wir in der Bestätigungsbulle für den Patriarchen Jeremia al-Amšîti, *Quia divinae sapientiae*, die am 4. Jänner 1215 von Innozenz III. ausgestellt worden war¹⁴.

Wenn wir uns fragen, welche ekklesiologische Auffassung sich hinter dieser Geste findet, können wir sehen, dass das maronitische Patriarchat als eine einfache, der Jurisdiktion des lateinischen Patriarchen von Antiochien untergeordnete Provinz betrachtet wurde. Im übrigen hatten die lateinischen Patriarchen von Antiochien auch versucht, eine ähnliche Vorgangsweise gegenüber dem armenischen Patriarchat durchzusetzen; dies allerdings vergeblich.

In diesem Zeitraum stoßen wir in päpstlichen Dokumenten von Papst Cölestin III. (1191-1198) auch auf eine erste Identifizierung zwischen einer orientalischen Kirche und einem Ritus¹⁵. Den massivsten Ausdruck dieser an sich gefährlichen und manchmal wirren Identifizierung, die jedoch in kurzer Zeit einen großen Erfolg erreicht hatte, sehen wir in den Kanones des IV. Laterankonzils.

b. Das IV. Laterankonzil (1215)

Das IV. Laterankonzil fand in einer Situation statt, als alle orthodoxen orientalischen Patriarchalsitze mit lateinischen Bischöfen besetzt waren und der Heilige Stuhl nur diese Bischöfe als wirkliche Patriarchen anerkannte. Ihnen gegenüber wurde dieselbe Regelung angewendet, die auch gegenüber einigen anderen wichtigen Sitzen im Westen bestand. Die Anwesenheit der den orientalischen patriarchalen Sitzen aufgedrängten lateinischen Hierarchie bedeutete in dieser Zeit in den Augen der Orientalen das größte Hindernis für eine

693), usw. Vgl. C. KOROLEVSKIJ, Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione «De Patriarchis». Terza parte dello studio «De Patriarchis», Codificazione Canonica Orientale, Prot. N. 88/31, Vatikan 1931, 126; 168.

¹⁴ Codificazione Canonica Orientale, Fonti, series III, vol. II, Rom 1944, 458-461. Noch im Jahre 1642 merkte die *Congregazione particolare* für die Korrektur des griechischen Euchologions, als sie die Frage des Palliums prüfte, an: „Innocentius III ... decrevit, ut patriarcha Maronitarum, qui habet suam provinciam in districtu Patriarchae Antiocheni, pallium recipiat a Patriarcha Antiocheno, et cum Antiochenus Patriarchatus post ammissionem Terrae Sanctae inciderit in manus schismaticorum, praedictus Patriarcha Maronitarum unitus semper pallium petit a Romano Pontifice“. APF, Atti del 1642, foll. 97-102; vgl. KOROLEVSKIJ, Studio di diritto comparato, 54-55.

¹⁵ Vgl. E. HERMAN, De «ritu» in jure canonico, in: *Orientalia Christiana* 1933, 109 unter Verweis auf J. HERGENRÖTHER, Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Riten innerhalb der Katholischen Kirche, in: *Archiv für kath. Kirchenrecht* 7 (1862) 171.

Union, während sie in den Augen der Lateiner schon als die Realisierung der Union verstanden wurde¹⁶.

Die erwähnten Patriarchen nahmen am Konzil entweder persönlich (der Patriarch von Konstantinopel und der von Jerusalem) oder durch einen Prokurator teil (der Patriarch von Antiochien). Die Anwesenheit von anderen Patriarchen der orientalischen Kirchen beschränkte sich auf den maronitischen Patriarchen bzw. nach einigen Chronisten auch auf den jakobitischen Patriarchen und auf einen Repräsentanten des melchitischen Patriarchen von Antiochien; die letzten zwei figurieren allerdings nicht auf der offiziellen Liste der Konzilsväter. Der bekannte c. 5 über der Würde der Patriarchen ist auf diesem Hintergrund zu lesen:

„Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sacra universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant servata cuilibet propria dignitate, ita quod postquam eorum antistites a Romano Pontefice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne, prestito sibi fidelitatis et oboedientiae iuramento, libenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se professionem canonicam et pro Romana ecclesia sponsonem oboedientiae ab eisdem“¹⁷.

Über die schon angesprochene Frage des Palliums hinaus sehen wir in diesem Kanon auch eine andere Neuheit – nämlich den Treueid gegenüber dem Römischen Pontifex. Diese Art des Treueides war nach dem Jahr 752 für die Bischöfe der Lombardei eingeführt worden, um ihre Allianz mit den lombardischen Fürsten, die im Streit mit den Römischen Pontifices standen, zu vermeiden¹⁸. Dieser Eid hatte in seinen Wurzeln mehr einen politischen als einen kirchlichen Charakter; er wurde später im Westen abverlangt, seit dem 9. Jahrhundert von Metropolitane, seit dem 13. Jahrhundert von allen Bischöfen. Seine Einführung im Osten ist ein weiterer Beweis für das totale Unverständnis bezüglich der Gewohnheiten und der Mentalität der Orientalen; denn die Orientalen lehnten, wie bereits I. Žužek¹⁹ dokumentierte, wegen des Gewissens und im Gehorsam gegenüber dem Gebot des Herrn nicht zu schwören, die Ablegung einer jeden Art des Eides ab. In seiner Studie über dieses Thema

¹⁶ Vgl. FOREVILLE, *Storia dei Concili Ecumenici*, 244.

¹⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (in der Folge: COD), Bologna 1996, 236.

¹⁸ Vgl. KOROLESKIJ, *Studio di diritto comparato*, 133.

¹⁹ Vgl. I. ŽUŽEK, *La «professio fidei» e il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: H. ZAPP - A. WEISS - S. KORTA (Hg.), *Ius canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag* (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt/Main 2003, 651-660.

erwähnt Žužek auch einen interessanten Fall aus dem Jahre 1295. In diesem sehen wir Bonifaz VIII. Gefängnisstrafen und eine Intervention der weltlichen Macht gegen die griechischen Kleriker von Zypern der Eparchie von Lachafara empfehlen, die im Gewissen ablehnten, einen vom lateinischen Metropolit von Nikosia, einem Dominikaner namens Berardo, verlangten Eid abzulegen. Dieser Fall ist eine viel sagende Antwort auf die Frage nach der „Sensibilität“ der römischen Kurie gegenüber den Gebräuchen der Orientalen. Wie C. Korolevskij betont:

„Die Spaltung zwischen den zwei Kirchen vermehrt beträchtlich die Ignoranz der gegenseitigen Institutionen: die römische Kurie ist nicht mehr auf dem Laufenden bezüglich der Institutionen des Ostens und beginnt, auf sie eine völlig lateinische Disziplin anzuwenden“²⁰.

Einer der gegenwärtigen Aspekte der Existenz der orientalischen Kirchen ist ihre parallele und gleichzeitige Existenz mit der lateinischen Kirche an den gleichen Orten, sowohl im Osten als auch im Westen. Das IV. Laterankonzil hingegen betont ein ganz anderes Prinzip – es sieht die Existenz einer doppelten Hierarchie mit einer personalen Jurisdiktion an einem Ort nicht nur nicht vor, sondern es verbietet diese sogar und besteht auf den exklusiven Aspekt der Territorialität. In c. 9 lesen wir:

„Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum, sive dioecesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum; sed si propter praedictas causas urgens necessitas postulaverit, pontifex loci catholicum praesulem, nationibus illis conformem, provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus, unde si quis aliter se ingesserit, excommunicatoni se noverit mucrone percussum, et si nec sic resipuerit, ab omni ecclesiastico ministerio deponatur, adibito, si necesse fuerit, brachio saeculari ad tantam insolentiam compescendam“²¹.

Es scheint mehr als offenkundig, dass der zitierte Kanon speziell für die Territorien des Ostens erlassen wurde, wo sich zu dieser Zeit die Situation einer Präsenz mehrerer Riten oder Nationen am gleichen Ort zeigt. In anderen Teilen

²⁰ KOROLEVSKIJ, Studio sul can. 271, 6.

²¹ COD, 239.

der Christenheit, wo man dem lateinischen Ritus folgte, gab es weder dieses Problem der Riten und noch weniger das der Sprache der Zelebration der Gottesdienste; auch kannte damals das mittelalterliche Europa noch nicht die Frage der Nationalismen im heutigen ethnischen Sinn. Nun, der Kanon bezeugt beredt das überwiegende Denken in der katholischen Kirche in jener Zeit bezüglich der Verschiedenheit des Ritus. In c. 4 desselben Konzils lesen wir:

„Licet Graecos in diebus nostris ad obedientiam sedis apostolicae revertentes, fovere et honorare velimus, mores ac ritus eorum, quantum cum Domino possumus, sustinendo, in his tamen illis deferre nec volumus nec debemus, quae periculum generant animarum et ecclesiasticae derogant honestati. Postquam enim Graecorum ecclesia cum quibusdam complicibus ac fautoribus suis ab oboedientia sedis apostolicae se subtraxit, in tantum Graeci coeperunt abominare latinos“²².

Wir hoffen, den Konzilstext nicht falsch verstanden zu haben, wenn wir auf eine semantische Besonderheit im Text des c. 4 hinweisen. Wenn hier über die Trennung der Kirchen gesprochen wird, ist die Rede von der „*Graecorum ecclesia*“, der Kirche der Griechen; wird hingegen auf die Wiedervereinigung hingedeutet, spricht man nur über „Griechen“, die zum Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zurückgekehrt sind. Interessant ist die Tatsache, dass den getrennten Kirchen die Ekklesialität anerkannt wird, während die, die in Union mit der katholischen Kirche stehen, nur als eine Gruppe von Individuen wahrgenommen wurden, die zu einer Nation gehören, die eine andere Sprache und andere liturgische Riten verwendet.

Da in den Hauptzentren des orientalischen Christentums bereits eine lateinische Hierarchie errichtet war, hatte, wie bereits oben gesagt, c. 9 des IV. Laterankonzils in Respekt vor den Riten und um des Friedens Willen, aus den katholischen Prälaten jener Nationen Vikare zu wählen, um die pastorale Arbeit in den lokalen Riten und Sprachen zu besorgen. Die Berufung auf die absolute Unterordnung und auf den Gehorsam solcher Vikare ihren (lateinischen) Bischöfen gegenüber und die Androhung, diesen Gehorsam gegebenenfalls mittels Anrufung der weltlichen Gewalt durchzusetzen, stellen eine ausreichende Antwort auf unsere Frage bezüglich der Ekklesiologie und des Rechtes dar, das gegenüber den Orientalen angewendet wurde, die sich in diesem Zeitraum in Union mit der katholischen Kirche befanden, die durch die lateinische Kirche repräsentiert war und sich mit dieser identifizierte.

Aus dem dem IV. Laterankonzil folgenden Zeitraum bis zum II. Konzil von Lyon kennt man ein anderes Beispiel einer rechtlichen Intervention eines Römischen Pontifex in das Leben der byzantinischen Kirche. Am 6. März 1254

²² Ebd., 235.

sandte Papst Innozenz IV. dem Bischof von Tusculum in dessen Funktion als Apostolischer Legat bei den Griechen das Schreiben *Sub catholicae*. In diesem Schreiben, das eine Art von Instruktion darstellt, werden verschiedene Hinweise darauf gegeben, welche Riten der Griechen toleriert werden sollen, welche kontrolliert, um nicht in Missbrauch zu fallen und welche hingegen geändert werden sollen. Ausdrücke wie „*in tali eorum consuetudine tolerentur*“ oder „*suam sequi consuetudinem permittantur*“ oder „*morem Ecclesiae Romanae teneant et observent*“ zeugen zwar einerseits von einem bestimmten Entgegenkommen gegenüber den rituellen Unterschieden, zugleich aber auch von Interventionen in rituelle Fragen einer orientalischen Kirche, die im ersten Jahrtausend keine Entsprechung finden²³.

2. Die Ekklesiologie und die Regelungen der konziliaren Unionsversuche: Das II. Konzil von Lyon und das Konzil von Florenz

Im Jahre 1261 ging das lateinische Kaisertum von Konstantinopel unter und das von Michael VIII Paleologus geführte byzantinische Reich kehrte auf die europäische politische Szene zurück. Schon seit einiger Zeit hatten die lateinischen Prälaten die Patriarchalsitze von Antiochien (1268) und von Jerusalem (1191) verlassen. Die Notwendigkeit, alle Kräfte der Christenheit für das Unternehmen der Kreuzzüge in das Heilige Land zu vereinigen, führte Papst Gregor X. dazu, Verhandlungen mit dem Ostreich auch im Blick auf die Wiedervereinigung der betreffenden Kirchen zu beginnen. Die Union mit den Griechen, der Kreuzzug und die Reform der Kirche bildeten ein ideales Programm des II. Konzils von Lyon, das im Jahre 1274 einberufen wurde. Die Union wurde in der vierten Sitzung des Konzils, am 6. Juli 1274, vereinbart. Sie gründete sich auf den Konsens der Griechen mit den Forderungen Roms.

Das Glaubensbekenntnis Michaels III. Paleologus bildete, obwohl es nicht zu den Konzilakten gehört, das wichtige Dokument, das bezeugt, welche doktrinaire Punkte man zu unterstreichen für notwendig hielt, um die wahre Einheit der Kirche abzusichern²⁴. In einem Punkt dieses Glaubensbekenntnisses scheint es uns, dass sich ein Keim jener Logik entdecken lässt, die in Zukunft zur Idee der *praestantia ritus* führte. Die Frage geht von einer Identifikation zwischen dem Römischen Pontifex und der Kirche von Rom aus. Tatsächlich erfolgte in diesem Dokument oft eine Bezugnahme auf die *Romana Ecclesia* und das auch in solchen Fällen, in denen es vielleicht genauer wäre, „*Romanus Pontifex*“ zu sagen.

„Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum Principe sive vertice, cuius Romanus

²³ Vgl. „*ritus Graecorum*“, in: DENZINGER, 449-457.

²⁴ Für den Text des Glaubensbekenntnisses vgl. MANSI 24, 67-77.

Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepissee veraciter et humiliter recognoscit [...] et eidem omnes Ecclesiae sunt subiectae, ipsarum oboedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; quorum multas et patriarchales praecipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, [...], sua tamen observata praerogativa tum in generalibus Conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva²⁵.

Von der Identifikation zwischen dem Römischen Pontifex und der Kirche von Rom (verstanden im historisch-ekklesialen Sinn, als der petrinische Sitz) fehlt nur mehr ein Schritt zur Identifikation der Kirche von Rom mit der gesamten lateinischen Kirche, um schließlich zur folgenden – schon falschen – Identifikation zwischen der lateinischen Kirche und der katholischen Kirche überzugehen. Wie G. Alberigo beobachtet:

„die ‚*Ecclesia romana*‘ bildet also zu einer gewissen Zeit ein Kurzwort für die römische ekklesiale *communio* und der *communio* zwischen den Kirchen der Welt, das heißt eine wesentliche Negierung solcher Gemeinschaft, die in der Christenheit des ersten Jahrtausendes, sowohl im Westen als auch im Osten, konzipiert und realisiert worden war“²⁶.

Es ist nicht unsere Aufgabe zu erklären, wie und warum die Union des II. Konzils von Lyon keinen langen Bestand hatte. Es genügt daran zu erinnern, dass wir trotz des Misserfolgs einer allgemeinen Union der Kirchen in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten immerhin verschiedene Gruppen von Gläubigen, sowohl der byzantinischen Tradition²⁷, als auch anderer orientalischer Kirchen und Traditionen²⁸ sehen, die die Union mit der katholischen Kirche fortsetzten oder in sie eintraten. Seit 1340 nahmen mit der katholischen Kirche zum Beispiel die auf Zypern wohnenden Chaldäer Gemeinschaft auf, die bis zum Untergang ihrer Kommunität auch in der Zeit des Konzils von Florenz in der Union blieben. Bis 1375 sind in solcher Union auch die armenischen Patriarchen von Kilikien²⁹.

Bezüglich der Armenier sehen wir, dass sie in den päpstlichen Dokumenten dieses Zeitraumes sowohl wie eine Nation oder eine Gruppe von Gläubigen als

²⁵ DENZINGER, 466.

²⁶ G. ALBERIGO, *Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Florenz 1969, 190.

²⁷ Von den Griechen, die am 1. August 1385 in Union mit der katholischen Kirche treten wollten, verlangte Papst Urban VI. ein gleiches Glaubensbekenntnis wie das von Michael Paleologos. Vgl. DENZINGER, 461 in der Anmerkung.

²⁸ Im Jahre 1273 zeigte Patriarch Cyril von Alexandrien seine Absicht, in Union mit der katholischen Kirche zu treten, ähnlich sandte 1362 Patriarch Nikon ein Unionsschreiben an Papst Urban V.

²⁹ Vgl. KOROLEVSKIJ, *Studio di diritto comparato*, 126.

auch wie eine Kirche anerkannt sind. Papst Klemens VI., der am 29. September 1351 an den armenischen Patriarchen das Schreiben *Super quibusdam* richtete, stellte dem Patriarchen eine Reihe von Fragen hinsichtlich seines persönlichen Glaubens und des Glaubens seiner Kirche. In diesen finden wir ein weiteres Beispiel für die Behauptung, dass die *Ecclesia Romana* die einzige katholische Kirche sei:

„Querimus: primo, si creditis tu et ecclesia Armenorum quae tibi obedit, omnes illos, quo in baptismo eandem fidem catholicam receperunt, et postmodum a comunione fidei eiusdem Ecclesiae Romanae, quae una sola catholica est, recesserunt vel recedent in futurum, esse schismaticos et haereticos, si pertinaciter divisi a fide ipsius Romanae Ecclesiae perseverent“³⁰.

Außer „*ecclesia Armenorum*“ sehen wir auch andere Bezeichnungen, wie „*tu et Armeni tibi obedientes*“, „*cum Armenis tibi subiectis*“ „*tu et Armeni tibi subiecti*“.

Heute, wo wir gewöhnt sind, die liturgische Tradition einer jeden Kirche zu respektieren, überrascht uns die Forderung von Klemens VI., der armenische Patriarch möge glauben, dass jene Armenier, die dem lateinischen Ritus folgten, ein gutes Werk vollbringen, durch das sie ewiges Leben verdienen. Tatsächlich forderte der Papst vom Patriarchen,

„si credidisti et credis, Armenos, qui Romano Pontifici in diversis partibus orbis obediunt et formas et ritus Romanae Ecclesiae in administratione sacramentorum et in ecclesiasticis officiis, ieiuniis et aliis caerimoniis studiose et cum devotione observant, bene agere et illa agendo vitam aeternam mereri“³¹.

Auch diese Besonderheit offenbart das damals gegenüber den orientalischen Katholiken vorherrschende ekklesiologische „Verständnis“ und das vorwiegende praktische Verhalten des Heiligen Stuhles.

Das Konzil von Florenz war schon Gegenstand vieler Studien und wir beanspruchen hier weder etwas Neues zu entdecken noch zu ergänzen³². Aus der Sicht der verschiedenen Unionen, die im Kontext dieses Konzils erreicht wurden,

³⁰ DENZINGER, 570a.

³¹ DENZINGER, 570o.

³² Aus der zahlreichen Literatur zum Thema vgl. E. CECCONI, *Studi storici sul concilio di Firenze*. 2 Bd., Florenz 1869; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Florenz 1959; P. VITI (Hg.), *Firenze e il suo concilio*. 2 Bd., Florenz 1994.

erinnern wir an das Unionsdekret mit der griechischen Kirche vom 6. Juli 1439, das Unionsdekret mit den Armeniern vom 22. November 1439, das Unionsdekret mit den Kopten vom 4. Februar 1442 und, nach der Verlegung des Konzils nach Rom, das Unionsdekret mit den Syrern vom 30. November 1444 und das Unionsdekret mit den Chaldäern und Maroniten von Zypern vom 7. August 1445.

Bezüglich der ekklesiologischen und kanonischen Sicht, die sich im Hintergrund dieser Unionen (die – wie wir wissen – alle von der Gesamtheit von Klerus und Volkes der jeweiligen Kirchen negativ aufgenommen wurden und nur von kurzer Dauer waren) abzeichnet, lassen sich einige interessante Aspekte beobachten.

In der XXV. Sitzung (7. Mai 1437) entschied man, die Synode von Basel an einen anderen, für die zum Konzil eingeladenen Griechen bequemen Ort zu verlegen. Im Text dieses Konzilsdekrets beobachten wir, dass die Einladung zunächst an „den Durchlauchtigsten Kaiser der Römer“, nämlich an den Kaiser von Konstantinopel gerichtet ist und nur danach auch an den Patriarchen, an die Prälaten, an das „griechische Volk“³³. Die Triade „der Kaiser, der Patriarch und die anderen Griechen“ wiederholt sich im Dekretstext in verschiedenen Formen sechsmal. G. Alberigo merkt dazu an, dass sowohl beim Konzil von Lyon als auch beim Konzil von Florenz die Päpste dieser Periode folgerichtig hauptsächlich mit dem Kaiser von Konstantinopel und nicht mit dem Patriarchen verhandelt hatten. Das scheint dadurch gerechtfertigt zu sein, dass sie in einer Harmonie zwischen spiritueller und zeitlicher Macht auch den kaiserlichen Thron umarmen wollten³⁴. Ähnlich beobachtet auch E. Lanne einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Verhalten der Päpste gegenüber der Kirche im Westen und der Kirche im Osten. Während im Westen das Papsttum gegen die kaiserliche Macht kämpfte, um die Freiheit der eigenen spirituellen Gewalt zu retten, suchte es sich im Osten an den byzantinischen Kaiser zu binden, indem es über die kirchlichen Angelegenheiten eher mit ihm als mit den Repräsentanten der geistlichen Macht verhandelte³⁵. Selbst das bekannte Unionsdekret *Laetentur coeli* vom 6. Juli 1439 beginnt mit einer ungewöhnlichen Intitulatio, in der der Papst die Union erklärte:

„Consentiente ad infrascripta carissimo filio nostro Iohanne Paleologo Romeorum imperatore illustri et locotenentibus venerabilium fratrum nostrorum patriarcharum et ceteris orientalem ecclesiam repraesentantibus“³⁶.

³³ Vgl. COD, 510-513.

³⁴ Vgl. G. ALBERIGO, L'unité de l'Église dans le service de l'Église romaine et de la papauté (XI^e-XX^e siècle), in: *Irénikon* 51 (1978) 55.

³⁵ Vgl. E. LANNE, La conception post-tridentine de la primauté et l'origine des Églises unies, in: *Tradition et communion des Églises*, Leuven 1997, 572.

³⁶ COD, 523-524.

Die Erwähnung des Kaisers und der anderen Patriarchen nach dem Namen des Papstes ist ein Kompromiss, der die neue ekklesiologische Situation offenbart. Bei den ersten ökumenischen Konzilien war der Kaiser von Konstantinopel derjenige, der das Konzil einberief und seine Dekrete als kaiserliche Edikte promulgierte. Entsprechend dachte Kaiser Johannes VIII. auch in diesem Fall vorzugehen. Im Westen herrschte hingegen bereits sei einiger Zeit die Praxis vor, nach der das ökumenische Konzil vom Papst einberufen wird und auch er es ist, der die betreffenden Dekrete promulgiert. Die endgültige Intitulatio stellt deshalb einen Kompromiss dar, der allerdings ein definitives Zugeständnis der päpstlichen Machtbefugnis, das Konzil einzuberufen, offenbart, sowie eine Billigung solcher Machtbefugnis seitens der Orientalen³⁷. Das Gefühl „eines Sieges“ in diesem Sinn beobachten wir auch in den Worten Eugens IV. im Dokument über die Verlegung des Konzils von Florenz nach Rom am 14. Oktober 1443.

„Vidimus enim nostris temporibus Graecos, Armenos, Iacobitas et alios pene populos innumerabiles, quorum nonnulli quingentorum pene, quidam vero septingentorum annorum curriculo a ritu et sancta Romane Ecclesie doctrina dissidentes extiterunt, in hoc sacro concilio per Dei clemenciam sub una divina veritatis lege nobiscum coniunctos ac nos tanquam verum Christi vicarium et Petri successorem ac universalis ecclesiae pastorem debita reverencia fuisse complexos. [...] Omnes enim, sive patriarche cuiuslibet apicem, sive metropolitani primatus aut episcopatum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitates instituit Romana ecclesia“³⁸.

Der zweite Teil des Zitats, entnommen einem Schreiben Nikolaus II.³⁹, interpretiert die Entstehung der Patriarchate in einer Weise, die nur sehr schwer für die östlichen Patriarchen annehmbar war, weil sie auf den von den ökumenischen Konzilien anerkannten apostolischen Ursprung ihrer Sitze stolz sind. Vermutlich haben wir hier ein anderes Beispiel des Unverständnisses, wie es auch in den folgenden Jahrhunderten zwischen dem Heiligen Stuhl und orientalischen Patriarchen verbreitet war.

³⁷ Vgl. A. LEIDL, Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz, Paderborn 1966, 189.

³⁸ COD, 583-584. Das Wort „ritus“ ist hier nicht im Sinn von „Liturgie“ verwendet. L'ANNE, La conception post-tridentine, 579, stellt fest: „Eugen IV., voll bewußt des rechtmässigen liturgischen Unterschiedes, spricht in diesem Zusammenhang, wie auch in anderen ähnlichen Dokumenten, nicht von Ritus im liturgischen Sinn, sondern vom Glauben im doktrinalen Sinn“.

³⁹ JAFFÉ, Regesta pontificum Romanorum, 4424; das Schreiben ist bruchstückweise enthalten bei Petrus Damiani (Opusc. V in Opp. III, 38, siehe PL 145, 91: „Nicolaus papa Mediolanensibus scribit“), ist aber von Eugen IV. auf seine Interessen hin „variiert“ worden: Während ja im bei Migne abgedruckten Text ein König, ein Kaiser, ja jeder „cuiuslibet conditionis homo purus“ Patriarchate usw., die Romana Ecclesia ausgenommen, errichten kann, kann nach Eugen IV. dies eben nur die „Romana Ecclesia“ tun.

Wenn wir weitere Charakteristiken der „Ekklesiologie“ in den Unionsdokumenten des Konzils von Florenz suchten, könnten wir eine gewisse terminologische Konfusion sehen. Als Papst Eugen IV. am 9. April 1438 das Konzil von Ferrara als legitim und ökumenisch erklärte, tat er das „*accedente consensu dictorum imperatoris et patriarche omniumque in presenti existentium synodo*“⁴⁰. Eine ähnliche Formel wird auch verwendet im Dekret über die Verlegung des Konzils nach Florenz. Vermutlich sprach der Papst nicht von Konsens im rechtlichen Sinn, sondern eher im Sinn einer gegenseitigen Absprache, um der Bequemlichkeit des Reisens für die Griechen entgegenzukommen. Der Zweck des Konzils wird mit den folgenden Worten angekündigt:

„Ecce enim occidentales et orientales populi diu ab invicem separati unum concordiae et unitatis fedus inire festinant“⁴¹.

Mehr als über die Union der Kirchen spricht man über die Union der Völker. Immer wieder finden wir in den Dokumenten auch einen Ausdruck, der von den Repräsentanten der orientalischen Kirche spricht, aber häufiger sind Formulierungen, in welchen die erwähnten orientalischen Kirchen mit den Namen der Nationen genannt werden. Das Dekret *Laetentur coeli* selbst spricht von „occidentales orientalesque patres“⁴². In der Bulle über die Wiedervereinigung mit den Armeniern vom 22. November 1439 lesen wir:

„Exultate Deo...Nam et pridem magnam illam Graecorum unionem multas longe lateque continentium nationes et linguas, hodie vero hanc ipsam Armenici populi, qui per septentrionem et orientem in magna copia diffusus est, in eodem fidei et caritatis vinculo cum sede apostolica stabilivit“⁴³.

Und nur einige Zeilen weiter unten heißt es, dass „ipsi Graeci atque Armeni unum cum ecclesia Romana effecti sunt“⁴⁴. Bei diesen Ausdrücken beobachten wir vorerst einen freien Wechsel zwischen dem, was der Begriff „Apostolischer Stuhl“ meint und was der Begriff „römische Kirche“. Ein anderer Punkt ist das Eingeständnis, dass das Wort „Griechen“ nicht einfach im ethnischen Sinne verstanden werden kann, weil es eben „viele Nationen und Sprachen, weit und breit zerstreut“ umfasst. Jedenfalls findet sich im ganzen Unionsdekret der Armenier die Erwähnung der „armenischen Kirche“ nicht, sondern man spricht immer nur von „Armeniern“.

⁴⁰ COD, 522.

⁴¹ COD, 521.

⁴² COD, 525.

⁴³ COD, 535.

⁴⁴ COD, 536.

Die terminologische Konfusion hinsichtlich der Ekklesialität und der Ethnizität setzt sich in der Unionsbulle der Kopten vom 4. Februar 1442 fort. In ihr lesen wir:

„Primum etenim Greci et hi, qui subsunt quatuor patriarchalibus sedibus multas gentes nationesque et ydiomata continentibus, deinde Armeni, multorum populorum gens, hodie vero Iacobini, magni etiam per Egiptum populi, sancte sedi apostolice uniti sunt“⁴⁵.

Die Syrer schickten für die Unionsverhandlungen mit dem Papst „*venerabilem fratrem nostrum Abdalam archiepiscopum Edesse, venerabilis fratris nostri Ignatii patriarche Syrorum atque totius nationis sue legatum*“⁴⁶.

Eine andere interessante Äußerung, die seitens der katholischen Kirche ihr ekklesiologisches „Verständnis“ der orientalischen Kirchen widerspiegelt, finden wir in einem anderen Text des Konzils von Florenz (bzw. eigentlich in dessen römischer Fortsetzung), der Unionsbulle der Chaldäer und Maroniten von Zypern vom 7. August 1445. Die Bulle ruft die vorhergehenden unionistischen Ereignisse mit der Formulierung „*Sane post celebratam in ycumenico concilio Florentino orientalis ecclesiae cum occidentali unionem, post Armenorum Iacobitarumque et Mesopotamie populorum reductionem*“⁴⁷ wach.

So sehen wir endlich, dass man von einer orientalischen und von einer westlichen Kirche sprach, wobei man unter „der“ orientalischen Kirche das Patriarchat von Konstantinopel (und wahrscheinlich auch andere „melkitische“ Patriarchate) verstand, während die armenische, koptische und chaldäische Kirche nebenbei genannt werden. Es zeigt sich also, dass man von der anfänglichen Initiative, die Union von *westlichen und östlichen Völkern* zu machen, zum Verständnis der Union zwischen zwei Kirchen, der östlichen und der westlichen kam, auch wenn unter der Bezeichnung „östliche Kirche“ wohl nur die orthodoxen chaldäonensischen Kirchen gemeint waren.

Einer der interessanteren Aspekte der unionistischen Bemühungen des Konzils von Florenz ist die definitive Formulierung des Primats des Römischen Pontifex⁴⁸ und die Bestätigung der Rangordnung der Patriarchalsitze sowie die

⁴⁵ COD, 546. Während für die „Griechen“ die Erläuterung des Konzils bezüglich der ethnischen Verschiedenheit derer, die sich vom Gesichtspunkt der ekklesialen und liturgischen Tradition Griechen nennen können, wohl erlaubt ist, ist es bezüglich der Armenier unverständlich, auf welchen Unterschied von „vielen Völkern“ sich der Text bezieht.

⁴⁶ COD, 587.

⁴⁷ COD, 589.

⁴⁸ „[...] le résultat le plus clair du Concile de Florence a été un regain de vigueur de l'autorité papale sur toute l'Église et l'acceptation par les Grecs unis aux Latins d'une primauté définie en des

Garantie der Wahrung ihrer Rechte und Privilegien⁴⁹. Schon das II. Konzil von Lyon betont, dass Rom den anderen Kirchen einen Teil seiner „*sollicitudo*“ gewähren kann⁵⁰. Speziell die oben genannte Garantie wurde verschiedenen Interpretationen unterworfen⁵¹. Während orientalisch Patriarchen sie in einem traditionellen Sinne und großzügig im Geiste der alten Kanones des ersten Jahrtausends verstanden, war die lateinische Konzeption viel eingeschränkter. Im Kommentar zum Unionsdekret von Florenz formulierte sie Kardinal Torquemada folgendermaßen⁵²: Seiner Meinung nach dürfen die Patriarchen

- das Pallium den Metropolitane, die von ihnen abhängen, verleihen;
- den Treueid ihrer Untergebenen annehmen;
- sich das Kreuz vorantragen lassen;
- schließlich bilden sie eine Appellationsinstanz.

Wie man sieht, benannte Torquemada, der sich zum Sprachrohr der Ekklesiologie seiner Zeit machte, nur jene Rechte und Privilegien, die vorher in c. 5 des IV. Laterankonzils genannt worden waren.

So können wir zum Abschluss, über die Rekapitulation so vieler anderer Fakten und Ereignisse hinaus, festhalten, dass sich die Ekklesiologie und folglich auch das normative Verhalten des Heiligen Stuhles gegenüber den orientalisch Kirchen, die die Union mit der katholischen Kirche erneuert haben, in diesem Zeitraum formte und spürbar auch die folgenden Jahrhunderte beeinflusste. Es war jenes Verhalten, das bereits vor einiger Zeit W. de Vries folgendermaßen zusammenfasste:

„Schon in der Zeit des Konzils von Florenz muss man eine bedeutsame Diskrepanz zwischen der Konzeption der Lateiner und der Orientalen in diesem Punkt konstatieren. Die Orientalen sahen in der Klausel, *salvis*

termes qu'aucun concile oecuménique antérieur n'avait formulés" (LANNE, La conception post-tridentine, 570 f).

⁴⁹ „Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum urbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quomodo etiam in gestis yumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes in super ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus post sanctissimum Romanum Pontificem, tertius vero Alezandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum“ (COD, 528).

⁵⁰ „Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit“ (DENZINGER, 466).

⁵¹ Vgl. DE VRIES, La S. Sede, 341-352.

⁵² Vgl. E. CANDAL, Ioannes de Torquemada O.P. Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum, Rom 1942, 114.

privilegiis ... usw. die Garantie ihrer Autonomie, so wie sie vor dem Schisma bestanden hatte. Nur deshalb fanden sie sich bereit den Primat zu akzeptieren [...] Die Idee einer authentischen Autonomie der Patriarchate, wie sie die Orientalen konzipierten, einer Autonomie, die einen Ursprung ohne ausdrückliche Konzession des Heiligen Stuhls, auf der Basis der Kanones der alten Konzilien und des Wohnheitsrechtes gehabt hätte, schien in Rom nicht vereinbar mit der Auffassung von der Fülle der Gewalten des Papstes, die sich immer mehr den Weg im Westen bahnte⁵³.

III. Die nachtridentinische Periode: die Epoche der „Unionen“ und der praestantia ritus latini

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir die Aufmerksamkeit auf die fortschreitende Ausformung der Auffassung von den orientalischen Kirchen in der sich ausbildenden Ekklesiologie der katholischen Kirche gelenkt. Ein Hauptfaktor, der diesen Prozess beeinflusst hat, war die implizite und gelegentlich explizite Identifizierung der Rolle des Primats des Römischen Pontifex mit der Stellung der Römischen Kirche, die allmählich als die lateinische Kirche in ihrer Gesamtheit aufgefasst wurde. Die allgemeinen Unionen, die auf dem Konzil von Florenz geplant waren, erreichten trotz der grundsätzlichen Klärung der möglichen Schwierigkeiten und lehrmäßigen Differenzen kein dauerndes Ergebnis. Der Fall von Konstantinopel im Jahre 1453 erschütterte zutiefst die byzantinische Christenheit. Wenn wir in den Unionen von Lyon und Florenz als Repräsentant des Orients und Verhandlungspartner des Papstes in den Verhandlungen den „durchlauchtigsten Kaiser der Römer“ gesehen haben – von nun an hatte der Römische Pontifex diesen Verhandlungspartner und der Orient seinen Sprecher verloren. In Zukunft werden mit dem Heiligen Stuhl die einzelnen Patriarchen oder andere Repräsentanten der orientalischen Kirchen verhandeln, aber ausgehend von einer Position politischen, diplomatischen und auch, um so zu sagen, psychologischen Nachteils.

Das Konzil von Trient entfaltete gegenüber der Kirche die neuen Perspektiven. Die protestantische Reformation zerriss die grundsätzliche Einheit des christlichen Westens, aber die Kirche reagierte auf diese Krise indem sie sich dadurch reformierte, dass sie ihre Lehre redefinierte und sich stärker um ihr durch das Papsttum repräsentierte Zentrum zusammenrückte. Um gegen den durch die Reformation eröffneten Erdrutsch zu kämpfen, gelangte die Kirche immer mehr dazu, sich nicht nur mit Einheit im Glauben zu identifizieren, sondern auch mit der theologischen Uniformität und der Uniformität im Recht und in der Liturgie⁵⁴.

⁵³ DE VRIES, *La S. Sede*, 345 f.

⁵⁴ Vgl. L'ANNE, *La conception post-tridentine*, 576.

Vom „geopolitischen“ Gesichtspunkt her wurden die Verluste der katholischen Kirche im Norden ausgeglichen durch das durch die Missionen erfolgende Wachstum der Kirche in den eben entdeckten Teilen der Welt, sowohl in der westlichen Neuen Welt als auch im Orient. E. Lanne fasst zusammen:

„Après la disparition de l'Empire byzantin, les chrétientés orientales restent comme des îlots dans l'immense avancée romaine. Si, déjà à l'époque des croisades, elles avaient du mal à faire admettre qu'elles fussent aussi des Églises au sens théologique, qu'en était-il alors qu'aucun pouvoir politique n'était plus là pour les représenter? Dans la mesure où elles se joindraient à la communion romaine, elles y seraient tolérées comme des «rites» pour autant qu'elles se montreraient inassimilables et, en outre, ne mettraient pas en question l'ensemble d'un système latin dont elles devaient la prédominance“⁵⁵.

1. Die polyvalente Terminologie und Ekklesiologie – „Ecclesia“, „natio“, „ritus“ – und die Entstehung der hauptsächlich neuzeitlichen katholischen orientalischen Kirchen

Nach Vittorio Peri⁵⁶ findet sich in päpstlichen Dokumenten die erste formale Unterscheidung im neuen Sinn zwischen einer „orientalischen Kirche“ und einem „Ritus“ wenige Monate nach dem Abschluss des Konzils von Trient, und zwar im *Breve Romanus Pontifex* Pius IV. vom 16. Februar 1564. Das bedeutet nun nicht, dass man nicht schon früher vom „griechischen Ritus“ oder den „orientalischen Riten“ sprach; aber das Wort „Ritus“ bezeichnete mitunter auch selbst den „Glauben“ im doktrinen Sinn⁵⁷.

Die Frage des „Ritus“, das heißt des Zusammenlebens der Riten, begann eher als pastorales Problem besonders in jenen Territorien gefühlt zu werden, in denen das Zusammenleben mit der lateinischen Kirche notwendig war. So bestand etwa gerade in Italien der „griechische“ Klerus (und zwar griechisch im ethnischen Sinn, nämlich aus alten griechischen oder albanischen Ansiedlungen aus der Migration des 15. Jahrhunderts) trotz der Unterordnung unter die lateinischen Bischöfe darauf, seinen „Ritus“, also die liturgischen und disziplinären Gebräuche, zu bewahren. Leo X. unterstützte ihn allerdings: in der Bulle *Accepimus nuper* vom 16. Mai 1521 kritisierte und verurteilte er unter Androhung der Suspendierung und der Exkommunikation *latae sententiae* die Belästigungen, wie die Wiederholung der Taufe, das Verbot der Kommunion unter beiderlei

⁵⁵ Ebd., 577.

⁵⁶ Vgl. V. PERI, *Chiesa romana e «rito greco»*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia 1975, 129.

⁵⁷ Vgl. J. GILL, *Eugenius IV, Pope of Christian Union*, Westminster, MD 1961, 183 f.

Gestalten und das Verbot der Spendung der Kommunion an Kinder, die Verleumdungen des verheirateten Klerus und so weiter, die von Bischöfen und anderen lateinischen Klerikern gegenüber den Griechen begangen wurden. Diese Gegenwart des griechischen Ritus in Italien stellte die Kirche vor einige weitere pastorale Dringlichkeiten. Um die Erziehung des griechischen Klerus zu sichern, der treu zur katholischen Kirche, aber gleichzeitig treu zur Befolgung des eigenen Ritus stand, wurde 1576-1577 das St. Athanasius-Kolleg eröffnet⁵⁸. Die Notwendigkeit zu sichern, dass die Weihe der Priester in diesem Ritus nicht durch die orthodoxen Bischöfe, sondern durch einige katholische Bischöfe erfolgte, führte zur Idee eines Weihbischofs für die Griechen in Italien⁵⁹. Dieses Projekt wurde mit der *Perbrevis instructio* Clemens VIII. von 1596 verwirklicht. E. Lanne sieht in diesem Ereignis einen ersten Schritt zur Überwindung von c. 9 des IV. Laterankonzils bezüglich der Einheitlichkeit der kirchlichen Leitung in einer Stadt und in einem Territorium, hin zum sogenannten Uniatismus, also zur künftigen Bildung der katholischen orientalischen Kirchen.

Derselbe Autor, kritisch, wie es scheint, gegenüber dem Uniatismus, bemerkt dazu, dass der Uniatismus und die Entstehung der katholischen orientalischen Kirchen charakterisiert sei durch die Schaffung paralleler hierarchischer Strukturen im Gegensatz zu den bestehenden Strukturen der orthodoxen Kirchen oder den Strukturen der lateinischen Kirche⁶⁰.

Diese Behauptung ist allerdings nur in einigen, eher seltenen Fällen richtig und wird den komplexen und unterschiedlichen historischen, kirchlichen, geistlichen, aber auch politischen Gegebenheiten, die zur Organisation von katholischen orientalischen Kirchen geführt haben, nicht ganz gerecht. Es übersteigt die Möglichkeiten dieses Vortrages, eine detaillierte Untersuchung über die einzelnen Ereignisse, durch die die einzelnen katholischen orientalischen Kirchen entstanden, durchzuführen. Überdies ist eine solche Untersuchung bereits in anderen Publikationen erfolgt. Wir müssen hingegen anerkennen dass es auch nicht leicht ist, alle diese Ereignisse auf eine einzige und vereinfachende „Ekklesiologie des Uniatismus“ zurückzuführen, und umso weniger auf eine hypothetische Ekklesiologie einer programmierten und gesuchten Herrschaft der Lateiner über die Orientalen. Man kann zum Beispiel im Falle der maronitischen Kirche nicht von Uniatismus reden und noch weniger im Falle der gegenwärtigen

⁵⁸ Das Kolleg stand später auch für die Seminaristen anderer orientalischer Nationen offen.

⁵⁹ Nach PERI, *Chiesa romana*, 73, war der „Erfinder“ der Einführung eines „Weihbischofs“ für die Griechen in Italien zwischen 1571 und 1573 ein kretischer Priester, Emanuel Cartifilaca, der zu dieser Zeit in Vaccarizzo in Kalabrien ansässig war.

⁶⁰ LANE, *La conception post-tridentine*, 580 f: „L'uniatisme se manifeste dans la création d'une hiérarchie orientale, qui a habituellement non seulement un parallèle pour le mêmes sièges épiscopaux dans la hiérarchie orthodoxe à la quelle appartenaient primitivement les fidèles devenir «unis», mais aussi un autre parallèle dans une hiérarchie latine concurrente, ou encore dans une autre hiérarchie orientale catholique. Ainsi, la forme rituelle acquiert-elle une autonomie par rapport aux racines ecclésiales profondes“.

italo-albanischen Kirche. Nicht in die Kategorie und das Phänomen der oben erwähnten Unionen fallen die Vorgänge bezüglich der gegenwärtigen syromalabarischen Kirche und ihrer Reform und Unterstellung unter die lateinische Verwaltung nach der Synode von Diamper (1599). In ihrem Fall sehen wir, dass über die Ekklesiologie hinaus vielfach auch die kulturelle und politische Situation hereingespielt hat.

Sicher, es ist wahr, dass der Heilige Stuhl in der ganzen nachtridentinischen Epoche auch den Prozess von teilweisen Unionen begünstigte und ermutigte, indem er ihn betrachtete wie er die Versuche betrachtete, die Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche zurückzubringen. Während seit 1573 die *Congregatio de rebus Graecorum* bestand, änderte sich ihre Bezeichnung seit 1592 in *Congregatio super negotiis sanctae fidei et religionis catholicae*, wobei in ihre Kompetenzen auch die Glaubensverbreitung in den heidnischen Ländern einbezogen wurde. Später sehen wir, dass alle Angelegenheiten der orientalischen Kirchen von der 1622 errichteten *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* behandelt wurden. Andererseits aber traten – über die Arbeit der Missionare hinaus, die versuchten, einzelne individuelle Konversionen zu erreichen – der Heilige Stuhl und seine Delegaten (oder entsprechende lokale Repräsentanten der lateinisch-katholischen Kirche), in Kenntnis der traditionellen hierarchischen Struktur der orientalischen Kirchen, in Kontakt mit den Repräsentanten dieser Hierarchie mit dem Versuch, sie zur persönlichen Konversion und durch sie zur Union von ganzen Kirchen, die sie repräsentierten, zu bringen.

Über die persönlichen Konversionen hinaus können wir also von folgenden Typologien der Unionen sprechen:

a) Die Entscheidung der gesamten (oder fast gesamten) Hierarchie und des Klerus einer Kirche, die den Entschluss fasst, mit der katholischen Kirche in Union zu treten. Dies geschah gelegentlich in einer gewöhnlichen Situation, durch einen regulären Beschluss der Synode, wie das Beispiel der Union von Brest der Ruthenischen Kirche des polnisch-litauischen Königreiches von 1596 oder die der Rumänen von Transsilvanien von 1698 zeigt.

b) In anderen Fällen erfolgte die Vereinigung durch die Einsetzung eines neuen (katholischen) Hierarchen in einem bereits bestehenden Patriarchats-, Metropolitan- oder Eparchialsitz. Rom legte dabei bei einer solchen Errichtung einer katholischen Hierarchie großen Wert darauf, die Zeit einer Sedisvakanz des Sitzes zu wählen, um die katholische Hierarchie als die Fortsetzung der vorher bestehenden erscheinen zu lassen⁶¹. Das war etwa der Fall der Ruthenen in Transkarpatien, in der Eparchie von Mukacevo, aber auch der Syrer, sei es im Fall

⁶¹ Vgl. De VRIES, La S. Sede, 328. Aus diesem Aufsatz haben wir auch viele andere Beobachtungen und Informationen bezogen.

des Patriarchen Andreas Akidjan im Jahre 1662 und noch mehr im Fall von Michael Giarweh im Jahre 1782⁶², oder auch des chaldäischen Patriarchen Yuhannan Hormez (Hormizd) im Jahre 1830.

c) Schließlich, im Fall einer umstrittenen Wahl zwischen zwei Kandidaten, von denen einer sich als katholisch bezeichnete und der andere nicht, erteilte der Heilige Stuhl die Anerkennung dem Prätendenten, der sich an ihn mit der Bitte um Anerkennung und Bestätigung gewendet hatte, und löste so auf (vom katholischen Gesichtspunkt aus) rechtmäßige Weise den Streitfall. So geschah es 1553 in der chaldäischen Kirche zu Gunsten von Yuhannan Sulaqa und eine ähnliche Situation sehen wir auch im Fall des melkitisch-katholischen Patriarchats, das im Jahr 1724 mit der Wahl von Seraphim-Kyryl Tanas begann, und auch 1740 bei der Wahl des katholischen Patriarchen der armenischen Kirche, Abram Ardzivian.

d) Unter den derzeitigen katholischen patriarchalen oder erzbischöflichen Kirchen sind wir nur im Fall der koptischen Kirche Zeugen der Schaffung eines katholischen Patriarchats *ex novo* vonseiten Leos XIII. im Jahre 1895.

Gegen die katholischen orientalischen Kirchen wird oft die Anklage vorgebracht, einen Riss in den orthodoxen Kirchen verursacht zu haben, dass mit ihnen eine doppelte Hierarchie in Konkurrenz zu den orthodoxen Kirchen geschaffen wurde, dass ihr Entstehen das Resultat eines Proselytismus sei (verstanden als gewaltsame oder hinterlistige Handlung gegenüber nicht an der Union interessierten Personen). Solche – mehr oder weniger schattierten – Anklagen sind Teil eines bestimmten Typs von ökumenischem *newspeak*, respektieren aber nicht immer die historischen Daten. Sicher gilt die Anklage der Schaffung einer parallelen Hierarchie zum Beispiel nicht für die ruthenisch-ukrainische Kirche. Es war der Episkopat dieser Kirche, der, in synodaler Weise, frei entschied, sich der Union anzuschließen. Die Freiheit dieser Entscheidung ist bestätigt durch die Tatsache, dass im letzten Augenblick zwei der Bischöfe ihre Zustimmung zurückzogen und ihre Sitze für ein weiteres Jahrhundert außerhalb der Union mit der katholischen Kirche blieben. Im Fall der Ukraine sehen wir, dass es gerade der Patriarch von Konstantinopel war, der 24 Jahre danach, im Jahre 1620, eine parallele Hierarchie schuf, indem er neue Bischöfe ernannte und ihnen die Titel der Sitze gab, die rechtmäßig Bischöfe innehatten, die sich entschieden hatten, in Union mit der katholischen Kirche zu treten⁶³. Im Falle

⁶² Von Michael Giarweh an setzt sich die Linie der syro-katholischen Patriarchen ununterbrochen fort.

⁶³ Die Weihe der Bischöfe erfolgte tatsächlich am 16. Oktober 1620 durch den Patriarchen von Jerusalem, Theophanes III. in Kiew bei dessen Rückkehr von Moskau. Der Patriarch von Jerusalem handelte auf Ersuchen der Kosaken-Fürsten aufgrund einer 1618 von Timotheos II., dem Patriarchen von Konstantinopel gegebenen Erlaubnis; vgl. M. SMOTRYCKYJ, *Verifica niewinności*, in: *Collected Works*, Cambridge, Mass. 1987, 280 f.

einer anderen großen orientalischen Kirche, der syro-malabarischen, sehen wir, dass ihre Situation durch den portugiesischen Kolonialismus und die Institution des *padroado* erschwert wurde. Aber auch in diesem Fall kann man nicht von einem Riss sprechen, der zum Schaden einer orthodoxen Kirche bewerkstelligt wurde, weil die Reorganisation des Lebens der malabarischen Kirche und auch – leider – ihre Latinisierung durch die Synode von Diamper (1599) in einer Epoche stattfand, als das chaldäische Patriarchat, von dem Indien abhing von katholischen Patriarchen geleitet wurde.

Trotz der, was die ekklesiale Situation der einzelnen orientalischen Kirchen (Kirchen - Riten - Nationen) betrifft, allgemein etwas konfuse Ideen können wir feststellen, dass von Seiten des Heiligen Stuhls zumindest in den entscheidenden Momenten der einzelnen Unionen klar deren ekklesialer Status akzeptiert wurde. W. de Vries bestätigt nach einem genauen Studium der Dokumente, dass der Heilige Stuhl

„benché non consideri i patriarchati separati come «Chiese» nello stretto senso teologico della parola e non riconosca ai loro capi il legittimo potere di governare una parte della Chiesa universale, nondimeno sia del parere che essi abbiano conservato in qualche maniera, vorremmo dire «in radice» quel potere che hanno avuto prima dello scisma, e che basti il ristabilimento della «communio» con la S. Sede per farlo rivivere“⁶⁴.

Tatsächlich anerkannte der Heilige Stuhl die einzelnen Häupter der getrennten Kirchen nach der Wiederherstellung der *communio* als rechtmäßige Hirten ihrer Kirchen, manchmal sogar ohne formale Bestätigung, und ihre Kirchen als direkte Fortsetzung derer, die vor der Trennung bestanden. Sicher ist wohl, wie G. de Vries sagt, dass zur Zeit der Unionen des XVI bis zum XVIII Jahrhundert, in der sich die Mehrheit der gegenwärtigen katholischen orientalischen Kirchen organisierte, der Heilige Stuhl

„non intendeva mettere una nuova gerarchia cattolica accanto a quella scismatica esistente, ma voleva soppiantare questa con la gerarchia cattolica, mettendo i patriarchi cattolici alla testa dell'intero patriarcato. Sotto la guida della gerarchia il patriarcato finora separato, ristabilendo la «communio» con Roma doveva – secondo l'intenzione di S. Sede – venir risuscitato alla vita di una autentica Chiesa particolare. Se questo intento non si raggiunse, non è colpa della S. Sede. Risulta quindi chiaramente, quanto Roma tenesse alla continuità col passato“⁶⁵.

⁶⁴ DE VRIES, La S. Sede, 327.

⁶⁵ Ebd., 330.

Aus den Akten der Union und/oder der Bestätigung der Hierarchen, die die Union mit der katholischen Kirche schlossen, sehen wir, dass die formellen Urkunden von ihnen als „Kirche“ sprechen. So wurde im Jahre 1553 der chaldäische Patriarch Yuhannan Sulaqa der „*Ecclesia patriarchalis di Muzal*“ vorgesetzt⁶⁶. Michael Giarweh wurde 1783 „*patriarcha Antiochenus*“ genannt, der den Vorsitz in der „*Patriarchalis Ecclesia Antiochena Syrorum*“⁶⁷ hat; der gewählte melkitische Patriarch Seraphim-Kyryl Tanas wurde 1730 bei seiner Bestätigung anerkannt als der „*legitimus Graecorum patriarcha Antiochenus*“ voll Freude, dass nach seiner Wahl die „*venerabiles Antiochenae Ecclesiae reliquiae iampridem consepultae reviviscunt*“ und dass infolgedessen die Namen der Patriarchen von Antiochien in den Diptychen der Römischen Kirche wieder angeführt werden können⁶⁸. Bei der Bestätigung des armenischen Patriarchen Abram Ardzivian (1742), wollte Papst Benedikt XIV das neue Haupt der „*Ecclesia Patriarchialis Ciliciae nationis praedictae*“ geben⁶⁹.

Einige andere orientalische Kirchen, die zur Zeit ihrer Union nicht die patriarchale oder metropolitane Struktur hatten, hatten eine institutionale Strecke zu durchlaufen, die differenziert und gelegentlich mehr komplex war. Wie wir bei den Ruthenen in Transkarpatien und bei den Ruthenen wissen, beanspruchte die lokale lateinische Hierarchie, trotz der anfänglich uneingeschränkten Unterstützung der Union, in den folgenden Dezennien kraft c. 9 des IV. Laterankonzils die ruthenischen oder rumänischen Bischöfe als ihre Ritus-Vikare zu betrachten. Die unmittelbare Lösung dieser Kontroverse bestand in der päpstlichen Ernennung der neuen unierten Bischöfe mit dem Titel eines Apostolischen Vikars und der Reorganisation der Bischofssitze. Um weitere inter-ekklesiale (oder inter-rituelle, um den damaligen Jargon zu verwenden) Streitigkeiten zu vermeiden, wurden die unierten Bischöfe zu Suffraganen des Primas von Ungarn erklärt⁷⁰.

⁶⁶ Vgl. W. VAN GULIK, Die Konsistorialakten über die Begründung des unierte chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III., in: *Oriens Christianus* 4 (1904) 266-267.

⁶⁷ Vgl. DE MARTINIS, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, pars prima, complectens Bullas, Brevia, Acta S.S. a Congregationis institutione ad praesens iuxta temporis seriem disposita ..., vol. IV, Rom 1891, 270.

⁶⁸ Vgl. MANSI, 46, 189 e 340-341.

⁶⁹ Vgl. DE MARTINIS, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* III (1890), 84.

⁷⁰ Für die Rumänen dauerte dies bis zur Gründung der eigenen Kirchenprovinz mit der Bulle *Ecclesiam Christi* Pius IX. vom 26. November 1853. Am 2. September 1937 reorganisierte Papst Pius XI. mit dem Dokument *Ad ecclesiastici regiminis* die griechisch-katholischen Eparchien in der Tschechoslowakei, indem er sie dem Primas von Ungarn entzog (der seine Gewalt seit 1918 nicht mehr ausübte) und sie direkt der Jurisdiktion des Apostolischen Stuhls unterstellte. Dasselbe Dokument sah die Errichtung einer weiteren Eparchie und die Errichtung einer griechisch-katholischen Metropole in der Tschechoslowakei vor. Dieses Projekt wurde allerdings blockiert durch den II. Weltkrieg und die Nachkriegssituation, die erneut die geographische und politische Landkarte Zentraleuropas geändert hatte. Die 1912 errichtete ungarische Eparchie von Hajdudorog ist bis heute Suffragan des ungarischen Primatalsitzes von Esztergom – Budapest.

2. Einige Bemerkungen zur *praestantia ritus latini*

In der Literatur, die sich mit den katholischen orientalischen Kirchen beschäftigt, finden wir zahlreiche Verweise auf den Begriff der *praestantia ritus latini*. Im allgemeinen wird dieser Begriff und diese Haltung mit dem Namen des Papstes Benedikt XIV.⁷¹ verbunden und in der Folge mit dem seiner Nachfolger bis Leo XIII. Ausdrücklich werden zwei Stellen in seinen Urkunden genannt:

- Die Const. Ap. *Etsi pastoralis* vom 26. Mai 1742, §2, n.13:

„*Ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris, et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet, maxime in italicis regionibus*“

- und die Enzyklika *Allatae sunt* vom 26 Juni 1755, § 20:

„*Cum Latinus Ritus is it, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferri debet*“.

Während nun das erste Dokument nur für die Lage in Italien erlassen wurde, deklarierte Benedikt XIV. im zweiten die *praestantia* des lateinischen Ritus über alle orientalischen Riten. So sehr uns dieser Begriff heute auch sonderbar und ungerecht scheint, können wir ihn doch als eine vorhersehbare Konsequenz der Logik der Ekklesiologie betrachten, die sich in den Jahrhunderten, die dem Konzil von Florenz folgten, entwickelt hatte. Die hier bereits mehrfach erwähnte Identifikation des Apostolischen Stuhls mit dem Römischen Stuhl und dieser mit der römischen Kirche und diese mit der lateinischen Kirche und diese wieder mit der katholischen Kirche muss logischerweise zur Frage nach der juristischen und ekklesialen Stellung von Gläubigen führen, die, obwohl sie sich als zur katholischen Kirche gehörend erklärten, nicht dem Ritus der lateinischen Kirche folgten. Die Antworten, besonders bezüglich der Territorien, in denen nur eine lateinische Hierarchie existierte, sind folgende: im Maße, in dem er keine Gefahr für die Seelen schafft und der Einheit nicht schadet, kann ein solcher Ritus „toleriert“ werden und den Orientalen „gewährt“ man seine Befolgung nach Art eines besonderen „Indults“⁷².

Ein anderes Beispiel für die Gründe, deretwegen man – gemäß einer weitverbreiteten gesellschaftlichen Meinung – den Vorrang dem lateinischen Ritus geben müsse, finden wir im Territorium des polnisch-litauischen Königreiches. In der spezifischen soziopolitischen Struktur der *Res publica*, also des polnisch-

⁷¹ Vgl. H.L. HOFFMANN, De Benedicti XIV latinisationibus, in: Ephemer. Juris. Can. 4 (1948) 1 ff; A. PETRANI, An adsit ritus praestantior, in: Apollinaris 6 (1933) 72-82.

⁷² Vgl. BENEDIKT XIV., Const. Ap. *Etsi pastoralis*, IX, n. 1.

litauischen Königreichs, waren die Bischöfe auch Senatoren des Reichs. Dieses Prestiges erfreuten sich aber nur die katholischen (lateinischen) Bischöfe und nicht die orientalischen Bischöfe⁷³. Eine der Forderungen der Union von Brest (Art. 12 mit 33 Punkten) betraf daher die Zulassung des Metropoliten und der Bischöfe der Metropole von Kiew zum Senatorenrang und damit die Gleichstellung mit den anderen katholischen Bischöfen⁷⁴. Trotz der Union von 1596 wurde diese Forderung erst 1793 erfüllt, nach fast 200 Jahren, kurz vor der Teilung des polnisch-litauischen Königreichs.

Viel früher als Benedikt XIV., schon am Ende des XVI. Jahrhunderts, wies der Kardinal Santoro in seinem Brief an den Erzbischof von Messina bezüglich der Ehen zwischen Lateinern und Griechen darauf hin, dass der lateinische Ritus „*securior et perfectior*“ sei⁷⁵. Alle diese oben genannten Erklärungen und Wertungen wurden gewöhnlich in Verbindung mit der Frage des Übertritts von einem zum anderen Ritus im Bereich der Ehe zum Ausdruck gebracht. In diesen Fällen begünstigte man den Übertritt des orientalischen Teils zum lateinischen Ritus, besonders, wenn es sich um die Frau handelte, während der Übertritt des lateinischen zum orientalischen Ritus nicht erlaubt wurde.

Ohne noch weiter auf die Frage der *praestantia ritus latini* einzugehen, wollen wir auf ein Beispiel hinweisen, wie dieser Begriff, obwohl er schon seit den Zeiten Leos XIII. nicht mehr verwendet wurde, vom kanonischen Standpunkt her gesehen fortfuhr, das Leben der Kirche (in diesem Falle der italo-albanischen) sogar bis vor kurzem zu beeinflussen.

Infolge des lateinischen „Höherwertigkeitskomplexes“ hatte Benedikt XIV., als er in „*Etsi pastoralis*“, soweit es die Italo-Albaner betraf, die Frage der Taufe und der ihr folgenden Ritus-Zugehörigkeit der Kinder von Eltern verschiedener Ritus-Zugehörigkeit regelte, wie folgt entschieden:

„Nati vero ex patre latino et matre graeca, latinis sunt caeremoniis baptizandi; prolis enim sequi omnino debet patris ritum, si sit latinus. (§ 2 nr. 9) Si vero pater sit graecus et mater latina, liberum erit eidem patri, ut proles,

⁷³ „[...] per quando vi sono spesso in una città due vescovi, uno latino, et l'altro greco, ma il latino per tutto è di maggiore autorità, che non è il greco, perchè al regno di Polonia tutti li vescovi latini oltre la dignità episcopale, et governo spirituale hanno anco la dignità senatoria, et governo temporale della Repubblica, et sono li primi Senatori del Regno, cosa che non hanno li Vescovi ruteni [...]“. Narratio ma. Caeremon. Mucantii e receptione Episcoporum Rutheorum Varsaviae per Card. Legatum Gaetano in audientia 27.X.1589, in: A. WELYKYJ, Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) [in der Folge: DUB] (Analecta OSBM series II, sectio III), Rom 1970, doc. 243, 377.

⁷⁴ Vgl. DUB, doc. n. 41, 62; n.42, 70; n. 61, 111.

⁷⁵ Vgl. ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 284.

vel ritu graeco baptizetur, vel etiam ritu latino, si uxor latina prevaluerit, idest si in gratiam uxoris latinae, consenserit graecus pater, ut latino rito baptizetur. (§ 2 nr. 10)“.

Kraft dieser Apostolischen Konstitution, die somit Partikularrecht für die Italo-Albaner schuf, konnte auch die im Ritus der Mutter erfolgte Taufe, unter der Bedingung, dass diese Lateinerin war, als rechtmäßig betrachtet werden. Die Rechtmäßigkeit einer solchen Taufe brachte die Zuschreibung der Kinder zur Kirche der Mutter mit sich. Trotz der verschiedenen Mentalität, mit der die inter-rituellen Verhältnisse seit Leo XIII. behandelt wurden, waren die Nr. 9 und 10 des § 2 der Apostolischen Konstitution *Etsi pastoralis* für die Italo-Albaner bis zum Inkrafttreten des neuen CCEO am 1.10.1991 offiziell nicht aufgehoben worden. Ja sogar: es scheint, dass den Italo-Albanern selbst die Dinge „auch so gut gingen“. Als 1940 die inter-eparchiale Synode der Eparchien von Lungro und Piana degli Albanesi sowie des Monastero Esarchico von Santa Maria di Grottaferrata stattfand, lesen wir in Art. 166 dieser Synode:

„In den Orten mit gemischtem Ritus sollen sich die Pfarrer getreu an die in Kraft stehenden Bestimmungen für die Spendung der Taufe an die Italo-Albaner halten“.

Vor dem II. Vatikanischen Konzil sah der Text des entsprechenden Teils des orientalischen Codex, der zur Promulgation vorbereitet war, vor, dass „... si parentes ad ritus diversos pertineant, proles ritu patris baptizetur“, wobei jeder Hinweis auf Spezialgesetze (wie in cc. 756, § 2 CIC/1917 „nisi aliud iure speciali cautum sit“ bewußt unterlassen wurde, um Gesetze mit einer schon obsoleten Mentalität zu vermeiden. Aber dieser Kanon des vorbereiteten orientalischen Codex war nicht promulgiert worden. Im MP *Cleri sanctitati* (CS) von 1957, c. 6, § 1, lesen wir hingegen: „Inter varios ritus ad illum quis pertinet, cuius caeremoniis legitime baptizatus fuit“. Dadurch blieb für die Italo-Albaner die entsprechende „rechtmäßige“ Norm von *Etsi pastoralis* – jedenfalls bis zum Inkrafttreten des neuen CCEO – in Kraft und die Kinder der Orientalen, die im Ritus der lateinischen Mutter getauft wurden, wurden rechtmäßig der lateinischen Kirche zugeschrieben.

Die Idee der *praestantia ritus latini* bedeutete nun, so wie sie von Benedikt XIV. gedacht war, keineswegs eine explizite Einladung, den eigenen orientalischen Ritus zu verlassen und sich mit dem *ritus praestantior*, also dem lateinischen Ritus, zu vereinen, und sie schloss auch keinerlei Ermutigung zur Latinisierung der liturgischen Riten ein. Vielmehr finden wir in der Geschichte vielfache und ausdrückliche Aufforderungen der Päpste an die Orientalen, ihren eigenen Ritus zu wahren, Verbote des Übertritts zum lateinischen Ritus ohne die Erlaubnis des Heiligen Stuhls und Verbote, Latinisierungen in den Ritus

einzuführen⁷⁶. Diesbezüglich ist es der Mühe wert, eine scharfsinnige Beobachtung von I. Žužek in Erinnerung zu bringen:

„[...] a ben guardare le cose, la proibizione di diventare latini si accordava male con il principio, sostenuto in Occidente della «*praestata ritus latini*». Tale proibizione equivaleva infatti ad una forzata permanenza in un «Ritus» considerato «*minus praestans*». È difficile comprendere come non ci si accorgesse che il sostenere tale «*praestata*» fosse la più forte «*inductio*», formalmente proibita a passare da rito orientale a quello latino!»⁷⁷

Derselbe Autor merkt bei der Behandlung der Frage der *praestantia ritus latini* an, dass ein derartiges Prinzip grundsätzlich zu halten nicht dasselbe sei, wie es in die Tat bis zu extremen Konsequenzen umzusetzen, was äußerst verhasst sein könnte. Tatsächlich wurde zum Beispiel bezüglich der Präzedenz von Personen verschiedenen hierarchischen Grades in den offiziellen Dokumenten jedesmal an das Prinzip erinnert, das später auch in c. 37, n. 4 von Cleri sanctitati aufgenommen wurde: „*In praecedentia diversitas ritus non attenditur*“.

Die Autoren, die sich mit dem historischen und ekklesiologischen Phänomen der *praestantia ritus latini* beschäftigten, stimmen überein in der Meinung, dass dieser Ansatz die herrschende Mentalität in der katholischen Kirche praktisch bis zum Pontifikat Leos XIII. charakterisierte und dass er aufgegeben wurde als Folge des Apostolischen Schreibens *Orientalium dignitas* vom 30. November 1894. Dieses Aufgeben ist nicht in einer ausdrücklichen Form geschehen, aber der Begriff der *praestantia ritus latini* konnte nicht mehr koexistieren mit so lobenden Ausdrücken für die orientalischen „Riten“, wie sie in genannten Enzyklika zu finden sind⁷⁸.

3. Römisches Patriarchat und die kirchlichen Provinzen des orientalischen Ritus

Im Folgenden haben wir nicht die Absicht, von neuem die Frage einer Möglichkeit der Unterscheidung zwischen der Rolle des Papstes und seinem Titel als Patriarch des Westens, der heute noch im *Annuario Pontificio* angeführt wird, aufzuwerfen. Zu diesem Thema ist schon soviel geschrieben und wieder geschrieben worden⁷⁹. Wir beabsichtigen nur auf eine Beobachtung im *Annuario*

⁷⁶ Verschiedene Beispiele für ein solches Verhalten zitiert z.B. A. PETRANI, *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica*, Taurini - Romae 1930, 10-35.

⁷⁷ ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 286.

⁷⁸ Vgl. Ebd., 288.

⁷⁹ Wir können auf wenigstens zwei Publikationen hinweisen, die auch von ŽUŽEK zitiert werden (vgl. I. ŽUŽEK, *The Authority and Jurisdiction in the Oriental Catholic Tradition*, in: *Understanding the Eastern Code*, [Kanonika 8], Rom 1997, 464); A. GARUTI, *Il Papa, Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, (Collectio Antoniana 2), Bologna 1990 und R. SCHIEFFER,

Pontificio hinzuweisen⁸⁰. Die älteste Ausgabe, die wir finden konnten, ist die von 1864. Im Gegensatz zu den anderen, nachfolgenden Ausgaben, versteckt die Position der orientalischen Kirchen in dieser Ausgabe für uns – vom Gesichtspunkt der ekklesiologischen Auffassung her – einige Überraschungen. Auf Seite 39 beginnt die Beschreibung der „Katholischen Hierarchie, angeführt in der Ordnung gemäß den Staaten der verschiedenen Teile des Erdkreises“. Auf Seite 40, nach der Liste des Heiligen Kollegiums der Kardinäle, kommt die Liste der „Patriarchate“, aufgeführt in folgender Weise:

„Patriarchate des orientalischen Ritus, mit patriarchaler Jurisdiktion: Antiochien – Babylonien – Kilikien des lateinischen Ritus: Konstantinopel – Alexandrien – Antiochien – Jerusalem – Venedig – West-Indien – Lissabon“.

Wir müssen sagen, dass uns die Ordnung der Präsentation im positiven Sinne überrascht. In der Tat werden an erster Stelle die „echten“ Patriarchate, also die orientalischen Patriarchate aufgezählt, diejenigen die sich auf eine besondere und wahre, von der obersten Autorität der Kirche sanktionierte Gewalt berufen können. Für den lateinischen Ritus werden dann auch die „Patriarchate“ mit orientalischen Titeln aufgezählt, die längst nur Titular-Patriarchate waren. Später, auf S. 111, finden wir eine detailliertere Liste von „Patriarchalen Sitzen“. Auch in diesem Fall werden zuerst die orientalischen Patriarchen angeführt und erst auf Seite 112 finden wir die detaillierte Liste der „lateinischen Patriarchate“. Diese Ordnung finden wir nicht in anderen, ähnlichen Editionen, in denen regelmäßig das in Frage stehende Kapitel mit „lateinische und orientalische Patriarchate“⁸¹

Der Papst als Patriarch von Rom, in: *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*, Vatikan 1991. Die ganze Frage bezüglich der Erwähnung im *Annuario Pontificio* wird von GARUTI zusammengefasst mit den Worten: „Al termine di questa ricerca ci si potrebbe chiedere se non fosse opportuno che non vi figurasse più“? (a.a.O., 270), während A. de HALLEAUX präzisiert: „Les Orientaux considéraient l'évêque de Rome comme le Patriarche de l'Occident, sans se rendre compte que sa «patriarcalité» n'y répondait pas à la même réalité institutionnelle que chez eux“ (Revue Théol. de Louvain 23 [1992] 224).

⁸⁰ Durch lange Zeit erschienen die Orientalen im *Annuario Pontificio* nicht als eine eigene Gruppe, ausgenommen die patriarchalen Kirchen, die unter dem Titel „Patriarchati“ verzeichnet sind, einem Titel, in dem allerdings bis heute die alten orientalischen patriarchalen Kirchen seltsamer Weise mit den lateinischen Titularpatriarchaten vermischt sind. 1944 erschien zum ersten Mal im *Annuario Pontificio* das Kapitel *I riti nella Chiesa*. Das Kapitel hat zwei Teile: im ersten Teil werden fünf Haupttriten beschrieben (erst seit dem Jahre 1993 werden sie nicht mehr als „i riti“ sondern als „le tradizioni rituali“ bezeichnet), während der zweite Teil, genannt „Prospetto della gerarchia cattolica di riti orientali“, die Liste der betreffenden Kirchen enthält.

⁸¹ *Annuaire Pontifical Catholique* (hg. v. A. BATTANDIER), Paris 1898, 69 hat « Patriarchats latins et orientaux ». Dasselbe Buch bringt hingegen in der Auflage von 1930 unter dem Titel „Patriarchats résidentiels et titulaires“ eine Liste der Patriarchate in alphabetischer Form, wobei unter « R » gelassen auch « Rome ou Roma, Romana (Italiana), siège patriarchal d'Occident, primatial, métropolitain et cathédral » angeführt wird (« S.S. Achille Ratti, qui à son election a pris le nom de PIE XI. ») Die Publikation *Gerarchia cattolica* der Poliglotta Vaticana von 1911 zählt einfach auf S. 109 die

betitelt ist. Eine noch interessantere Darstellung finden wir allerdings auf den Seiten 41 ff.

[S. 41] RÖMISCHES PATRIARCHAT
DIOZESEN, DIE UNMITTELBAR DEM HEILIGEN STUHL UNTERSTELLT SIND
SITZE DES LATEINISCHEN RITUS
(es folgt die Liste dieser Sitze in Europa, Africa, Südamerika, Asien und Ozeanien)

[S. 43] SITZE DES ORIENTALISCHEN RITUS
DES GRIECHISCHEN SLAWISCHEN RUTHENISCHEN RITUS
RUSSLAND
BISTÜMER Chelm und Belzium

KIRCHLICHE PROVINZEN DES LATEINISCHEN RITUS
(es folgt die Liste gemäß den Kontinenten)

[S. 53] KIRCHLICHE PROVINZEN DES ORIENTALISCHEN RITUS
EUROPA

ÖSTERREICH (KAISERTUM)

ARMENISCHER RITUS

Lemberg

GRIECHISCH-RUMENISCHER RITUS

Fagaras o Alba Iulia - Armenopoli - Großwardein - Lugos

GRIECHISCH SLAWO-RUTHENISCHER RITUS

Lemberg - Halicz

Kiew und Kamenek - Prizmilja (sic!), Sannocchia und Samboria

- Crisio - Eperies - Munkacs

- *Suffragane* von Esztergom.

ORIENTALISCHE PATRIARCHATE
UNTERSCHIEDEN NACH IHREN NATIONALEN RITEN

Von dieser ganzen Liste überrascht uns vor allem die Tendenz, dass die katholischen Orientalen, die nicht zu einem alten orientalischen Patriarchat gehören, und die wir heute als „unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt“ bezeichnen würden, als integraler Teil des „Römischen Patriarchats“ betrachtet werden.

„Patriarcati latini ed orientali“ auf. Dieselbe Angabe finden wir in derselben Publikation von 1919, S. 65.

Ich glaube, dass auch diese kleine historische Illustration aus der Zeit Pius' IX.⁸² uns in ausreichender Weise die Art der ekklesiologischen Beziehung zeigt, die in dieser Zeit gegenüber den katholischen Orientalen herrschte.

IV. Die Suche nach einer neuen Beziehung zu den orientalischen katholischen Kirchen: von Leo XIII. zum II. Vatikanischen Konzil und der CCEO

Die Mentalität der *praestantia ritus latini* charakterisierte die Ekklesiologie der orientalischen katholischen Kirchen praktisch bis zum Pontifikat Papst Leos XIII. Die Initiativen dieses Papstes zugunsten des christlichen Orients waren vielfältig und resultierten in einer neuen Form der Beziehungen sowohl mit den orientalischen katholischen Kirchen als auch mit den orientalischen Kirchen, die nicht in Union mit der katholischen Kirche standen und stehen. Wie wohl bekannt ist, war einer der größeren Impulse für das gesteigerte Interesse an den orientalischen Fragen verbunden mit dem Eucharistischen Kongress, der vom 28. bis 30. Juni in Jerusalem stattfand. Die Anwesenheit von 17 orientalischen und 11 lateinischen Prälaten sowie verschiedene Begegnungen von diesen mit den Repräsentanten der orthodoxen Kirchen hatten die Möglichkeit für einen wirklichen interekkesialen Dialog gegeben. All das hatte zum Wunsch geführt, die Erfahrung mit ähnlichen Treffen fortzusetzen. Das Resultat davon war die Einberufung der *Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle Adunanze della commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti*, die in den Jahren 1894 bis 1902 in Gegenwart von Papst Leo XIII. stattfanden. Eine der ersten Früchte dieser Konferenzen war die Veröffentlichung der Enzyklika *Orientalium dignitas* vom 30.11.1894. Dieses Dokument, das primär für die orientalischen katholischen Kirchen im Orient bestimmt war (wobei mit diesem Wort „Orient“ der damals politisch dem ottomanischen Reich unterworfenen geographischen Orient gemeint war), hat die katholische Ekklesiologie bezüglich der orientalischen katholischen Kirchen revolutioniert. Das erste Resultat war die theoretische Wiederherstellung der „*aequalis dignitas*“ aller Riten. Später hat dann notwendigerweise dieser neue ekklesiologische Ansatz seinen Ausdruck auch in anderen ekklesialen Initiativen und schließlich in der kanonischen Ausprägung finden.

⁸² Wie erinnern überdies daran, daß es gerade dieser Papst war, der das Bewußtsein hatte vom notwendigen Unterschied zwischen der apostolischen Methode und den Problemen Heidenmissionen einerseits und den Beziehungen mit den christlichen Orientalen andererseits. Deshalb übertrug Leo XIII. mit der Apostolischen Konstitution *Romani Pontificis* vom 6. Jänner 1862 die Behandlung der orientalischen Angelegenheiten einer besonderen Sektion der Propaganda Fide-Kongregation, der sog. „*Sectio pro negotiis ritus orientalis*“. Vgl. SACRA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche, Vatikan 1974, 12.

Unter den ekklesialen Initiativen sei in erster Linie die Errichtung einer eigenen Kongregation für die Behandlung der Angelegenheiten der orientalischen Kirchen genannt. Die Tatsache, dass die Angelegenheiten der Orientalen seit 1862 in einer besonderen Sektion *Pro negotiis ritus orientalis* innerhalb der Propaganda Fide-Kongregation behandelt wurden, führte zum Vorurteil, dass die Orientalen nur ein Anhängsel zu dieser für die Missionen bestimmten Kongregation sei, „atque adeo Catholici Orientales latinis subiecti videbantur et quasi infidelibus haereticisque Occidentis exaequati“⁸³. Aus diesen Gründen errichtete Papst Benedikt XV. am 1. Mai 1917 mit dem *Motu proprio Dei Providentis* eine eigene *S. Congregatio pro Ecclesia Orientali*⁸⁴. Vereinfacht können wir sagen, dass der Fortschritt dabei nicht nur administrativ und pastoral war, sondern auch terminologisch und im Grunde vor allem ekklesiologisch: die Orientalen wurden jetzt nicht mehr wahrgenommen nur als Griechen, Armenier, Jakobiten, Ruthenen und so weiter, und nicht einmal als Angehörige eines „Ritus“, sondern als zu einer orientalischen Kirche gehörend. Um der Wahrheit die Ehre zu geben, müssen wir allerdings sagen, dass die begriffliche Gleichsetzung zwischen „Kirche“ und „Ritus“ weiterhin gelegentlich auch nach der Errichtung dieser Kongregation vorkam (und noch immer vorkommt), aber gewöhnlich handelt es sich nunmehr nur um eine Frage der Gewohnheit und des eingebürgerten Sprachgebrauchs. In den Handbüchern des Kirchenrechts machte man jedenfalls jetzt eine klare Unterscheidung zwischen Ritus im liturgischen Sinne und Ritus als Bezeichnung einer Kirche:

„[...] ritus secundum suum plenum conceptum iuridicum definiri potest Ecclesia determinata, quatenus peculiaribus regitur legibus et usibus, non solummodo quoad liturgiae formam sed etiamvero quoad hierarchicam constitutionem, regimen, atque disciplinam“⁸⁵.

Die terminologische Ungenauigkeit im Namen der Kongregation – es existiert ja in diesem Zusammenhang keine „orientalische Kirche“, sondern nur verschiedene orientalische Kirchen – wurde korrigiert mit der Apostolischen Konstitution Pauls VI. *Regimini Ecclesiae universae* vom 15. August 1967. Durch dieses Dokument wurde der Name der Kongregation für die Ostkirche geändert in *Sacra Congregatio pro Ecclesiis orientalibus*. Immerhin hatte bereits Benedikt XV. bei der Errichtung der Kongregation für die Ostkirche ausdrücklich auf die *aequalitas* hingewiesen:

„E ceteris autem licet confidere iam non fore qui Latinos in suspicionem Orientalibus adducant, cum vel ex hac re sit manifestum, in Ecclesia Iesu

⁸³ PIUS XI., *Motu proprio Sancta Dei Ecclesia*, 25. III 1938, in: AAS 30 (1938) 156.

⁸⁴ BENEDIKT XV., *Motu proprio Dei providentis*, in: AAS 9 (1917) 529-531.

⁸⁵ H.J. CICOGNANI, *Commentarium ad librum primum Codicis Iuris Canonici*, Rom 1939, 12f.

Cristi, ut qua non latina sit, non graeca, non slavonica, sed catholica, nullum inter eius filios intercedere discrimen, eosque, sive latinos, sive graecos, sive slavos, sive aliarum nationum, omnes apud hanc Apostolicam Sedem eundem locum obtinere⁸⁶.

Unter dem kanonischen Gesichtspunkt können wir nun im Leben der katholischen Kirche in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ein erneutes Interesse für das Recht feststellen. Die Promulgation des CIC/1917 hatte in der katholischen Kirche eine neue Situation und unwillentlich in einem gewissen Sinn auch eine neue „Scheidelinie“ zwischen der lateinischen Kirche und den katholischen orientalischen Kirchen geschaffen. Wie Žužek bemerkt, hob gerade die Promulgation des CIC/1917 „die heikle Situation im kanonischen Sinn mehr hervor, in der sich die orientalischen Kirchen damals befanden, die gleichsam vergesslich gegenüber dem eigenen gemeinsamen kanonischen Erbgut [...] Anstrengungen machten, jeweils einen eigenen, vom Heiligen Stuhl approbierten Codex zu haben“⁸⁷.

Wenige Jahre später hielt es Papst Pius XI. für gegeben, dass eine Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts nicht nur eine notwendige, sondern sogar eine dringende Angelegenheit war. Die Arbeiten begannen 1929 und 1935 war man mittels verschiedener Vorbereitungskommissionen⁸⁸ bei der Errichtung der Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico angelangt. Aus unserer heutigen Perspektive können wir nur die immense Arbeit bewundern, die von den verschiedenen Kommissionen im Bereich der Vorbereitung des gemeinsamen orientalischen Codex geleistet wurde – Sammlung der Quellen des orientalischen Rechts, die vorbereitenden Studien, Konsultationen in großem Umfang mit der orientalischen Hierarchie usw. Heute könnten wir natürlich auch verschiedene Mängel in dieser ungeheuren Arbeit finden, wie zum Beispiel eine exzessive Inspiration am CIC/1917; die Tendenz, einige latinisierende Praktiken, die in den vorhergehenden Jahrhunderten in das Leben der orientalischen Kirchen eingeführt worden waren, zu bestätigen und so weiter. Zugleich müssen wir aber zugestehen, dass diese titanische Anstrengung motiviert war von den besten Absichten im Geist wahrer Liebe und Respekts für die orientalischen katholischen Kirchen.

In der Zeit nach dem II. Weltkrieg kam es zur Publikation von vier Motu proprio Pius' XII. mit Teilen des schon vorbereiteten Codex. Auf die Herausforderungen der modernen Welt, die zwischen den Gefahren ideologischer, kultureller und ökonomischer Zusammenstöße schwankt, und den Aussichten für

⁸⁶ BENEDIKT XV., Motu proprio Dei providentis, in: AAS 9 (1917) 530.

⁸⁷ ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 292.

⁸⁸ Vgl. Ebd.

Zusammenarbeit und globale Kooperation, antwortete die Kirche schließlich, mit prophetischer Vision und zugleich verwurzelt in der Tradition, mit dem II. Vatikanischen Konzil.

Die Welt verändert sich rasch auch für den christlichen Orient. Die massenhafte Migration von christlichen Orientalen in den Westen, zuerst aus den Ländern, die unter ein kommunistisches Regime gefallen waren, dann aus jenen des Nahen und Mittleren Orients, ändert die Physiognomie der orientalischen katholischen Kirchen und stellt auch die Lateiner vor die Notwendigkeit, von neuem die ekklesiologische und juristische Wahrnehmung der orientalischen christlichen Kirchen zu überarbeiten. Diese Wahrnehmung muss jetzt auch eine andere neue Dimension des Lebens der Kirche berücksichtigen, die ökumenische.

Aber das ist nicht mehr Geschichte, das ist Teil unserer Zeit, unserer eigenen Geschichte, unserer Erfahrungen und unserer Erwartungen. Um vorwärts gehen können, ist es aber gut, auch den bereits zurückgelegten Weg zu kennen – sei es, um die Dinge um zu lernen, die man nachvollziehen muss, sei es, um etwaige Fehler der Vergangenheit zu vermeiden.

V. Abschließende Bemerkungen

In diesem Vortrag wurde versucht, einen kleinen Beitrag zum besseren Verständnis der verschiedenen Etappen der Entwicklung der Ekklesiologie der orientalischen katholischen Kirchen und den Reflex einer solchen auf die Sphäre des Rechts zu leisten. Sicher könnte jeder hier behandelte Aspekt vervollständigt und vertieft werden. Hier haben wir versucht, wenigstens einen historischen Überblick zu geben, indem wir die einzelnen Etappen der Entwicklung der orientalischen katholischen Kirchen und deren Wahrnehmung im ekklesiologischen und kanonischen Bereich der katholischen Kirche rekapitulierten. Natürlich riskiert man in der Darbietung einer Synthese, einige Punkte und Aspekte zum Nachteil von anderen in den Mittelpunkt zu stellen. Aber manchmal ist es nötig, auch mit einer gewissen Willkür auszuwählen. So haben wir aufgrund der uns zur Verfügung stehenden Zeit nicht im Detail die Ereignisse und Entwicklungen der neueren Zeit behandelt, nämlich eben den Prozess der ersten orientalischen Kodifikation und vor allem die Arbeit, die zur Erneuerung durch das II. Vatikanische Konzil und in der Folge auch des CCEO führte. Diese Themen sind ohnehin in etwa anderwärts schon behandelt worden und fordern überdies eine eigene Studie. Darum soll auch diese „Schlussbemerkung“ als Einladung für einen neuen Anfang dienen.

„UNITAS” AND „VARIETAS ECCLESiarUM”.
A VITAL AND RESPLENDENT FORCE, SAFEGUARDED IN CCEO BY THE
RELATION „IUS COMMUNE” - „IUS PARTICULARE”

Sr. Maria-Ionela Cristescu, Bucharest/Rome

Introduction

In his „Riflessioni circa la costituzione apostolica ‘Sacri canones’”, I. Žužek underlined the fact that the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”¹ can be characterized by three key-words: „unitas”, „varietas”, „novitas”²:

- a) „Unitas” of the fundamental patrimony
- b) „Varietas” of the sui iuris Churches
- c) „Novitas” of the Vatican II

Pope Paul VI stated on the occasion of the formal inauguration of the PCCICOR that the new oriental codification should be carried out according to the mind of the Council Fathers („secundum mentem Patrum Concilii”) and the genuine oriental traditions³. This „mens Patrum Concilii” represents the new ecclesiology of the Second Vatican Council, enunciated in its fundamental documents among which: the Dogmatic Constitution on the Church „Lumen gentium”⁴, and the two decrees, „Orientalium Ecclesiarum” and „Unitatis redintegratio”. One of the essential principles emphasized by the Council is that of the Church as „communio”⁵; this principle replaced the previous juridical

¹ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1990, in: AAS 82 (1990) 1033-1363 [henceforth Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium = CCEO].

² I. ŽUŽEK, Riflessioni circa la costituzione apostolica ‘Sacri canones’ (18 ottobre 1990), in: Understanding the Eastern Code (Kanonika t. 8), Roma 1997, 153. The same Žužek analyses the interrelation between the three key-words as follows: „Unità, se non è tra diversi, che cosa è? Nella Chiesa voluta da Cristo l’unità è tra diversi ‘uniti nello Spirito Santo da una stessa fede, dagli stessi sacramenti e da uno stesso governo’ (OE 2). La ‘varietas’ delle ‘Ecclesiae sui iuris’ tra le quali ‘mirabilis viget communio’ nei tre elementi fondamentali delineati dal Concilio e ora ora menzionati (fede, sacramenti, governo) rende evidente la natura dell’unità della Chiesa che abbraccia ogni cultura, ogni popolo, ogni lingua. E’ proprio vero che questa ‘varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius delectet’” (ivi): IDEM, Presentazione del Codex canonum Ecclesiarum orientalium, in: ibidem, 125.

³ Nuntia I (1975) 6-7: „[...] secundum mentem Patrum Concilii Vaticani II atque germanam orientalem traditionem”.

⁴ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Lumen gentium, Constitutio dogmatica de Ecclesia, 21 nov. 1964, in: AAS 57 (1965) 5-71. [Henceforth Lumen gentium = LG]; IDEM, Orientalium Ecclesiarum, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis, 21 nov. 1964: AAS 57 (1965) 76-89 [henceforth Orientalium Ecclesiarum = OE]; IDEM, Unitatis redintegratio, Decretum de Oecumenismo, 21 nov. 1964: AAS 57 (1965) 90-112 [henceforth Unitatis redintegratio = UR].

⁵ E. CORECCO, Il diritto della Chiesa (AMATECA t. 12), Milano 1995, 35.

ecclesiology of the Church as a „societas perfecta” with the ‘ecclesiology of communion’ realized at three levels: „communio fidelium”, „communio hierarchica” and „communio Ecclesiarum”. The concept in itself is not a mere vague affectivity, but an organic reality with a clear juridical and constitutional valence which could be synthesized in the so called „communio Ecclesiae et Ecclesiarum”. The principle has its „locus theologicus” primarily in LG 23,1, where the conciliar Fathers define the relation between the Universal Church and the particular Churches stating that „it is in these and formed out of them that the unique Catholic Church exists”⁶. „Communio Ecclesiarum” refers to the relationship among different particular Churches united under the supreme authority of the Roman Pontiff. The Universal Church is therefore a „corpus Ecclesiarum” (LG 23), a body of the Churches which, though diversified, are in ecclesiastical communion with each other (LG 13). Without entering into the complex reality of the Church as communion (it would overpass our task here), we specify that in the documents of the Second Vatican Council the term ‘particular Church’ is used in various senses: as ‘dioceses’ (cf. LG 23, 27; CD 11); as ‘churches or rites’ (cf. LG 13, 23; OE 2,3,4); as new Christian communities in mission areas („Ad gentes” 19-21).

According to „Orientalium Ecclesiarum” 2-4 the holy Catholic Church, which is the Mystical Body of Christ, is a communion of the particular Churches of the East and of the West; between these Churches there is such a wonderful communion that this variety does not diminish the Church’s unity, rather serves to emphasize it, therefore, the tradition of each particular church or rite should

⁶ LG 23: „in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit”; cf. CORECCO, Il diritto della Chiesa, 35: „Nell’accezione cattolica comunione significa due cose di grande importanza non solo per il diritto costituzionale della Chiesa, ma anche per tutto il diritto canonico: livello strutturale (ossia della ‘communio Ecclesiarum’) vige nella Chiesa una reciproca immanenza fra l’universale ed il particolare; a livello antropologico (ossia della ‘communio fidelium’) si registra pure un’analoga immanenza reciproca fra il corpo mistico della Chiesa ed il fedele cristiano. L’identità metafisica e giuridica di questo ultimo è data dal fatto che ‘in forza del battesimo l’uomo è stato radicato strutturalmente, e non solo dal profilo etico, nel Cristo. Il cristiano rappresenta il Cristo poiché in lui è presente tutto il Cristo con il suo Corpo mistico. Il cristiano non può essere concepito come una entità individuale contrapposta a quella collettiva, ma come soggetto al quale tutta la comunità dei cristiani è misteriosamente, ma realmente, immanente”; cf. G. GHIRLANDA, *Communio ecclesialis/ecclesiastica/hierarchica*, in: C. CORAS SALVADOR - V. DE PAOLIS - G. GHIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario di Diritto canonico* (1993) 210-211: „La comunione dei fedeli (‘communio fidelium’), fondata nel battesimo, sotto l’impulso dello Spirito Santo, ha una relazione diretta con l’eucaristia, la partecipazione alla quale conduce alla comunione con Cristo e con la Trinità (UR 2b, 15°; AG 39°; LG 3, 7b) ... Questa comunione spirituale fondata sul battesimo, costituisce l’uguaglianza fra tutti i fedeli nella dignità e nell’agire (LG 32) ... nei doveri e nei diritti comuni (...). La natura stessa della Chiesa, per analogia col mistero del Verbo incarnato (LG 8°), richiede che la comunione non sia solo una realtà spirituale e invisibile, ma anche corporea e visibile. (...). La comunione ecclesiastica vige tra tutti i battezzati nella Chiesa Cattolica o in essa ricevuti, che sono congiunti con Cristo dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico (LG 13, 14, 15; OE 4, 30; UR 3e, 4d, 17b, 18...). Di conseguenza la comunione ecclesiastica vige tra le Chiese particolari e tra queste e Roma, e di per se è manifesta dalla concelebrazione eucaristica (...). La comunione gerarchica è l’elemento costitutivo della comunione ecclesiastica o cattolica e in genere della piena realizzazione della Chiesa come comunione”.

remain whole and entire. Again, we entrust the long 'iter' of this terminology to the many specific studies, here we just mention that the term „*Ecclesia particularis seu ritus*" of „*Orientalium Ecclesiarum*" 2, was substituted in CCEO by a proper juridical term „*Ecclesia sui iuris*" (cf. CCEO c. 27)⁷.

The previously key-words: „*unitas*", „*varietas*", „*novitas*" are the expression of the new ecclesiology of Vatican II, therefore, when we treat about the „*varietas Ecclesiarum*" of the „*una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*", we should have present in mind that the Latin Church is also part of this „*varietas*", as a Church „*sui iuris*"⁸ whose discipline is regulated by the „*Codex Iuris Canonici*", whereas the discipline of the Catholic Oriental „*sui iuris*" Churches is regulated by the „*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" which presents itself as the code of a „*varietas Ecclesiarum*", consequently, by its very nature it cannot but contain the common law of the respective Churches, leaving ample space to the inferior

⁷ G. NEDUNGATT, Churches 'sui iuris' and Rites (cc.27-41), in: IDEM (ed.), *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002, 111: „The word 'rite' is polyvalent and has been used in about 35 senses. But it is not used to signify 'Church' in Eastern ecclesiology. The Orthodox never use the word 'rite' as a synonym of 'Church'. Before Latin ecclesiology came to conceive of the Church as a communion of Churches, and as a way of avoiding to have to speak of the Eastern Catholic Churches in the plural, the term 'rite' was used to express the plurality of the 'uniate' Churches in their diversity.. Thus 'rite' came to have chiefly any or all of the following three meanings: 1) liturgical rite; 2) a complex of liturgy, theology, spirituality, canonical discipline, and customs; 3) communities of Christian faithful with proper hierarchy which were in full communion with the See of Rome but retained their own 'rite' in senses 1 and 2. It was in all these three senses and without precisely defining the concept, that 'rite' was used in CS as well as the Second Vatican Council. What CS cc. 1-15 (Titulus I: 'Eastern Rites') dealt with, but without defining the term, is now treated by CCEO in Title 2 'Churches 'sui iuris' and rites', where these two terms are clearly defined, distinguished, and dealt with in two chapters. CCEO defines rite in sense 2, avoiding its use in sense 1 and 3. In the sense of liturgical action or ceremony, 'rite' is avoided in CCEO except in one well establish solitary case, 'ritus sacer' (sacred rite), which is part of the marriage form (CCEO c. 828, CA 85). And in the sense of 'Church' the term 'rite' is not used at all in CCEO. Positively, 'rite' is a heritage that belongs to and often distinguishes Churches 'sui iuris' (...). Rites do not exist by themselves: a rite is the rite of a Church 'sui iuris', and as a whole the rites are 'the heritage of the Church of Christ' (CCEO c. 39). In other words, rite is some thing that belongs to and distinguishes a community of persons (Church). As things are of and for persons, so are rites of and for Churches. This canonical concept of rite is to be distinguished from the liturgical concept of rite. The latter concept denotes certain actions or gestures coupled with prayers that make up a unit in worship. In the former concept, liturgy is but one of the four constitutive elements of rite"; cf. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 66-67.

⁸ J. ABBASS, CCEO and CIC: A Comparative Study, in: NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code*, 886: „Besides the Eastern canons which explicitly name the Latin Church, others expressly affect the Latin Church as a 'Church sui iuris'. The words used in the nine canons mentioned above to include the Latin Church, 'Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae' ('to/of a Church sui iuris, even the Latin Church', already imply that the Latin Church is one of the Churches 'sui iuris'. As well, CIC c. 111 § 2, which speaks of baptism in the Latin Church or another ritual Church 'sui iuris' implicitly identifies the Latin Church as one of the Churches 'sui iuris'. The expression 'Church(es) sui iuris' appears 243 times in CCEO, but not always does it implicitly affect the Latin Church".

legislators for the particular law of the same Churches⁹. The two codes also manifest the equal dignity of these Churches.

Yet, before analysing the interdependence between the „unitas” and „varietas”, I. Žužek carefully stressed that important as it may be, the whole „Corpus Iuris Canonici” (CIC, CCEO and „Pastor bonus”) is not of a primary importance for the Church, that is, it remains just a „particular expression” of the one LAW given by her Founder „mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos” (Io. 13, 34)¹⁰. They remain simple and humble instruments in the service of the „salus animarum” for the accomplishment in the Church of the necessary „tranquillitas ordinis” of the Messianic people redeemed by Christ.

We could therefore say that the above key-words of the Code are in the service of the same „salus animarum” and synthesize and recall the biblical image used by Leo XIII in the „Orientalium dignitas” while citing the Psalm 44, 10.14-15: „regina in vestitu deaurato circumdata varietate”¹¹, a quotation used also by the same Žužek when underlying the fact that one speaks about the „una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia” which shines like a „regina in vestitu deaurato circumdata varietate” with her Churches „sui iuris”, among which, as already said, the Latin Church is also included.

1. Terminological aspects

Keeping this in mind, it has to be specified that the word „unitas” refers, on the one hand, to the „una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia” and, on the other hand, to the „unitas” of the fundamental disciplinary patrimony of the Oriental Churches represented by the „Sacri canones”, which constitutes the primary source for every canonical legislation of the Oriental Catholic Churches and also the „ius vigens” of the Orthodox Churches, apart from any consideration concerning the relative use of „oikonomia” in applying the „Sacri canones” today in these Churches¹². It also refers to the „unitas” achieved by the CCEO as „Codex communis” for all the Catholic Oriental Churches apart from a few canons (9), where explicit reference is made to the Latin Church as well. This is an example of interrelation, the two normatives, the Oriental and the Latin¹³ ones remaining

⁹ Cf. P. SZABÓ, Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris', in: *Folia Canonica* 6 (2003) 157.

¹⁰ ŽUŽEK, Riflessioni circa la costituzione apostolica, 152.

¹¹ LEO PP. XIII, Litt. ap. *Orientalium dignitas, de disciplina Orientalium conservanda et tuenda*, 30 nov. 1894, proem, in: *Enchiridion delle encicliche*, ed. by E. LORA - R. SIMIONATI, EDB 1997, 3/1960; I. ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale, in: IDEM, *Understanding the Eastern Code*, 318: „L'incipit della lettera apostolica di Leone XIII *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, non deve far concludere che a quel tempo, quando si parlava di 'varietas rituum', già si intendesse la 'varietas Ecclesiarum'. Si può ritenere invece con certezza che con la parola 'Ecclesiarum' si volevano intendere le singole diocesi”.

¹² ŽUŽEK, Riflessioni circa la costituzione apostolica, 154.

¹³ *Codex Iuris Canonici*, in: AAS 75 (1983) 1-301 [henceforth *Codex Iuris Canonici* = CIC];

distinct bodies of legislation as c. 1 of the CIC¹⁴ states and as well c. 1 of the CCEO¹⁵.

Whereas the term „varietas” expresses:

- the way in which the same ancient common patrimony was organically integrated in the culture of the various oriental Churches and, here again, the same Žužek, speaking about the magnificent inculturation of each rite expresses this reality in a very metaphorical way: the vital force of the oriental rites consists in their being able to become heart and soul with the respective people and nation, so that the minimal affront to that rite is a wound to that heart¹⁶.

- the various juridical types of Eastern „sui iuris” Churches invited to provide in the best possible way to the „salus animarum” with a renewed canonical discipline considering the traditions of their own rite but also the directives of the Second Vatican Council; this „varietas” is evident in the „iura particularia” of these „sui iuris” Churches which, according to the „mens legislatoris” evident in the apostolic const. „Sacri canones”¹⁷, were supposed to be elaborated as soon as possible („quam celerrime”)¹⁸, keeping in mind the respective traditions, thus stressing the fact that the unity of the Church and the „in unum conspirans varietas” (LG 23) represent her vital force and the elements that give her splendour¹⁹.

- the ample space left by „ius commune” to „ius particulare” (according to the statistics in „CCEO the term ius particulare is used 178 times, in 159 canons”)²⁰.

- the use of flexible expressions or terms: like „law” („ius”, e.g. CCEO c. 276 § 1) without any specification; „unless it is established otherwise” („nisi aliud constat”, e.g. CCEO c. 28 § 2). „Unless expressly provided otherwise” („nisi aliter expresse cavetur”, e.g. CCEO c. 241).

¹⁴ CIC, c. 1.: „The canons of this Code concern only the Latin Church”.

¹⁵ CCEO, c. 1.: „The canons of this Code concern all and only the Eastern Catholic Churches, unless, with regard to relations with the Latin Church, it is expressly established otherwise.”

¹⁶ I. ŽUŽEK, *Presentazione del «Codex canonum Ecclesiarum orientalium»*, in: IDEM, *Understanding the Eastern Code*, 121.

¹⁷ IOANNES PAULUS II, „Const. ap. ‘Sacri canones’ qua Codex canonum ecclesiarum orientalium promulgatur”, 18 octobris 1990, in: AAS 82 (1990) 1033-1044. For the English translation see: JOHN PAUL II, *Apostolic Constitution ‘Sacri canones’*, in: *Code of Canons of the Eastern Churches: Latin – English Edition, New English Translation with an Index by I. Žužek*, Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Theological Publications in India, Bangalore 2003, xxi-xxviii.

¹⁸ Ibidem, xxiv.

¹⁹ Cf. ŽUŽEK, *Riflessioni circa la costituzione apostolica*, 157.

²⁰ Cf. K. BHARANIKULANGARA, *Particular Law of The Eastern Catholic Churches (Maronite Rite Series t. 4)*, Saint Maron Publications, New York 1996, 39; Consult especially I. ŽUŽEK, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (Kanonika t. 2)*, Roma 1992.

It is not our purpose to display here all the possible meanings and connotations of the term „*varietas*” yet, for a good understanding of its importance, one should keep present a few distinctions and specifications: The „*varietas Ecclesiarum*” is a new phrase coined by the Vatican II while speaking about the patriarchal Churches which, even though characterised by a proper patrimony, safeguard the unity of the faith, they are „*in unum conspirans*”, that is in the unique faith and the unique divine constitution of the Universal Church:

„It has come about through divine providence that, in the course of time, different Churches, set up in various places by the Apostles and their successors, joined together in a multiplicity and organically united groups which, whilst safeguarding the unity of the faith and the unique divine structure of the universal Church, have their own discipline, enjoy their own liturgical usage and inherit a theological and spiritual patrimony. [...] This multiplicity of local Churches, unified in a common effort, shows all the more resplendently the catholicity of the undivided Church”²¹.

„*Orientalium Ecclesiarum*” 2 while speaking about the „*varietas*” of the Particular Churches or Rites, states that between these Churches „there is such a wonderful communion that this variety, so far from diminishing the Church’s unity, rather serves to emphasize it. For the Catholic Church wishes the tradition of each particular church or rite to remain whole and entire and it likewise wishes to adapt its own way of life to the needs of different times and places”.

Along the centuries the debates and the documents of the Church make reference to a fourfold division of the „*varietas*”: „*varietas rituum liturgicorum*”, „*varietas disciplinarum*”, „*varietas rituum*”, already meaning eparchy, and the „*varietas Ecclesiarum sui iuris*”²². The first one had been always accepted, the

²¹ LG 23. For the terms „rite” and „particular Church” consult also D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 62-63: „La Pontificia Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico orientale (PCCICOR) ha lungamente discusso sulla questione della nozione e dei termini di Chiesa particolare e di Rito, usati nel decreto OE. Nel frattempo, il nuovo codice della Chiesa latina (CIC) ha usato l’espressione ‘Chiese particolari’ per indicare le diocesi, chiamate nel diritto orientale eparchie. Infatti, il can. 368 CIC prescrive che ‘le Chiese particolari, nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica, sono innanzitutto le diocesi ...’ Il CCEO tenta di risolvere definitivamente la questione della nozione e terminologia in merito. Nel can. 177, § 1 del CCEO, l’eparchia è chiamata ‘Chiesa particolare nella quale veramente è presente [‘inest’] e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica’, ossia la ‘Ecclesia universa’. Il CCEO chiama queste varie Chiese col nome di ‘Ecclesiae sui iuris’, cioè ‘Chiese di diritto proprio’, in quanto si reggono secondo uno statuto speciale loro proprio ... Con questa denominazione, il CCEO modifica la terminologia del decreto conciliare OE, ossia di ‘Chiese particolari o riti’. La locuzione ‘sui iuris’ non è nuova, ma è stata ripresa da un canone tratto dalle parti del Codice orientale promulgato da PIO XII, e precisamente dal can. 303, § 1° del MP ‘Postquam Apostolicis Litteris’, ma invece di ‘Ecclesia sui iuris’ si parlava di ‘Ritus sui iuris’, ossia si attribuiva lo stato giuridico di ‘sui iuris’ a un rito, come se il rito fosse un ente giuridico, ciò che non è esatto”.

²² Cf. ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 314; *ibidem*, 318-319: „L’equiparazione tra le ‘Ecclesiae’, cioè le diocesi ‘ritus latini’ e le ‘Ecclesiae’, cioè le diocesi ‘ritus orientalis’, è evidente, e la linea generale è chiara: nell’unica Chiesa di Cristo ci sono diocesi di rito

second one had caused strong debates especially at the First Vatican Council, as for the other two we have to mention that only in the 20th century the „rites” came to be considered equivalent to „Churches” and only with the Vatican II the „varietas”, in the sense of „varietas Ecclesiarum”, starts getting a clear shape. Yet, canonically speaking, the concept is clearly defined only in the CCEO where the Church ‘sui iuris’ is defined in c. 27 as being „a community of the Christian faithful, which is joined together by a hierarchy according to the norms of law and which is expressly or tacitly recognized as ‘sui iuris’ by the supreme authority of the Church”, whereas the rite „is a liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, differentiated by the culture and the circumstances of the history of people, which is expressed by each Church „sui iuris” in its own manner of living the faith” (CCEO c. 28). The „varietas rituum liturgicorum” had always been accepted, whereas the „varietas disciplinae canonicae” had been only tolerated and considered even suspect to a certain extent, consequently every effort was done to „emancipate” it with Latin norms and the various „iura particularia” of the synods celebrated after the First Vatican Council manifest these „efforts”.

Therefore, we are trying, in a selective way, and entrusting everything to the blessed and glorious Theotokos, omnipresent in the cult of the Orientals – to reflect over the identity of the people of God as resplendent in this dichotomy and in the relation „ius commune”/“ius particulare” in CCEO which manifests the symbiosis „unitas”/“varietas” that characterizes the new normative radically based on the ancient disciplinary patrimony as c. 2²³ of CCEO states:

The canons of the Code, in which the ancient law of the Eastern Churches has been mostly received or adapted, are to be assessed chiefly by that law. The basis for this reflection are: a) „Orientalium Ecclesiarum”, b) the principle of subsidiarity, c) the Apostolic Constitution „Sacri canones”, d) the „ordo iuridicus” of the Oriental Churches starting from the first millennium to the present normative which, according to I. Žužek represents the „reestablishment of the ‘Codex communis’ of the Catholic Oriental Churches”²⁴.

latino, che possono essere raggruppate sotto un nome collettivo, e cioè ‘Ecclesia latina’, e ci sono diocesi di vari riti orientali, che possono essere comprese sotto un’unica denominazione, e cioè ‘Ecclesia orientalis’. Per quest’ultima è stata istituita la ‘sacra Congregatio pro Ecclesia orientali’ ... In questa prospettiva si spiega come mai, nella codificazione canonica orientale iniziata nel 1929, ci si sia potuti occupare del „Codex sacrorum canonum Ecclesiae Orientalis”.

²³ See G. NEDUNGATT, Ancient Law in CCEO: The Interpretation of Canon 2, in: H. ZAPP - A. WEISS - S. KORTA (ed.), *Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, Frankfurt/Main, 2002; D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari* (Studia Canonica t. 48), Città del Vaticano 2003.

²⁴ ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 266: „Il termine ‘ristabilimento’ nel nostro contesto, è stato scelto dopo lunga meditazione, come il più adatto ad esprimere la mia convinzione che con la promulgazione del ‘Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium’, si è completato, dopo diversi secoli di un progressivo sradicamento delle Chiese orientali cattoliche dalle proprie origini, un sostanziale ritorno alla situazione canonica del primo millennio, nel quale le Chiese d’Oriente prosperavano in modo, sotto vari aspetti, mirabile in un ‘ordo iuridicus’

II. „*Orientalium Ecclesiarum*”

The OE 2 and 5 stress clearly the fact that „history, tradition and very many ecclesiastical institutions give clear evidence of the great debts owed to the Eastern Churches by the Universal Church” (OE 5), therefore, the ecclesiastical and the spiritual heritage of the Eastern Churches has to be viewed as the heritage of the whole Church of Christ. Consequently, the Council insists on the preservation of the spiritual heritage of these Churches, praises and appreciates it and „solemnly declares that the Churches of the East like those of the West have the right and duty to govern themselves according to their own and special disciplines. For these are guaranteed for by ancient tradition, and seem to be better suited to the customs of their faithful and to the good of their souls”²⁵. This right and duty are underlined, on the one hand, by the praxis of the 1st millennium, that is, the convocation, in some Churches of particular synods for special matters concerning only their inner proper discipline (e.g., the Synods of 410, 420, 424 of the Persian Church) and, on the other hand, by an already existing common and uniform juridical discipline²⁶ that we try to present further on. This juridical discipline has been translated and became part of the Western canonical collections and in the 12th century it was to be found in the „*Decretum Gratiani*”. The dynamic²⁷ of the development of the juridical discipline in the East and West is very complex and overpasses the aim of this paper yet, it has to be mentioned, for the sake of clarity of the relationship „*unitas*”/„*varietas*” that simultaneously to the common discipline a double „*ius particulare*” was taking shape, that is both in the Orient and in the Occident and that the Oriental canonical discipline kept on

basato sulla osservanza dei ‘sacri canones’ che, per usare le parole di Giovanni Paolo II, costituivano ‘veluti Codicem pro omnibus Ecclesiis orientalibus’”.

²⁵ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Orientalium Ecclesiarum, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, 21 nov. 1964, in: *Enchiridion Vaticanum V* 1/ 461; English edition: A. FLANNERY (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and post conciliar Documents*, new revised edition 1992, Northport/New York, 1992, 443.

²⁶ It is known that the normative of the first two ecumenical councils (Nicea I of 325 and Constantinople I of 381) had been and continue to be accepted by all Christian Churches (Eastern and Western, Catholics and Orthodox) and the most important particular synods, called also „ancient synods” celebrated up to 451 in the Orient had also been accepted by the Eastern and the Western Churches: cf. S. MUDRY - D. CECCARELLI MOROLLI, *Introduzione allo studio storico-giuridico delle fonti del Diritto canonico orientale*, Roma 1994, 34.

²⁷ Cf. C. KOROLEVSKI, *Introduzione agli studi storici delle fonti*, in: SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione Canonica Orientale*. Fasc. VIII: *Studi storici sulle fonti del Diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1932, 10: „In quella epoca remota si aveva già un diritto particolare, rappresentato, per limitarci all’Oriente, dai tre primi sinodi della Chiesa Persiana [...] Nell’intervallo degli scismi nestoriano, monofisita e monotelita, e anche dopo fino a quello di Cerulario (1054), la Chiesa ha continuato a legiferare nei Concili Ecumenici, tenutisi, è vero, tutti in Oriente, ma le cui decisioni, tradotte in latino e da Dionisio l’Esiguo (ca. 536) e dal famoso Anastasio il Bibliotecario (ca. 817/879), fanno parte delle collezioni canoniche dell’Occidente, e nel sec. XII entrano in quelle di Graziano. In modo parallelo a questo diritto generale e comune della Chiesa, veniva delineandosi un doppio diritto particolare, costituito in Occidente, specialmente dalle decretali dei Romano Pontefici, e dalle decine dei vari concili particolari; in Oriente, dal celebre Concilio Trullano o Quinisesto (691), dalle leggi imperiali e dai rescritti patriarcali”.

favouring more and more the particular law, whereas the Western one availed itself of the Decretals and tended to give common norms to the entire Christianity by promoting Ecumenical Councils even after the Second Council of Nicea, by virtue of the Petrine Primacy²⁸. To this, one has to add an important general norm of Pope Benedict XIV who, in his Apostolic Constitution „Etsi pastoralis” § 9,5 (26 May 1742)²⁹ clearly specified that the norms of the Apostolic See generally apply to the Latin faithful, and in four cases they apply also to the Oriental ones: a) in matters of faith and morals, b) in matters of „ius divinum”, c) in matters where specific reference is made to the Orientals, d) when granting favours that are not contrary to the Eastern rites³⁰. „The last clause points to the concern of the Church (OE 2) and of the lawgiver (cc. 39-41) to preserve intact the proper traits of the heritage of the Eastern Churches” and their proper „vultus”. We cannot ponder over and analyse the debates concerning this, but for a profound reflection c. 1492 and its „fontes iuris”³¹ is highly indicative and can enlighten also the present topic:

CCEO, c. 1492: „Laws issued by the supreme authority of the Church, which do not expressly indicate the passive subject, affect the Christian Faithful of the Eastern Churches only insofar as they concern matters of faith or morals or declarations of divine law, explicitly specified questions regarding these

²⁸ Cf. MUDRY - CECCARELLI MOROLLI, Introduzione allo studio storico-giuridico, 35.

²⁹ BENEDICTUS PP. XIV, Const. Etsi pastoralis pro Italo-Graecis, 26 Maii 1747, in: CIC Fontes I, 749.

³⁰ Cf. V. DE PAOLIS, Laws, customs, Administrative Acts (cc.1488-1539), in: G. NEDUNGATT (ed.), A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches, Rome 2002, 814; G. NEDUNGATT, Normae indolis iuridicae ad tenorem c. 1492 CCEO applicandae, in: Periodica 86 (1997) 477-491; SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, Codificazione Canonica Orientale: Fasc. X: Disciplina Bizantina, ROMENI: Testi di diritto particolare dei Romeni, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933, 5: „Ella (la sacra Congregazione) non ignora che secondo la decretale d’Innocenzo III nel Concilio Lateranense IV Licet Graecos, e secondo la spiegazione datane in una Congregazione di teologi tenuta nel 1631 dinnanzi al Card. Pomphili, la miglior parte dei dottori, non escluso lo stesso Lambertini (Benedetto XIV) è di sentimento che nelle costituzioni apostoliche non s’intendano compresi gli orientali se non nei tre seguenti casi: 1. Nei punti di fede e dottrina cattolica: 2. Dove la materia stessa dimostra la comprensione, in quanto non è una legge soltanto ecclesiastica, ma una dichiarazione della legge divina e naturale; 3. Quando benché si tratti di ordinazioni disciplinari, gli orientali vi siano espressamente nominati. Questa dottrina di teologi e canonisti non è stata finora sanzionata dalla S. Sede; è certo però che gli orientali ab immemorabili ritengono qual sentenza teoretica e pratica di non essere compresi nelle costituzioni disciplinari se non nel modo predetto e che questa loro persuasione non fu mai condannata dalla S. Sede”.

³¹ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus Fontium annotatione auctus, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, c. 1492: „Lat. IV, 4; S.C. de Prop. Fide, 4 iun. 1631; 7 iun. 1639, 1; S.C.S.Off., 13 iun. 1710; Benedictus XIV, const. Etsi pastoralis, 26 mai 1742, § IX, V; ep. encycl. Allatae sunt, 26 iul. 1755, § 44; all. Quadraginta, 27 mar. 1757, „Audistis”; litt. encycl. (ad Del. Ap. Pro Oriente), 8 nov. 1882; litt. encycl. 6 aug. 1885; decr. 18 aug. 1893, „Licet”. *Syn. Armen., a.1911, 146.

Christian faithful, or concern favours which contain nothing contrary to the Eastern rites"³².

III. „Unitas”/“Varietas” in the Guidelines of the Code

The same relationship is strongly emphasized by the guidelines³³ of the oriental codification that were supposed to answer the various objections raised and clarify the basic principles of the new Code: The Guidelines answered in the first place an objection that had been raised in some quarters against a common code for the Oriental Churches: these Churches have their own traditions and particular law, which risk being levelled down in a bid for a common code. While this objection stressed the diversity, it overlooked the unity. The Guidelines therefore started by stressing that „the legal heritage of the Oriental Churches is to a great extent founded on the same ancient canons that are to be met with in almost all Oriental canonical collections”. While the differences ought not to be overlooked, unilateral stress on them would dim out the unity of the Church and pave the way for division. Moreover, the experience gained from CICO is on the whole positive and underscore the benefits of having a common code. And this is sanctioned by the Second Vatican Council, which in its decree on the Eastern

³² „Leges a suprema auctoritate Ecclesiae latae, in quibus subiectum passivum expresse non indicatur, christifideles Ecclesiarum orientalium respiciunt tantummodo, quantum de rebus fidei vel morum aut de declaratione legis divinae agitur vel explicite de eisdem christifidelibus in his legibus disponitur aut de favorabilibus agitur, quae nihil ritibus orientalibus contrarium continent”.

³³ Nuntia 3 (1976) 18: „1) The legal heritage of the Oriental Churches is to a great extent founded on the same ancient canons that are to be met with in almost all Oriental canonical collections and on common traditions: this is apparent from the collections themselves, which often contain laws of identical tenor. These canons and these traditions provide a common basis for a single code applicable to all the Oriental Churches. 2) However there is no denying that differences exist among the various Oriental Churches even in disciplinary norms. These are differences that have come about in the course of centuries for historical cause and ‘ob diversitatem quoque ingenii et vitae conditionum’ (‘Unitatis reintegratio, n.14) and that could today even give rise to difficulties and to a situation opposed to the movement towards that unity to which the world and all the Churches are tending and in which all Catholics should be deeply involved. 3) The experience gained from the application of the four Motu Proprio, by which Pius XII promulgated part of the Oriental Code, has shown that the institution of a single code for all Orientals is, on the whole, to the advantage of all the Churches. 4) The institution of a single code for all the Oriental Churches is not prejudicial to the ecclesiastical patrimony of the Churches concerned: on the contrary, with a single code this patrimony would find a clearer formulation and a stronger safeguard. The Decree ‘Orientalium Ecclesiarum’ of the Second Vatican Council, which guarantees both rights and the duty of these Churches to govern themselves according to their own particular discipline, at the same time lays down common and general norms for all the Churches, as did the ancient Oriental Synods, and could well be taken as an example for an eventual common, codified legislation. The diversity of socio-cultural conditions under which the Oriental Churches live does not call for the elaboration of different codes but rather for the timely ‘aggiornamento’ of a single code which would take due account of these conditions”.

Catholic Churches has laid down „common and general norms for all the Churches”³⁴.

This quotation speaks for itself and underlines the Commission's concern for „unitas/varietas” from the very beginning of the oriental codification, a goal reached also by other requested „qualities” (to be oriental in character, ecumenical in concern, juridical in nature, pastorally useful³⁵), but especially through the application of the principle of subsidiarity, characteristic of the new code which, according to the guidelines, „should limit itself to the codification of the discipline common to all of the Oriental Churches, leaving to the competent authorities of these Churches the powers to regulate by particular law all other matters not reserved to the Holy See”³⁶. That was to be accomplished whether by explicit reference to such law, or with the many omissions of norms which had been in force up to now or were contained in those parts of the Eastern Code which had been finalized but not yet promulgated³⁷. The sphere of the application was by far larger than the ample space of the ‘ius particulare’ of each „sui iuris” Church, since „this principle covers every type of „ius particulare”, ranging from the law of the eparchy to that of an individual religious community or of an association or to the legitimate internal rules of a seminary, a faculty of higher studies and so on”³⁸.

With this clarification, it's obvious the role of the „ius commune” (CCEO) to safeguard and protect, by proper norms, the „ius particulare”, and by doing so to indicate the „path to follow to the Synods of the Patriarchal Churches, to the „Consilia Hierarcharum”, in as much as they have legislative power, to each Bishop who establishes the „ius particulare eparchiale” or to whomever else sharing in the legislative power of the Church”³⁹. The insistence on the application of this principle, on the one hand, does not deny the „universality” of the Code, on the other hand it emphasizes and safeguards the specificity of the canonical institutions of the Christian East where, between the eparchial Bishop and the Roman Pontiff, both of divine institution, there are other intermediary organs, which „iure canonico supremae ecclesiae auctoritatis participes sunt”⁴⁰. This reference is to the patriarchal Churches, the highest grade of the Eastern Catholic Churches „sui iuris” divided into: a) Patriarchal Churches (CCEO cc.55-105), b) Major Archiepiscopal Churches (CCEO cc. 151-154), c) Metropolitan Churches „sui iuris” (CCEO cc. 155-173) and d) Other „sui iuris” Churches. This fourfold

³⁴ G. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Centre for Indian and Inter-Religious Studies, Rome 1993, 39.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Nuntia* 30 (1990) 53.

³⁷ I. ŽUŽEK, *Particular Law*, in: J. CHIRAMEL - K. BHARANIKULANGARA (ed.), *The Code of Canons of The Eastern Churches: A Study and Interpretation*, St. Thomas Academy for Research Publications, Alwaye (India) 1992, 44.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ IOANNES PAULUS PP. II, „Sacri canones”, in: *EV* 12/517.

division manifests the „*proprius vultus*” of every „*sui iuris*” Oriental Church, sanctioned by canon law, their autonomous status and the full communion with the Roman Pontiff who, presiding over the whole assembly of charity, safeguards the legitimate „*varietas*” and watches that individuality serves the „*unitas*” rather than producing any harm⁴¹. The safeguarding of this legitimate „*varietas*”, presupposed new laws for the protection of the rites which had to be in conformity with the ultimate goal of the Church, the „*salus animarum*”, coherent and in agreement with sound tradition⁴². Analysing the new Code, it's obvious the application of the principle of subsidiarity, relevant in the various recourses to the „*ius particulare*” and also in the great number of omissions of preceding norms, whether those of the 1948 CICO and of the four „*Motu proprio*”, on the grounds that those norms did not belong to the disciplinary patrimony of all the Eastern Churches and that the „*ius particulare*” could enact laws for such matters keeping present the specificity of the respective tradition and of the respective nation. One example would be relevant for the demonstration.

The canons in the chapter „*De Divina Eucharistia*” (cc. 698-717), especially c. 706, is indicative for the special importance and respect granted to the „*ius particulare*” that safeguards all traditions. The „*Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*” of 1986, still contained the specification that to the wine „*modica aqua miscenda est*”, as it was required of all Eastern Churches since a long time. The phrase was omitted in 1989 at the suggestion of a member of the Commission. The opinion of this member was accepted also „on the basis of the recent revision of the Armenian liturgy, put into practice in the Divine liturgy celebrated in the basilica of Santa Maria in Trastevere, on November 21, 1987, in which 'pure wine' was used”⁴³.

It is not our task to present a detailed analysis of this principle and of its importance for the relation „*unitas*”/„*varietas*” and yet, for concluding, some comparative remarks with the CIC 1983 are necessary. The principle of subsidiarity is a characteristic note also of the CIC, leaving large space to the Episcopal conferences to regulate certain matters⁴⁴. However, there are also authoritative authors who consider that this principle is inadequate to properly define the relationship of „*communion*”, that is the mutual immanence, sacramental and ecclesiological, both of the universal Church and of the particular

⁴¹ Cf. *ibidem*, 518.

⁴² Cf. *ibidem*.

⁴³ Nuntia 28 (1989) 90, c. 703 § 1: „Si sopprima 'a cui modica acqua miscenda est'. Sembra che l'uso di mescolare acqua al vino non abbia oggi un significato dottrinale, come nei secoli passati (1 membro). R. Si accetta anche sulla base della recente revisione della liturgia armena, messa in pratica nella Divina Liturgia celebrata nella basilica di Santa Maria in Trastevere il 21 nov. 1987, nella quale si è usato 'il vino puro'”.

⁴⁴ Consult the collection: J.T. MARTIN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Milano 1990.

Church, of the universal canon law and of the particular one⁴⁵. E. Corecco, for instance, while analysing the relation „ius universale”/“ius particulare” admits that the Latin tradition has always privileged the universal law to the detriment of the particular law, since the idea of a „societas perfecta” specific to the Tridentine ecclesiology has influenced also the new Latin codification in spite of the evident achieved epistemological turning point⁴⁶. For a proper comprehension of the relation „ius universale”/“ius particulare” one should analyse the relation „Ecclesia universalis/Ecclesia particularis” and also the two fundamental conciliar texts, that is: „Christus Dominus” 8 and „Lumen gentium” 27,1 where a turning point is obvious as regards the above mentioned Tridentine tradition⁴⁷.

With these few remarks we conclude by saying that CIC, although leaving ample space to the Episcopal conferences on the basis of the new ecclesiology according to which the Bishop governs his eparchy „ut vicarius et legatus Christi” (CCEO c. 178) and not as a simple „Sedis apostolicae delegates”, preserves and stresses the homogeneity of the Latin Church and does not put forward the problem of the „varietas” like the CCEO which common to twenty-one „sui iuris” Churches, must evidently safeguard „in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae” (LG 23), whereas fundamental homogeneity is restricted to what are „ad commune omnium Ecclesiarum orientalium bonum necessaria considerantur”⁴⁸. In other words, the Code of the Latin Church does not pose the question of the above mentioned „varietas” in contrast to the stress on homogeneity. In fact, the latter includes not only laws which – in spite of the declaration of the Code to contain laws concerning „unam Ecclesiam latinam” –, are common to all the Churches „tum Orientis tum Occidentis” („Orientalium

⁴⁵ Cf. E. CORECCO, *Ius universale – Ius particulare*, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 561: „Affrontare questo problema usando le categorie politiche, costituzionali e sociologiche, come quella della centralizzazione e decentralizzazione del potere, sarebbe metodologicamente sbagliato, così come sarebbe inadeguato far ricorso al principio della sussidiarietà, diventato di moda. Queste categorie sono incapaci di definire il rapporto di comunione, vale a dire di immanenza reciproca, sacramentale ed ecclesiologica, sia della Chiesa universale e particolare, sia del diritto canonico universale e particolare”.

⁴⁶ Ibidem, 562: „La tradizione latina che ha privilegiato la Chiesa universale, ha condizionato inevitabilmente anche le codificazioni del 1917 e del 1983, potenziando, sia pure in misura diversa, il diritto universale a scapito di quello particolare. In effetti, l'idea giusnaturalistica della 'societas perfecta', che ha dominato l'ecclesiologia post-tridentina, facendo prevalere nella legislazione e nella scienza canonica il metodo giuridico su quello teologico, ha esteso la sua ombra anche sulla codificazione del 1983, continuando a far prevalere, di fatto, il criterio tipicamente giuridico dell'importanza prevalente del diritto universale su quello particolare [...] Il diritto universale è prevalente anche nel nuovo codice, benché la svolta epistemologica in esso avvenuta sia evidente”.

⁴⁷ Ibidem, 563: „E' noto che il Concilio, con la constatazione del n. 8a, in cui si riconosce implicitamente che il potere di giurisdizione ordinario, proprio ed immediato del vescovo, secondo le funzioni legislative, giudiziarie e amministrative, appartiene al vescovo ex iure divino, ha capovolto la situazione rispetto al Tridentino; per il quale il vescovo era da considerarsi solo tamquam Sedis apostolicae delegatus”.

⁴⁸ Cf. ŽUŽEK, *Particular Law*, 48.

Ecclesiarum", no. 3), but also laws which belong to the sole disciplinary patrimony of the Latin Church. Both these laws, although so different among themselves, are called in the Code of the Latin Church universals, and this could be explained. Nevertheless, as regards the „mens" of the Orientals, strictly speaking, only the former kind of laws are truly such⁴⁹.

IV. „Unitas"/"Varietas" and the Apostolic Constitution „Sacri canones"

The Apostolic Constitution „Sacri canones" defines the sacred canons, according to the definition given by the seventh ecumenical council of Nicea as „those that have been put forth by the divine Apostles, as tradition has it, and by the six holy and universal synods and local councils" as well as by our „holy Fathers"⁵⁰. Moreover the sacred canons represent a notable constituent part of the heritage of these Churches originated in the five venerable traditions: Alexandrian, Antiochene, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan (cf. CCEO, c. 28).

„It was through fidelity to this sacred heritage of ecclesiastical discipline that the particular appearance of the East was preserved in spite of so many dire sufferings and hardships which the Eastern Churches have endured both in ancient times and recently; and this was of course, not without great benefit to souls" (AAS 66 [1974] 245)⁵¹.

Several times in the Constitution the relation „unitas"/"variety" is underlined and the vitality of the Church, which is never aging, is emphasised:

1) When stressing the importance of the ap. letter „Orientalium dignitas" on the recognition of the Eastern rites: „When our predecessor, Leo XII, declared at the end of the nineteenth century that „the legally approved diversity of the Eastern liturgical forms and discipline" is „an ornament for the whole Church and a confirmation of the divine unity of the Catholic faith", he considered that this diversity was that to which „nothing else is possibly more wonderful in illustrating the note of catholicity of the Church of God" (Leo XIII, ap. letter „Orientalium dignitas", 30 Nov. 1894, prooem.)⁵².

2) When stressing the importance of the principle of the Church as „communion", fundamental for the new ecclesiology of Vatican II: the voice of the Fathers proclaimed „the same thing, that the 'diversity of the Churches united together demonstrates in a very clear fashion the catholicity of the undivided Church'

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ IOANNES PAULUS II, „Sacri canones", xxi.

⁵¹ Ibidem, xxii.

⁵² Ibidem, xxiii.

(const. „Lumen Gentium”, 23), and ‘in no way harms the Church’s unity, but rather declares it’ (decr. „Orientalium Ecclesiarum”, n. 2)⁵³.

3) In the considerations on the new Code which has „to be assessed most of all according to the ancient law of the Eastern Churches. At the same time we are clearly conscious both of the unity and diversity harmonizing to the same end and coalescing, so that ‘the vitality of the whole Church never appears to be aging. She stands out even more wondrously as the Bride of Christ, whom the wisdom of the holy Fathers recognized as being foreshadowed in the prophecy of David: „The queen stands at your right hand, arrayed in apparel embroidered in gold” (Ps. 44; Leo XIII, ap. letter „Orientalium dignitas”, 30 Nov. 1894, prooem.)⁵⁴.

4) When stressing the constant will of the Roman Pontiffs to promulgate two Codes: one for the Latin Church and another one for the Eastern Churches. „This demonstrates very clearly that they wanted to preserve that which in God’s providence had taken place in the Church: that the Church, gathered by the one Spirit breathes, as it were, with the two lungs of East and West, and burns with the love of Christ, having one heart, as it were, with two ventricles”⁵⁵.

5) In the firm intention of the supreme legislator regarding the faithful preservation and accurate observance of all of the Eastern rites derived from the above mentioned five traditions, expressed in the Code again and again with their own norms”⁵⁶.

6) In the various forms of the hierarchical constitution of the Eastern Churches, among which the patriarchal Churches are pre-eminent. The specificity of every Eastern Church has been sanctioned by the law, their autonomous status, „as well as their full communion with the Roman Pontiff who, presiding over the whole assembly of charity, safeguards legitimate diversity and, at the same time, keeps watch that individuality serves unity rather than harming it” (cf. „Lumen gentium”, n. 13)⁵⁷.

7) In the insistence on the elaboration, as soon as possible, of the „ius particulare” of these Churches, keeping in mind the traditions of their rite and also the directives of the Second Vatican Council⁵⁸.

8) In the consideration that „by the publication of this Code, the canonical ordering of the whole Church is thus at length completed, following as it does the

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, xxxiv.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Cf. ibidem.

„Code of Canon Law” of the Latin Church, promulgated in 1983 and the ‘Apostolic Constitution on the Roman Curia’ of 1988, which is added to both Codes as the primary instrument of the Roman Pontiff for ‘the communion that binds together, as it were, the whole Church’ (ap. const. „Pastor bonus”, n. 2)⁵⁹.

These considerations are indicative of the relation „unitas”/”varietas”, a relation clearly manifested in the norms of the Code, all the more so in a global vision of the „ordo iuridicus” of the Eastern Churches from the 1st millennium up to the present normative.

V. „Ordo iuridicus” of the Oriental Catholic Churches

Even before the „Codex Iuris Canonici Orientalis” (CICO) and the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” the Oriental Catholic Churches had their „ordo iuridicus” based on the observance of the „Sacri canones” which, to use the words of John Paul II would constitute a unique „corpus legum ecclesiasticarum” confirmed as a code for all the Oriental Churches by c. 2 of the Trullan Council (691) and by c. 1 of the Second Council of Nicea (787). The oriental juridical collections felt the effect of the various controversies of the 1st millennium which determined their specific character⁶⁰.

Anyway, up to the Council of Chalcedon, one could improperly speak of a pre-Chalcedon „code”, in the sense that the Church already had the canonical discipline of the Nicea I (325), Constantinople I (381), Ephesus (431), as well as the „canons” (better said the moral-canonical norms) of some of the Fathers and of the particular synods. Yet, already with the Council of Nicea I, according to some research, a well-established normative imposed itself as one could conclude after an accurate analysis of the terminology, as I. Žužek states and demonstrates⁶¹. For instance, several times, in the already existing normative, reference is made to:

- „antiqua consuetudo” (c. 6)
- „regula” (cc. 9, 15, 18) and „ecclesiastica regula” (cc. 2, 6, 10, 16)
- „canones” (c. 9)
- „lex antiqua” (c. 13)

⁵⁹ Ibidem, xxv.

⁶⁰ Cf. SALACHAS - SABBARESE, Codificazione latina e orientale, 33: „Nei canoni si omette tutto quello che è universale, romano e si accetta il famoso canone 28 del Concilio di Calcedonia: affermare il primato di giurisdizione in Oriente alla pari del Romano Pontefice; le lettere dei Romani pontefici sono sostituite dai scritti patristici: l'unico ad essere accettato fu S. Cipriano, perché antipapista. Si tralasciano i canoni delle collezioni occidentali a causa del problema del canone 28 di Calcedonia: in Oriente il primato del Romano Pontefice viene spiegato non sul fondamento del mandato di Cristo a Pietro ma sulla considerazione di Roma capitale politica d'Occidente”.

⁶¹ Cf. ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 266.

Ivan Žužek underlines the fact that it's not easy to locate such a normative whose inobservance is stigmatised by the Council, and that such „regulae” could be those of the „Didaché”, of the „Didascalia Apostolorum”, some of the „Canons of the Apostles” since the collection dates as early as the 5th century, the canons of the synods of Ancyra (314) and of Neo Cesarea (314-319), some „canons” of the Fathers (Dionysius of Alexandria [† 264], Gregory of Neo Cesarea [† 270], Peter of Alexandria [311]), even if the juridical value of such „regulae” is questionable⁶².

1. The common discipline of the „una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia” and the concept of „ecclesiastica regula”

With the CCEO we could speak about the re-establishment⁶³ of the „Codex communis” of the Oriental Catholic Churches which, already in the 1st millennium had a common discipline in the two codes (the Chalcedon Code and the Trullan Code), which offered a canonical assurance that would safeguard the patrimony of the undivided Church. The two codes are:

- the „*Chalcedon Code*” sanctioned by c.1 of the Council of Chalcedon and containing 314 „sacri canones”.⁶⁴

- the „*Trullan Code*”⁶⁵ (c. 2 of the Trullan Council [691]) containing 751 canons confirmed by c. 1 of the Second Council of Nicea (787) to which the 22 canons of this council were added and afterwards (without the authority of a council) a number of other 21 canons were introduced⁶⁶. Nevertheless, we have to specify that the concept of „ecclesiastica regula” at that time was completely different from the modern one, in the sense that in the category of „ecclesiastica regula”

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, 270: „Canones Apostolorum, Nicea I, Ancyra, Neo Cesarea, Gangra, Antiochia, Sardica, Constantinople I, Laodicea, Ephesus, Chalcedon”: G. ALBERIGO et al. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, Concilium Chalcedonensis, c. 1, 87: „Regulas sanctorum patrum per singula nunc usque concilia constitutas proprium robur obtinere decrevimus”.

⁶⁵ „Infatti, nel secondo lustro del VII secolo fu composto a Constantinopoli da persona autorevole, sotto gli occhi stessi del patriarca, il Syntagma XIV titulorum, nel quale sono incorporati oltre ai canoni appartenenti al 'Codex calcedonensis', anche tutti i summenzionati canoni dei Padri. Fu indubbiamente il contenuto di questo Sintagma che fu sottoposto all'esame e alla discussione del concilio trullano per essere approvato e cos' ottenere il sigillo della suprema autorità della Chiesa. Si noti che circa l'ecumenicità del concilio trullano (Quinisextum) non si aveva alcun dubbio nell'Oriente cristiano”: I. ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 271.

⁶⁶ Ibidem, 273: „Successivamente, ad essi furono aggiunti, senza l'autorità di un concilio ecumenico, altri 21 canoni [Tarassio CP (†806), 1 canone; sinodo „Protodeutera” (a. 861) 17 canoni; e sinodo di S. Sofia (a. 879) 3 canoni”.

one would enumerate all the norms considered as emanating from authorities enlighten „by one and the same Spirit”⁶⁷.

The importance of these codes was very great since the „Codex canonum” approved by the Trullan Council and respectively by the Second Council of Nicea assured a substantial „tranquillitas ordinis” absolutely necessary to the accomplishment of the supreme goal of the Church, that is the „salus animarum”. It is also obvious that the „sacri canones” were the guarantee of a perfect equilibrium in the binomial „unitas”/„varietas” and the guarantee of the preservation of the rich patrimony of the undivided Church.

2. „Status questionis” after the 1054 up to the First Vatican Council: the mentality of the „praestantia ritus latini”

Analysing the canonical situation of the Oriental Catholic Churches after 1054 and even after their Union with Rome, the entire panorama changes and the relation „unitas”/„varietas” alters its „vultus”: the „sacri canones” fell into oblivion and finished by being considered as historical „fontes iuris” or even worse, a suspect patrimony far from being sacred. It would seem that there was no awareness of the Trullan Code, while the „sacri canones” to which reference was made from time to time (e.g. Benedict XIV, the Ap. Const. „Etsi pastoralis”, 26 May 1742) „were a rather vague notion and not concrete laws to be observed in the practical life of the individual Churches”⁶⁸. From the 11th century up to the Council of Trent (1545-1563), the Catholic Church was primarily Latin since the idea prevailed that the Universal Church and the Latin rite represented one and the same thing. Some Churches (e.g. the Maronite Church) were so profoundly absorbed by the Latin trend that Pope Paul V himself had to call them „ad maiorem moderationem”. The mentality of „praestantia ritus latini” was so strongly rooted that dominated many pontifical documents for centuries (Clemens

⁶⁷ Cf. ibidem: „Circa le varie opinioni espresse riguardo alla valenza giuridica dei canoni dei summenzionati Padri e, in genere, delle collezioni canoniche antiche, qualche volta si ha l'impressione che esse si basino su concezioni moderne di 'promulgatio', mentre nei primi secoli della storia delle Chiese orientali rientravano nella categoria di 'ecclesiastica regula' tutte quelle norme che si consideravano promanare da autorità che agivano dietro l'ispirazione dello Spirito Santo. Tra tali norme rivestivano speciale importanza quelle che si riteneva promanassero dai santi apostoli ('Canones Apostolorum'), che, come si esprimeva il Concilio di Nicea II nel suo primo canone, erano 'Spiritus tubae', e quelle emanate dai grandi sinodi [...], senza una chiara distinzione tra concili ecumenici e sinodi locali”; D. SALACHAS, Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio, Roma 1997, 27: „Nella prospettiva antica e conciliare antica per κανόν (canone) s'intende una regola di fede e di vita cristiana, emanata dall'autorità ecclesiastica, sotto l'azione dello Spirito Santo. Ovviamente, quando il Concilio Niceno I, nel can. 2, parla di 'canone ecclesiastico' (ἐκκλησιαστικός κανόν), non intende una regola già stabilita dall'autorità ecclesiastica. Perciò, il termine ha dovuto avere un altro senso fino a momento in cui una legislazione dei concili, dei sinodi e dei Padri non sia stata generalmente promulgata e codificata sotto il nome di 'canoni' nelle collezioni canoniche”.

⁶⁸ I. ŽUŽEK, Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches, in: IDEM, Understanding the Eastern Code, 210.

VIII, the instruction „Sanctissimus”, 31 August 1595; Benedict XIV, the Ap. Const. „Etsi pastoralis”, 26 May 1742; Pius IX, the letter „Plura sapienter”, 11 June 1847). The Latin rite was considered „securior et perfectior”, being the „ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris et Magistris, sic supra Graecorum ritum praevallet” or, even more, it prevailed over all rites, therefore, the canonical problems were given solutions taking that as granted, like in the case of mixed matrimonies or „transitus” from one rite to another⁶⁹.

This mentality had as an effect a process of strong latinization until 1867 when Pius IX declared the equality of rites and after him, Leo XIII with his „Orientalium dignitas” (30 Nov. 1894) overstepped the theory of the „unicitas disciplinae” in favour of the „probata varietas”.

It is important to mention that even after the Union with Rome the canonical situation in the Oriental Catholic Churches did not change much since they tried to fill up the canonical void by emanating laws and decrees highly influenced by the Latin discipline, thus levelling their own tradition to the Latin one⁷⁰. Anyway, it is not easy to bring the experience of the Eastern Catholic Churches to one common denominator, since there were also exceptions.

The relevant exception mentioned brings honour to the respective Church, i.e. the Romanian Church. Analysing the canonical situation of this Church, one may surely conclude that even before the First Vatican Council within this Church there was still a good knowledge of the „sacri canones”: „in these canons this Church recognised its oriental identity and was able to attain its „tranquillitas ordinis”” and to manifest a sound equilibrium in the relation „unitas”/„varietas”, hardly achieved by the others Catholic Oriental Churches. This was also due to the famous Romanian canonist Iosif Papp-Szilágyi, noted in canonical study for his work „Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae”⁷¹, in which the value of the „sacri canones” shines out. He based the structure of the „Enchiridion” on the „Codex canonum Ecclesiae orientalis” ratified by c. 2 of the Trullan Council. The

⁶⁹ Cf. CLEMENT VIII, inst. Sanctissimus, 31 Aug. 1595, in: CIC Fontes I, 345: „Maritus Latinus uxoris graecae ritum non sequantur. Latina uxor non sequantur ritum mariti Greci. Greca vero uxor sequantur ritum mariti Latini”; Benedictus XIV, const.ap. Etsi pastoralis pro Italo-Graecis, 26 Maii 1742, in CIC Fontes I, 459: „Cum Latinus ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferri debet”.

⁷⁰ Cf. ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 276: „Nei confronti dei ‘sacri canones’ la situazione delle Chiese orientali cattoliche, che si erano unite a Roma dopo il concilio di Trento, non era molto diversa. Si può dire con solido fondamento che in tutte esse, con una sola eccezione, non vi si trova alcuna traccia di consapevolezza di un ‘Codex canonum’ orientale che abbia continuato a essere in vigore per tutti coloro che, abbandonata la Chiesa ortodossa, si univano a Roma. Ed è ben comprensibile che con ciò i più profondi legami con il proprio patrimonio canonico siano risultati recisi, e che queste Chiese si siano trovate agli inizi di tali unioni, in una specie di vuoto canonico, che si cercava di colmare, con più o meno felice esito, con decreti emanati dai loro sinodi. Questi, spesso di spontanea volontà (come il sinodo Ucraino di Zamošč del 1720) o sotto la pressione delle autorità ecclesiastiche latine (come il sinodo di Diamper dei malabaresi del 1599), uniformando le proprie tradizioni alla disciplina canonica occidentale. A ciò faceva eccezione la Chiesa romana. In seno ad essa, come sembra, la conoscenza dei ‘sacri canones’ nella seconda metà del secolo XIX era ancora buona ed il loro essere in vigore era riconosciuto in larga misura”.

⁷¹ I. PAPP-SZILÁGYI, Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae, Magno Varadini 1862.

author considered the „sacri canones” as legislation in force to which he often referred, and instead he treated the „Codex Iuris Canonici” of the Latin Church and the Council of Trent as merely „fons iuris subsidiarium” in matters where they were compatible with eastern practice, or else where eastern legislation was lacking. Such canonical imposition, ‘orthodox’ and modern at the same time, was not shared by the Sacred Congregation for the Propagation of Faith, so the work (in the second edition of 1880) was formally disavowed in 1881 and destined to be shelved. But the voice of this famous canonist, together with that of Gregory Yussef, patriarch of the Melkite Church, made themselves heard in the questioned treated at the First Vatican Council, where they actively campaigned for the restoration of the oriental discipline, an important fact mentioned also in the „Praefatio” of the CCEO⁷².

3. The First Vatican Council: disciplinary dualism, disciplinary unity, disciplinary variety

The conclusion is that before the First Vatican Council in almost „all the Churches there prevailed a vast juridical uncertainty as well as confusion and caprice”⁷³, and the lack of „a proper canon law in harmony with the usage of each rite”⁷⁴ was highly felt. The „*Commissio super missionibus et Ecclesiis ritus orientalis*” grasped the necessity of an authoritative oriental discipline, but no mention was ever made of the Trullan Code. The disciplinary unity was desirable, but in order to strengthen the Church and to increase its force, the solution was that the Oriental Church should be raised at the level of the Latin Church. A threefold proposal was advanced:

„one set of disciplinary norms that would be common to East and West, or one set of norms for the West and another for all the oriental Churches or, finally, one set of norms for the West and as many for the East as there are Churches there which differ among themselves with regard to rite”⁷⁵.

The „*unicitas disciplinae*” prevailed, since the oriental bishops themselves supported this solution as being optimal on the basis of the axiom: „one faith, one discipline”. As previously said Papp-Szilágyi intervened, although without any

⁷² Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Praefatio, in: EV 12, 35.

⁷³ ŽUŽEK, Common Canons and ecclesial Experience, 216-217: „As a result, in the period immediately preceding the First Vatican Council, in almost all the Churches there prevailed a vast juridical uncertainty as well as confusion and caprice: if the tree ‘forgets’ its own roots, it cannot blossom. It is therefore no surprise to find that during the preparations for the First Vatican Council voices were raised demanding a remedy to this state of affairs. It is well-known that among these voices there were also those of Papp-Szilágyi and of the Melkite patriarch, Gregorio Iusef, who are mentioned in the ‘Praefatio’ of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium of October 18th, 1990”.

⁷⁴ MANSI; 49, 200.

⁷⁵ MANSI; 50, 31-32.

echo, demonstrating that the Orientals have their own legislation and it was not necessary to adopt the Western one:

„Videtur ergo, sancti concilii patres, quod nos orientales catholici habemus nostrum determinatum codicem, qui clare et determinate loquitur. Et nonne habemus rationem cur nos nostrum codicem cum vestro occidentali codice non commutemus?”⁷⁶

4. „Status Questionis” after the First Vatican Council

The Council was suspended so the canonical disciplinary problem remained without a clear solution. In this case the Oriental Churches decided for the third way: „as many codes as there are Churches”⁷⁷, consequently many synods were celebrated in order to elaborate the „ius particulare” of the respective Churches⁷⁸. As already said, with very few exceptions, those synods did not have the „sacri canones” as their fundamental „fons iuris”, but the „ius decretalium” of the Latin Church and the result was not the „varietas disciplinae” but the „unicitas disciplinae”⁷⁹. In some of these synods (the Armenian synod of 1890, the Ruthenian synod of Lvov of 1891) reference was made to the „sacri canones” „but this is only in the sense of giving historical sources rather than presenting the „ius vigens”⁸⁰.

The exception referred to is again the Romanian Church whose three important synods of Alba-Iulia and Fagaras of 1872, 1882, 1900 were officially recognised by the Apostolic See as an „optima specimina” of the application of

⁷⁶ MANSI; 50, 544.

⁷⁷ ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience*, 222: „However, the Eastern Churches understood that to maintain their own identity and that each Church should be able to set itself in order, they needed a ‘Code of Laws’, even if the threefold problem – ‘one Code, two Codes, or as many Codes as there are Rites’ – remained unresolved. What was beyond doubt for all was the fact that the approval of the supreme authority of the Church was required for these Codes to have any juridical force, since they would constitute the ‘norma iuris’ not only for the faithful but also for the bishops and patriarchs”.

⁷⁸ Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno domini MDCCCLXXXVIII, Romae 1896. Synodus Alexandrina Coptorum habita Cairi in Aegypto anno Domini MDCCCXCVIII, Romae 1899. Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fagarasiensis, celebratum anno 1872, Blasiu 1882. Decretele Conciliului Prim si al Doilea ale Provinciei Bisericești Greco-Catolice de Alba-Iulia și Făgăraș, Tipografia Seminarului Greco-Catolic, Blaj 1927. Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fagarasiensis, celebratum anno 1900, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1906.

⁷⁹ ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience*, 223-224: „it has to be said that the ‘varietas’ that was embodied in the ‘Codes’ produced by the Synods” of the individual Churches led to the following situation: the ‘sacri canones’ that during the first millennium constituted the common patrimony of all the Eastern Churches were almost everywhere neglected, while all the Churches did their best each to have its own proper ‘Code’, based, however, by and large on the ‘ius decretalium’ of the Latin Church. The paradox can be stated provocatively as it follows: when the ‘varietas’ of the East forgets the ‘sacri canones’ and tends to be based upon the ‘ius decretalium’ of the Latin Church, then it has no longer any reason to exist; one has reached ‘de facto’ the ‘unicitas disciplinae’”.

⁸⁰ Ibidem, 223,

the ancient law of the Oriental Churches and, afterwards they became a „fons iuris” for the CCEO.

„Haec tria concilia provincialia a Sancta Apostolica Sede recognita sunt litteris Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis 19 martii 1881, 1 octobris 1884 et 21 decembris 1905, ad calcem uniuscuius appositis. De primis duobus, clarissimus Wernz sequens protulit iudicium: Optima specimina, in quibus iuris antiqui Ecclesiae Orientalis continua fit applicatio novique canones secundum disciplina vigentem conduntur, prostant in duobus conciliis provincialibus Alba-Iuliensibus a. 1872 et 1882”⁸¹.

With the Apostolic letter of 30th of November 1894 of Leo XIII the theory of the „unicitas disciplinae” is overstepped since the „probata varietas”⁸² of the Oriental Churches is being recognised as a richness for the Church of Christ being a sign of its catholicity. Yet, as it has already been said, the „incipit” of this letter, „Orientalium dignitas Ecclesiarum”,⁸³ „should not lead us to conclude that while speaking of „varietas rituum” at that time, one meant the „varietas Ecclesiarum”, since it’s without doubt that the word „Ecclesiarum” meant the individual dioceses”⁸⁴.

⁸¹ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, Codificazione Canonica Orientale: Fasc. X: Disciplina Bizantina, ROMENI: Testi di diritto particolare dei Romeni, Tipografia Poliglotta Vaticana 1933, 27.

⁸² Orientalium dignitas, in: Enchiridion delle Encicliche 3/1961.

⁸³ Orientalium dignitas, in: Enchiridion delle Encicliche 3/1957.

⁸⁴ ŽUŽEK, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 318: „Qui fanno testo il CIC del 1917, can 257 § 2, il Motu proprio ‘Dei providentis’ di Benedetto XV del 1 maggio 1917, e il Motu proprio ‘Cleri Sanctitati’, can 195 § 1. Nei luoghi citati si dà la norma fondamentale circa la competenza della ‘Sacra Congregatio pro Ecclesia orientali’, che stabilisce: ‘pro Ecclesiis ritus orientalis haec Congregatio omnibus facultatibus potitur, quas aliae Congregationes pro Ecclesiis ritus latini obtinent’”; Codex Iuris Canonici anno 1917 promulgatus, c. 257 § 1: „Congregationi pro Ecclesia Orientali praeest ipse Romanus Pontifex. Huic Congregationi reservantur omnia cuiusque generis negotia quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus Ecclesiarum orientalium referuntur, etiamsi sint mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione latinos quoque attingant. § 2. Quare pro Ecclesiis ritus orientalis haec Congregatio omnibus facultatibus potitur, quas aliae Congregationes pro Ecclesiis ritus latini obtinent, incolumi tamen iure Congregationis S. Officii ad normam can. 247”; Cleri sanctitati, c. 195 § 2 che si rifà al suddetto Motu proprio di Benedetto XV: „Congregationi pro Ecclesia Orientali cui praeest ipse Romanus Pontifex reservantur omnia cuiusque generis negotia quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus orientales referuntur, etiamsi sint mixta, id est sive rei sive personarum ratione Latinos quoque attingant”: Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. ed. by D. ANDRÉS GUTIÉRREZ, vol. VII, Edicuela, Romae 1994.

VI. „Unitas” / „Varietas” in the „Codex Iuris Canonici Orientalis” (CICO)

The idea of the „unicitas disciplinae”, as shown above, did develop with the awareness of the Orientals themselves to such an extent that at the promulgation of the CIC 1917 some of the Catholic Oriental Churches did express their will to adopt it as such, whereas other Churches adopted only parts of it. The process of „latinization” was so largely diffused that some Churches even before the promulgation of the CIC 1917 did officially express in anticipation their intent to adopt the future Latin discipline⁸⁵. It's far from being our duty here to present the „iter” of the CICO that started in 1929. In 1945 a Scheme of 2666 canons was already finished and in 1948 it was presented to the Roman Pontiff Pius XII. Out of the total number, about 1095 were published, whereas the rest remained in the Archive of the Oriental Congregation. Therefore, the canonical legislation was the following:

- 1) Motu Proprio „Crebrae allatae sunt” (AAS 41 [1949], 89 – 119) on matrimony (2 February 1949, 131 canons).
- 2) Motu Proprio „Sollicitudinem Nostram” (AAS 42 [1950], 5 – 120) on Trials (6 January 1950, 576 canons).
- 3) Motu Proprio „Postquam Apostolicis Litteris” (AAS 44 [1952], 65 – 150) on religious, on temporal goods, on the significance of words (9 February 1952, 325 canons).
- 4) Motu Proprio „Cleri sanctitati” (AAS 49 [1957], 433 – 600) on the Oriental rites and on persons (2 June 1957, 558 canons)

Cleri sanctitati, c. 1: „§ 1. Orientales ritus, quorum augusta antiquitas et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni et fidei catholicae divinam unitatem affirmat, religiose servantur.

§ 2. Patriarchae, Archiepiscopi ceterisque Hierarchae studiosissime curent fidelem custodiam et accuratam observacionem sui ritus, neque ullam in ritum mutationem induci permittant aut tolerant.

§ 3. Clerici et religiosi omnes, ne quid clericis vel fidelibus diversi ritus suggerere aut suadere audeant quod eorum ritus laudabilium institutorum contemptum aut imminutionem inducere possit”.

Although c.1 of „Cleri sanctitati” did impose the preservation and the observance of the oriental rites, this legislation was highly tributary to the Latin one and the word „uniformity” of discipline expresses a canonical reality within which the „varietas” is almost gone into oblivion⁸⁶ and the danger of losing the

⁸⁵ Reference is made to the Armenian Synod of 1911: cf. ŽUŽEK, Common Canons and Ecclesial Experience, 224.

⁸⁶ Cf. D. SALACHAS, Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali, ED/EDB, 1993, 47-48: „Una delle caratteristiche più spiccate di questa legislazione orientale, comune a tutte le

proper identity was imminent. As to the „unitas” conferred by the common patrimony, the „sacri canones” in the CICO, analysing the case, one could conclude that they were considered as primary „fontes iuris” but:

„1. a careful distinction was made between the canons that were considered obsolete and those that were held to be still in force for modern times.

2. the ‘pondus’ of the canons were assessed in accordance with the authority of the Lawgiver who promulgated them;

3. the ancient canons taken together were not thought of as ‘sacri’, and there does not seem to have been an awareness that they could be considered a ‘Code’ that had been approved, as a whole, by an ecumenical Council.

Concerning the first point one may note that about 250 ancient canons were excluded from discussion in accordance with a detailed index, published in Volume IX of the first series of the ‘Fonti’, pp. 617-619”⁸⁷.

VII. „Unitas” / „Varietas” in the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”

The CCEO as has already been said (and its title is indicative) is the Code of a „variety Ecclesiarum” in which „the unity and diversity are harmonizing to the same end and coalescing, so that the vitality of the Church never seems to be aging”⁸⁸. This „harmony” is highly resplendent in the relation „ius commune”/ „ius particulare”.

1. Terminological Aspects

The terminology itself of the Oriental Code had to serve this scope, that is to gear to unity in an ecclesial pluralism, therefore, the „mono-ecclesial enclosure”⁸⁹ of the Latin Code was found wanting and unhelpful for such a task.

”The canonical doctrine that had evolved under the regime of CIC-1917, worked with manifold divisions of law into ‘universal law’ and ‘particular law’, ‘general law’ and ‘special law’, ‘common law’ and ‘singular law’. Standard authors differ from one another in their definitions and paradigms”⁹⁰.

Chiese orientali cattoliche, è la sua quasi uniformità con quella del Codice latino (CIC) del 1917. Infatti, il codice pio-benedettino doveva servire come punto di riferimento costante per la codificazione delle Chiese orientali”.

⁸⁷ ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience*, 225.

⁸⁸ JOHN PAUL II, *Sacri canones*, xxiii.

⁸⁹ NEDUNGATT, *Common Law, Common Code and Unity*, in: IDEM, *The Spirit of the Eastern Code*, 192.

⁹⁰ *Ibidem*, 191.

It is beyond our task here to enter into the various theological and canonical discussions concerning these definitions and the complex aspects of terminology: „*ius commune*”, „*ius universale*”, „*ius particulare*”, „*ius singulare*”, „*ius speciale*”, „*ius proprium*”, on the one hand, and also into the debates concerning the concepts: „*Ecclesia universalis*”, „*particularis*”, „*singularis*” yet it has to be noted that the ‘whole Church’ („*Ecclesia universa*”) is not the same as the ‘universal Church’ („*Ecclesia universalis*”)”⁹¹. For all this the specific studies could be consulted since they offer different pre-conciliar and conciliar view points⁹². Here we limit ourselves to the aspects pertinent to our topic in as much as they enlighten the relation „*unitas*” / „*varietas Ecclesiarum*”.

2. „*Unitas*” / „*Varietas*” and the concepts „*ius commune*”/ „*ius particulare*”

The terminology used in the two codes, CIC and CCEO does arouse some problems of interpretation concerning both „*ius commune*” and „*ius particulare*”⁹³.

⁹¹ Ibidem, 190.

⁹² For some aspects of terminology concerning the relation *ius commune*/*ius particulare* see: ibidem, 182-199 and „Particular Law, Particular Codes and Catholicity”, in: ibidem, 200-217. For the concept of universal Church see P.G. MONTINI, *Ecclesia universalis an Ecclesia universa*, in: *Periodica MCL* 74 (1985) 61 where the author makes the following distinction: „*Ecclesia universa* aspectum quantitativum realitatis Ecclesiae innuere intendit: videt totum ut summam ... *Ecclesia universalis*, e contra, aspectum qualitativum complexus Ecclesiae intendit: videt totum ut unum”. See also G. NEDUNGATT, *Ecclesia universalis, particularis, singularis*, in: *Nuntia* 2 (1972) 74-87: „We can perhaps sum up the foregoing by saying that the universal Church is not formally a subsistent entity, but it exists fundamentally in the individual churches at the level of the diocese/eparchy and only in them. At its birth on the day of Pentecost, the church was surely one, holy, catholic and apostolic; but it was not universal for the simple reason that there were no churches then to speak meaningfully of universal church. The one and only Church of Christ was then the Church of Jerusalem, and it was catholic, containing in itself the seeds of other churches and destined to be called later quite meaningfully and appropriately mother of all churches. If we agree on such a distinction between universal and catholic ... then we can even say that the universal church is formally a concept with a corresponding objective content existing fundamentally in the individual churches, while the catholic church represents the one and only Church, which is the Body of Christ, in its capacity to recapitulate all humanity and culture”. For this the author refers to Y. CONGAR, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (*Mysterium Salutis* t. 15), Paris 1970, 157-159.

⁹³ For a synthetic presentation see G. NEDUNGATT, *Common Law, Common Code and Unity*, in: IDEM, *The Spirit of the Eastern Code*, 182-199, and: *Particular Law, Particular Codes and Catholicity*, in: ibidem, 200-217. For a clear comprehension of the problem, a short survey in the historical-juridical „*iter*” of this terminology is necessary since this survey enlightens also the present topic. Initially, the Roman „*ius commune*” was the „*ius civile*” of the city of Rome extended afterwards to the whole empire; this was divided by the jurists in „*ius commun*”e and „*ius singulare*”, the latter being applied to various categories of persons or to individuals alone. The expression „*ius particulare*” is not to be found in Roman Law. In Roman Law the „*ius commune*” was the „*ius*” regulating social matters in general cases. Such a „*ius commune*” was to be distinguished from the „*ius singulare*” since between the two concepts did exist the relation characterizing the „*regula generalis*” and the „*exceptio*”. For such a reason, the „*ius singulare*” was also called „*ius exceptionale*”. Byzantine „*ius commune*”: „*Corpus Iuris Civilis*”: with the Constitution „*Haec quae necessario*” (13 February 528), Justinian started his magnificent juridical work aiming at the legislative, administrative and religious uniformity of the empire. The embracing of the Catholic faith was a juridical obligation and the Creed became the fundamental law of the State, the law of laws. In the „*Corpus Iuris Civilis*” but also in the

- CIC 1917 uses the term „ius commune” frequently
- CCEO uses it for more than one hundred times
- CIC 1983 uses the term „ius universale” and not „ius commune”

CCEO, c. 1439 § 1: „Under the name common law in this Code come, besides the laws and legitimate customs of the entire Church, also the laws and legitimate customs common to all the Eastern Churches”.

According to c. 1439, the expression common Law („ius commune”) designates not only the laws („leges”) and the legitimate customs that are common to the Eastern Churches, but also the laws and the legitimate customs that are common to the entire Church (or universal Church). The notion of „ius commune” given in § 1 does not seem to be quite satisfactory. Now there are not other norms that are neither norms nor customs that come under „ius commune”? It seems the answer must be in the affirmative. Such norms are contained in directories, regulations, instructions, etc. addressed to the whole Church or to the Eastern Churches as a whole. A recent example is the „Instruction” issued by COC in 1996. The practical norms issued in this Instruction surely constitutes common law, although c. 1493 § 1 does not foresee it and CCEO does not mention instructions as a constitutive source of Law („ius”). Instead CIC does (c. 34). From what has been said it is clear that the „ius commune” of the Eastern Churches is not fully contained in the CCEO⁹⁴.

It is therefore clear that the two items do not cover the whole range of common law; as far as the concept of „ius universale” is concerned, the debates are numerous, therefore, we limit ourselves to saying that the CCEO avoided it. „Ius universale” is the fundamental concept in CIC – 1983 „where the term ‘universal’ is used to qualify both ‘ius’ and ‘lex’”. CIC itself simplified the complicated terminology of CIC1917 („ius commune”, „ius universale”, „ius particulare”, „ius singulare”, „ius speciale”, „ius proprium”), using the distinction „ius universale”/“ius particulare”. In CIC the term „leges universales” identifies itself with the Latin Church. The term „leges universales” is used by „Pastor Bonus” (arts. 155, 158) with reference to the laws of the universal Church. Whereas the term „ius” without any specification could refer either to „ius commune”, to „ius particulare” or to any legitimate prescript (e.g. of an association, of a tribunal etc.)⁹⁵. We may conclude by saying that:

„Novellae”, the holy ecclesiastical norms are sanctioned as state laws, therefore, everything proceeds well if the „sacri canones” are observed diligently: cf. *ibidem*, 184-185; cf. B. BIONDI, *Il diritto romano-cristiano* t. I., Milano 1952, 117; 144.

⁹⁴ Cf. V. DE. PAOLIS, *Laws, Customs, Administrative Acts* (cc. 1488-1539), in: NEDUNGATT, *Guide to the Eastern Code*, 816-817; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 6 gennaio 1966, Città del Vaticano 1996.

⁹⁵ Cf. BHARANIKULANGARA, *Particular Law*, 5. For the same aspect see: NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, 200-217; cf. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 167: „I

In CCEO the term „*ius commune*” has two fundamental meanings: a) laws of the entire Church („*Ecclesia universa*” = the Latin Church and the Oriental Catholic Churches), b) laws common to all the Oriental Catholic Churches. The concept of „*ius particulare*” is by far wider than that of „*ius commune*”, including: laws, customary laws, statutes, other norms, yet it needs clarifications since the canonical literature offers a wide range of commentaries and classifications⁹⁶.

CCEO, c. 1493 § 2: „However, under the name particular law come all laws, legitimate customs, statutes and other norms of law, which are neither common to the entire Church nor to all the Eastern Churches”.

In order to avoid confusion, in the CCEO the term „*ius particulare*” was used as a counterpart of „*ius commune*” as found in c. 1493 § 2. It was also decided that the expression „*ius particulare propriae Ecclesiae sui iuris*” should exclude eparchial particular law and every other inferior particular law.⁹⁷ According to some scholars, the above distinction implies a clear and absolute separation between the various legislative levels of „*ius particulare*” yet, other sources of the codification suggest that the word „*ius*”, in many cases, was purposely left without a specification not to circumscribe in a fix manner the powers of the respective

riferimenti terminologici ai diversi tipi dello ‘*ius particulare*’ certamente rispecchiano un certo ordine pratico di priorità, ma ciò non esclude che il diritto superiore corregga le eventuali deviazioni del diritto inferiore o supplisca della sua mancanza; non esclude neanche che l’autorità inferiore dia provvedimenti provvisori in questioni che riguardano la competenza dell’autorità superiore, quando l’inerzia da parte del livello superiore causi una effettiva lacuna sul suo livello”.

⁹⁶ BHARANIKULANGARA, Particular Law, 6: „Particular law in CCEO indicates all laws, legitimate customs, statutes and other juridical norms which are not common to the ‘whole Church’, nor to all Eastern Churches. At the level of a ‘*sui iuris*’ Church (particular law of a ‘*sui iuris*’ Church), we can say that particular law is that law which governs the whole ‘*sui iuris*’ Church; in that sense that particular law excludes other inferior particular law. At the level of an eparchy there are juridical norms, which are based on the particular law of the ‘*sui iuris*’ Church but at the same time applicable only for that eparchy. Regarding such laws, canon 1502 § 2 makes a distinction between particular laws and more-particular laws (‘*ius magis particulare in eadem Ecclesia vigens*’); the latter expression can be the eparchial statutes and other juridical norms or by-laws. In order to denote the laws regarding religious, CCEO uses terms like statutes and *typica*”. Cf. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, 209: „Now, to identify particular law with a view to codification we should exclude on the one hand ‘*ius commune*’ and on the other hand ‘*impesi*’, namely, statues, customs, regulations, etc. of eparchies; laws or rules or constitutions of religious institutes, of secular institutes, and of societies of apostolic life; statutes of seminaries, of ecclesiastical universities or faculties; bye-laws of associations. The term ‘*ius particulare*’ without qualification (e.g. c. 329 § 2) can include, according to the context, also the sub-species of particular law, for example, eparchial statutes. When, however, the code refers precisely to particular law within particular law the term ‘more particular law’ (‘*ius magis particulare*’) is used”.

⁹⁷ Cf. BHARANIKULANGARA, Particular Law, 5; cf. Nuntia 27 (1988), 31-32; SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell’autonomia disciplinare*, 166: „Infatti, dire di voler determinare in ogni singolo caso da chi una norma particolare possa essere stabilita, a prima vista potrebbe sembrare di insinuare una divisione tassativa tra i vari livelli legislativi, senza la possibilità di oltrepassare i limiti a loro imposti. Tuttavia, un’altra fonte della codificazione ci prova che le competenze eparchiali e quelle ‘*sui iuris*’ non sono separate in senso assoluto”.

physical or juridical persons⁹⁸. In this case we can speak about a flexibility⁹⁹ of the law highly necessary for the canonical normative which emphasizes both the principle of subsidiarity, the communion essence of the Church and, mostly of all, the fact that the „*ius Ecclesiarum*” is subordinated to superior values. Therefore, the norms have to be evaluated and their applicability verified in the concrete cases left to the competence of lower legislators who take into consideration the various circumstances of time and place. This dynamic of coordination is at the service of the optimal relation „*ius commune*”/”*ius particulare*”, „*unitas*”/”*varietas*”.

The simple „*silentium*” of the Code, is also a safeguarding element of the relation „*unitas*”/”*varietas*”, since in this case the „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*” or also the „*ius eparchiale*” could provide for the respective matter according to the specificity and the circumstances of time and place¹⁰⁰.

Ever since the promulgation of the CCEO, the Oriental Catholic Churches have been engaged in the arduous work of preparing their „*ius particulare*” according to the imperatives expressed in the Apostolic Constitution „*Sacri canones*” where it is clearly underlined that the respective authorities with legislative power should elaborate as soon as possible their „*ius particulare*”

⁹⁸ Nuntia 27 (1988) 31: „Come principio generale riguardo alle specifiche della parola ‘ius’, si decide di lasciarla, ovunque possibile, senza specifica, per circoscrivere i poteri delle persone fisiche e giuridiche il meno possibile, come del resto richiesto dal principio della sussidiarietà. Pertanto la parola ‘ius’ senza specifica comprende non solo lo ‘ius commune’, ma ogni legittima prescrizione giuridica”.

⁹⁹ Sometimes the Code uses some very flexible expressions which leave space to future acquisitions: „CCEO c. 28 § 2 contains the clause ‘nisi aliud constat’ (‘unless it is established otherwise’), which allows for the formation and recognition of a new Eastern rite. This clause thus opens to the new prospects of evangelization, which are not closed with the five traditions. Concretely, in the process of evangelization by an Eastern Catholic Church like the Syro-Malabar Church, a new rite can arise through inculturation, just as various rites originated in the past. However the novelty of such a new rite cannot be so absolute as not to contain the essential or primary elements of the Christian tradition (for example, the Eucharist and the other sacraments and the ordained ministry), which are preserved in all the existing traditions and must indeed be common to all the rites both present and future”: NEDUNGATT, Churches sui iuris and rites, 115; cf. Nuntia 3 (1976) 46; cf. G. FELICIANI, Le basi del diritto canonico, Bologna 1979, 70; cf. P. SZABÓ, Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare, 191: „L'ordinamento canonico della Chiesa non è formalistico. La certezza del diritto nel suo caso viene assicurata non tanto da una osservanza incondizionata delle leggi positive, senza riguardo alle circostanze, bensì da una sua continua coerenza ed armonia con i principi e valori eterni che giacciono alla base del sistema, e non di meno dalla ferma convinzione comune circa l'importanza dell'osservanza solida di questi valori e méta superiori. Le norme – provengano esse pure dal legislatore supremo – devono essere comprese, valutate e verificate nel caso concreto, e cioè, si deve sempre considerare se il loro effetto nella situazione concreta sia coerente ai sopra riferiti valori che animano l'intero ordinamento, oppure proprio al contrario, nel caso concreto questa coerenza venga a mancare o addirittura venga ferita, a causa delle circostanze. Grazie alla priorità dei valori fondamentali l'ordinamento canonico gode quindi di una elasticità peculiare, per cui esso è capace di adattarsi con estrema sensibilità”.

¹⁰⁰ Cf. Nuntia 28 (1989) 120, con riferimento al c. 870 bis: „Si desidera che nel CICO figurì una norma simile al CIC can. 1177 su chi debba celebrare le esequie. Nelle grandi città una tale norma è necessaria. R. Con il silenzio del Codice, vi si può provvedere nel diritto particolare delle Chiese ‘sui iuris’ o anche eparchiale mentre non è opportuno imporre norme così dettagliate a tutte le Chiese orientali”.

keeping in mind the „traditions of their own rite and the precepts of the Second Vatican Council.” The „status quaestionis” of this elaboration has been analysed by A.A. Mina in the article „Sviluppo del diritto particolare nelle Chiese ‘sui iuris’”¹⁰¹ where the author notes the fact that the legislative authorities of the respective „sui iuris” Churches in many situations did not fully fructify the richness of their patrimony, limiting the norms of „ius particolare” to the cases directly and explicitly requested by common law, whereas there are many cases where common law gives free hand to the particular legislators to provide differently according to the specific circumstances and the specific patrimony. These cases have to be fully exploited since they are also a manifestation of the great „varietas” of the Eastern Churches that confers on them a particular juridical „vultus”. Even more, within the same Church „sui iuris”, we can speak about a notable „varietas” determined by the distinct background, for instance, of the diaspora¹⁰², therefore, alongside the „ius particolare” of the respective „sui iuris” Church, a „ius speciale” is necessary as pointed out by the Roman Pontiff on October 1990¹⁰³.

¹⁰¹ A.A. MINA, Sviluppo del diritto particolare delle Chiese ‘sui iuris’, 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, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 535 - 553.

¹⁰² A good example is that of the Ukrainian Church one of the most widespread in the diaspora: J. ANDRIJISYN, Il diritto particolare della Chiesa ‘sui iuris’: i problemi e le prospettive per la Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, in: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis*, 648: „In questo contesto bisogna tenere presente almeno due aspetti. Primo, che i fedeli della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina sono sparsi in vari paesi del mondo, invece il diritto particolare della nostra Chiesa deve essere un diritto comune per tutti i cattolici ucraini dovunque essi abitino. Da una parte, le sue norme sono tenute a favorire l’unità della Chiesa, custodire (e rinnovare) le sue peculiarità e dall’altra parte devono prendere in considerazione le circostanze oggettive presenti in varie culture, ossia il bisogno di norme sussidiarie per singole metropoli e persino eparchie – ad esempio, la gestione dei beni nell’arcieparchia di Philadelphia differisce alquanto dalla stessa gestione nell’eparchia di Leopoli: le condizioni di evangelizzazione in Argentina sono differenti da quelle nell’esarcato di Kyiv – Vyshhorod. Quindi, il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina deve partire da un’esperienza giuridica più diversificata, adattandola alle proprie condizioni”.

¹⁰³ L’Osservatore Romano, 27 ottobre 1990, 6: „Ora, a codice promulgato, sarò lieto di considerare le proposte elaborate nei Sinodi, bene circostanziate e con chiaro riferimento alle norme del Codice, che si ritenesse opportuno specificare con uno ‘ius speciale’ e ‘ad tempus’, per il quale, del resto, si indica la via in un relativo canone del codice con la clausola riferendosi allo ‘ius a Romano Pontifice approbatum’”.

3. „Varietas Ecclesiarum sui iuris”

The concept of „*Ecclesia sui iuris*”¹⁰⁴ has been largely discussed and much has been written on this topic, here we only mention the fact that „this is a rather pragmatic term coined by PCCICOR not so much to stress autonomy, as to designate Churches with an identity of their own marked by the right to govern themselves, subject to common law and according to their own particular law in all matters except those reserved to or determined by the supreme Church authority, i.e., an ecumenical council or the Roman Pontiff”¹⁰⁵. These Churches have an identity of their own and „holding a rightful place in the communion of the Church they retain their own traditions, without prejudice to the Chair of Peter which presides over the whole assembly of charity, and protects their legitimate variety while at the same time taking care that these differences do not hinder unity, but rather contribute to it” (LG 13).

Obviously, the ecclesiology of „communion” led to the promotion of some directives principles that determines the nature and mission of each „*sui iuris*” Church. Among these, of fundamental importance is the equality of all Churches of the Catholic communion, since all of them, Eastern and Western „while they differ somewhat among themselves in what is called ‘rite’¹⁰⁶, namely in liturgy, in ecclesiastical discipline and in spiritual tradition, are none the less all equally entrusted to the pastoral guidance of the Roman Pontiff. This equality was expressed by Pope John Paul II in his famous metaphor: „the Church needs to breath again with its two lungs – its Eastern one and its Western one”[AAS 1977 (1985) 1156].

„They are equally bearers of the same apostolic tradition (LG 23, OE 2), which however is expressed differently in the variety of different cultures

¹⁰⁴ CCEO c. 27: „A community of the Christian faithful, which is joined together by a hierarchy according to the norm of law and which is expressly or tacitly recognised as ‘*sui iuris*’ by the supreme authority of the Church, is called in this Code a Church ‘*sui iuris*’” cf. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and rites* (cc. 27-41), 104 - 105: „Rite does not enter into the definition of a Church ‘*sui iuris*’, which has four constitutive elements: 1) a community of Christian faithful: not simply a group, which in sociological terms can be a casual gathering; 2) hierarchy: one hierarch or more, joining the said community together in the visible unity of faith through the ministry of the word, the sacraments and governance; 3) norm of Law (‘*iuris*’): not merely charismatic groups or ‘basic communities’, however spiritual and fruitful and zealous they might be; 4) recognition by the supreme Church authority, which presupposes the foregoing three elements. A particular community of the Christian faithful may or may not be territorially circumscribed. Therefore, the concept of Church ‘*sui iuris*’ as such does not imply that the Church in question is a ‘local Church’ with the primary connotation of being limited to a territory. This shows that this term proposed by some (e.g. Henri de Lubac) is not substitute for ‘Particular Church’. Any Church ‘*sui iuris*’ may, in principle, be spread practically all over the globe, like the Latin Church, which can hardly be called a local Church. Nor can most of the Eastern Churches”.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 100.

¹⁰⁶ Cf. CCEO c. 28: „A rite is a liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, differentiated by the culture and the circumstances of the history of peoples, which is expressed by each Church ‘*sui iuris*’ in its own manner of living the faith”.

(CCEO c. 28 § 1), thus throwing into greater relief the catholicity of the Church. The pope presides over the particular Churches so that their unity suffer no harm owing to their variety, while the heads of the Particular Churches preside over them so that the catholicity of the Church is preserved and promoted in such a manner that unity does not degenerate into uniformity, doing violence to human nature and to the social character of the Church. However, the fact that the Latin Church is governed by CIC as its proper code, and that this code is placed on a par with CCEO, the common code of the Eastern catholic Churches, constitutes a problem regarding the equal dignity of these Churches"¹⁰⁷.

As a juridical consequence of the principle of the equality of Churches the previous medieval and Tridentine ecclesiology that promoted the theory of the „*praestantia ritus latini*“ was set aside and the equality in dignity and ecclesial rights became a reality in the CCEO, even though, sociologically, these Churches are minorities and sometimes they could be exposed to the disabilities and hardships of minorities, and the history of the respective Churches „*sui iuris*“ offers such examples¹⁰⁸. This equality, which fosters both unity and diversity, does not also imply the same degree of ecclesial autonomy and powers, since the competence of the respective authorities is highly different and diversified.

„However, in spite of differing competence, all the Churches ‘*sui iuris*’ are equal in ecclesial dignity“¹⁰⁹.

Out of the four categories of Churches „*sui iuris*“ the CCEO attributes the highest degree of autonomy in its self-government to the Patriarchal Church. There are many debates and studies on the disciplinary autonomy¹¹⁰ of the „*sui iuris*“ Churches, and on the competence of the respective legislators and on the legislation itself, on its character (compulsory or optional), on the necessity of a clear and precise „*determinatio iuridica*“ which sometimes is considered to be

¹⁰⁷ Ibidem, 109.

¹⁰⁸ See for this: G. NEDUNGATT, *The Equal Rights of the Churches in the Catholic Communion*, in: *Jurist* 49 (1989) 1-21.

¹⁰⁹ Cf. NEDUNGATT, *Churches ‘sui iuris’ and Rites*, 108; ABBASS, *CCEO and CIC*, 855: „In the Latin Church hierarchy basically exists at two levels, that of the diocesan bishop and that of the bishop of Rome. In the Eastern Catholic Churches, between the local bishop who governs his eparchy and the Bishop of Rome, who rules over the universal Church, there is also an intermediate level where the Patriarchal, Major Archiepiscopal and Metropolitan Churches ‘*sui iuris*’ are situated. The structure of the other Eastern Catholic Churches, presided over by a hierarch and directly dependent upon the Holy See, resembles the structure in the Latin Church. OE 11 identified a traditional form of government in the Patriarchal Churches and CCEO, in turn, has attributed the highest degree of autonomy to the Patriarchal Churches in their self-government. The other categories of Churches ‘*sui iuris*’ which have not yet reached the status of Patriarchal Churches, have relatively less autonomy“.

¹¹⁰ Cf. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 157-213. See also the respective bibliography recommended in the article.

laconic and highly general¹¹¹. For the present topic we ponder briefly over the legislative authority in the four categories of Churches „sui iuris”, competent to enact their own „ius particulare”, since the CCEO, in its uniqueness and unity, respects and emphasizes the „status sui iuris” of all Eastern Churches, distinct among themselves, partly for their liturgical traditions, for their language, for their history and culture, but especially for their hierarchies with specific competences „so that not all that the highest can do is within the competence of the lower grades, like the election of the presiding hierarch or of other bishops, and the erection of eparchies”¹¹². Therefore, we analyse the legislative authorities of the four categories of „sui iuris” Churches, without entering into particulars concerning the ‘real technical space’ at the disposal of the inferior legislator which, for the Latin Church, seems restrictive and limited, whereas for the Eastern ones has a great practical relevance at present for the normative activity concerning the elaboration of the „iura particularia” of the Eastern Churches¹¹³.

Certainly, for this normative activity, the internal dialectics of the relation „ius commune”/”ius particulare” is fundamental, and also the interpretation and application of the clause „an inferior legislator cannot validly issue a law contrary to higher law” (CCEO c. 985 § 2), keeping in mind the exigencies of „communion” and the fact that the measure of the legality of the inferior laws depends on the fact that they are meant to issue norms that serve to protect the ‘ratio’ and the scope of the superior ones, that is of the „ius commune”¹¹⁴. Consequently:

a) in the *Patriarchal Churches*¹¹⁵ (Title 4, cc. 55-150), presided over by its respective patriarch as „caput et pater”¹¹⁶ (CCEO, c. 55), the Synod of Bishops¹¹⁷ is exclusively competent to enact laws for the entire patriarchal Church that obtain force according to the norm of c. 150, §§ 2 and 3 (CCEO c. 110 § 1). The Synod of Bishops liberally emanates laws and has to ask the approval of the Apostolic See, just in few cases explicitly requested by law¹¹⁸. The synodal acts are to be

¹¹¹ Cf. *ibidem*, 162-163.

¹¹² NEDUNGATT, Churches ‘sui iuris’ and Rites, 108.

¹¹³ Cf. SZABÓ, Ancora sulla sfera dell’autonomia, 177.

¹¹⁴ *ibidem*, 200.

¹¹⁵ See Pontifical Yearbook 2005, 3-8; SALACHAS, De Ecclesiis patriarchalibus, in: P.V. PINTO (ed.), Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali, (Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano 2001, 69-144.

¹¹⁶ The patriarchal power is ordinary, proper and personal so that it cannot be delegated to a vicar (CCEO c. 78 § 1) and is validly exercised only inside the territorial boundaries of the patriarchal Church, unless otherwise established by common law or particular law approved by The Roman Pontiff (CCEO c. 78 § 2; cc. 146-150).

¹¹⁷ For debates concerning the extension of the competence of the Synod and its character see: SZABÓ, Ancora sulla sfera dell’autonomia, 162.

¹¹⁸ Cf. M. BROGI, Prospettive pratiche nell’applicare alle singole Chiese sui iuris il CCEO, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis Iuris canonici occorrente X Anniversario*

communicated to the Roman Pontiff „*quam primum*”, but not „*ad approbationem*” and not even „*in recognitionem*” like in „*Cleri sanctitati*” c. 350 § 1¹¹⁹. Although c. 111 § 3 is pretty vague and does not specify the meaning of this communication, it is clear that the respective „*ius particulare*” being communicated „*quam primum*”, the Roman Pontiff may exercise his right to intervene in due time if necessary. The Synod of bishops establishes the manner and time of promulgation of laws and the publication of decisions (CCEO c. 111 § 1), yet the promulgation and the publications of the respective acts are the competence of the Patriarch (CCEO c. 112 § 1), as well as the interpretation of the laws, but after having consulted with the permanent synod (CCEO c. 112 § 2). At the same time, as a sign of „*communio*”, certain acts or even all of them, should be communicated to the patriarchs of the other Eastern Catholic Churches, according to the judgement of the synod (CCEO c. 111 § 3).

Yet, in the relation „*ius commune*”/„*ius particulare*”, the clause „*a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri non potest*” (CCEO c. 985 § 2) is fundamental; as far as the Patriarchal Churches are concerned, in two cases the „*ius particulare*” could provide a norm contrary to the „*ius commune*”, but such cases are explicitly reserved to the Roman Pontiff and need his approval: 1) CCEO c. 78 § 2: the patriarch exercises his power validly only within the territorial boundaries of the patriarchal Church unless the nature of the matter or the common law or particular law approved by the Roman Pontiff establishes otherwise (CCEO c. 78 § 2); 2) It is the competence of the synod of bishops to examine the names of the candidates for the episcopate and to draw up by secret ballot a list of the candidates; yet, the „*ius particulare*” approved by the Roman Pontiff could provide differently (CCEO c. 182 § 3). So, there can be a different procedure but it needs the approval of the Pope. Actually, the Maronite Church has an immemorial custom according to which it's the competence of the patriarch to propose the names of the candidates for episcopate. The „*ius particulare*” of the Maronite Church emanated on the 4th of June 1996 keeps this immemorial customs which had its logic of existence in the previous system of government (before the Synod of Mount Lebanon, 1736) when this Patriarchate consisted of only one eparchy whose bishop was the Patriarch himself; the other bishops were only auxiliary bishops¹²⁰. This norm enlarges the power of the patriarch and diminishes, in one way or another that of the synod, and it's exactly for this reason that the Legislator has reserved to himself the approval of such a norm¹²¹. The

promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 740 f.

¹¹⁹ *Cleri sanctitati*, c. 350 § 1: „*Absoluta Synodo, praeses acta et decreta omnia ad Sedem Apostolicam transmittat, nec eadem antea promulgenturquam ab eadem recognita fuerint*”.

¹²⁰ Cf. MINA, Sviluppo del diritto particolare, 539: „*Il Patriarca, in questo modo, è l'unico a conoscenza dei nomi di tutti i candidati all'episcopato. Poiché in sede elettorale egli li propone uno a uno ai Padri sinodali, è facile supporre che il Patriarca proponga per primi quelli di suo gradimento*”.

¹²¹ M. BROGI, Prospettive pratiche, 741; cf. *Cleri sanctitati*, c. 252 §.1^o: „*Quod attinet ad Episcoporum nominationes: 1^o. Patriarcha informationes et documenta quae, ad normam iuris*

customary law was a basic part of the „*ius particulare*” of the Eastern Churches, highly expressive of tradition and certainly expressive of the specific „*vultus*” of these Churches therefore c. 6 of CCEO states, „all customs reprobated by the canons of this Code or which are contrary to them, unless they are centennial or immemorial, are revoked”.

Likewise, another relevant example of a custom contrary to the common law is the one concerning the legislative power in the Coptic Church. While CCEO c. 110 § 1 emphasizes the synodal character of the Eastern Churches stating that it is the exclusive competence of the Synod of bishops to enact laws for the entire Patriarchal Church, the customary law of the Coptic Church provides that the Patriarch has the faculty to both promulgate and emanate laws for the respective Church¹²².

Sometimes the „*ius commune*” states a norm and leaves space for a contrary one of the „*ius particulare*” which needs the approval of the Apostolic See¹²³; for example, CCEO c. 880 § 3 enumerates the obligatory feast days of common to all the Eastern Churches (Sundays, the Nativity of Our Lord Jesus Christ, the Epiphany, the Ascension, the Dormition of Holy Mary Mother of God and the Holy Apostles Peter and Paul), „without prejudice to the particular law of a Church ‘*sui iuris*’ approved by the Apostolic See by which certain feast days of obligation are suppressed or transferred to a Sunday”¹²⁴. If we catch a glimpse of the calendars of the Eastern Churches we realize at once the richness of the liturgical patrimony of the Christian East and this would suffice to see the way the interrelation „*unitas*”/„*varietas*” promoted by the Code guarantees the fidelity to one’s tradition and makes also space for an organic progress (CCEO c. 40 § 1).

communis et particularium Apostolicae Sedis instructionum, necessaria seu opportuna sunt ut iuxta c. 394 candidatorum idoneitas rite comprobetur, colligat”; cf. Nuntia 23 (1986) 10-13.

¹²² MINA, Sviluppo del diritto particolare, 539: „Ne troviamo tracce nei canoni che portano il nome del Patriarcha che li ha emanati: abbiamo i canoni di Gabriel IBN Turayk, di Cirillo, di Christodulo ecc.”.

¹²³ BROGI, Prospettive pratiche, 740: „Questa distinzione tra l’intervento personale del Romano Pontefice e quello del Dicastero competente non va tuttavia esasperata, perché nel CCEO per ‘Sedes Apostolica’ si intende in primo luogo, a norma del c. 48, proprio lo stesso Romano Pontefice, e poiché, sebbene la materia del canone in oggetto – che è il c. 880 – non sembri esplicitamente riservata al Papa in persona, l’approvazione di una legge particolare che operi un cambiamento in materia costituisce certamente una decisione ‘*maioris momenti*’; essa pertanto, anche se esaminata dal dicastero competente, cioè la Congregazione per le Chiese Orientali, va sottoposta alla ‘*Romani Pontificis approbationi*’, a norma della Costituzione Apostolica ‘*Pastor Bonus*’, n. 18”.

¹²⁴ For example, the particular law of the Syro-Malabar Church, in the chapter „Feasts and Penance” regulates: „art.1 § 1. The feast days of the Nativity of Our Lord Jesus Christ, the Epiphany, the Ascension, the Dormition of the Holy Mary Mother of God, Ascension, Peter and Paul and the Martyrdom of St. Thomas the Apostle (July 3) are to be celebrated as a days of obligation. § 2. The obligation of the feasts of Epiphany, Ascension, Peter and Paul be fulfilled in the following Sunday after the actual day”: F. ELUVATHINGAL (ed.), *An Evaluation and Future Prospects: Particular Laws, Statutes, Decrees, Bibliography*, Mar Thoma Yogam, Rome 2002, 320.

b) in the *Major Archiepiscopal Church*¹²⁵, presided over by a major archbishop (Title V, cc. 151-154) c. 152 is to be applied:

„What is stated in common law concerning patriarchal Churches or patriarchs is understood to be applicable to major archiepiscopal Churches or major archbishops, unless the common law expressly provides otherwise or it is evident from the nature of the matter”.

c) in the Metropolitan Churches¹²⁶, presided over by a metropolitan bishop (Title VI, chapter I, cc. 155-173): the Council of hierarchs¹²⁷ enacts the particular law¹²⁸ of the respective „sui iuris” Church, which cannot be promulgated by the metropolitan until the receiving of a written notification from the Apostolic See concerning the reception of the acts.

¹²⁵ „While a Major Archiepiscopal Church is similar to a Patriarchal Church in its structure and degree of autonomy, it does not have the patriarchal title. The Major Archiepiscopal Church is presided over by a major archbishop who, in turn, exercises much the same executive power as a patriarch. The real difference between a major archbishop and a patriarch concerns the confirmation of the major archbishop's election. If the one elected accepts and is a bishop, the Synod of bishops cannot proceed to proclaim and enthrone him as in the case of a patriarch. Beforehand, the major archbishop must request with a letter sign by him, confirmation of his election from the Roman Pontiff (c. 153 § 2). After having received confirmation, the synod can carry out the proclamation and enthronement (c. 153 § 3). For the rest, regarding the exercise of powers, what has been stated above regarding the patriarch and the Patriarchal Churches also apply to the major archbishop and the Major Archiepiscopal Churches”: ABBASS, CCEO and CIC, 857.

¹²⁶ „Metropolitan Churches ‘sui iuris’ are immediately subject to the Roman Pontiff unlike those Metropolitan Churches that are actually provinces of some patriarchal or Major Archiepiscopal Church. As its name implies, a Metropolitan Church ‘sui iuris’ is presided over by a metropolitan; he is appointed by the Roman Pontiff and is assisted by a Council of Hierarchs. The office of the metropolitan is attached to a determined see (c. 155 §2)”: J. D. FARIS, *Metropolitan Churches and Other Churches ‘sui iuris’*, in: NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code*, 208.

¹²⁷ For a debate concerning its competence see: P. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 162-163, in: IDEM, *La questione della competenza legislativa del Consiglio dei Gerarchi [Consilium Hierarcharum]. Annotazioni all'interpretazione del cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1, in: Apollinaris 69 (1996) 493-499.*

¹²⁸ CCEO, c. 167 § 1: „With due regards to the canons in which the power of the council of hierarchs to enact laws and norms is expressly treated, this council can also enact them in cases in which common law remits the matter to the particular law of a ‘sui iuris’ Church. § 2. The metropolitan is to inform the Apostolic See as soon as possible of the laws and norms enacted by the council of hierarchs. Laws and norms cannot be validly promulgated before the metropolitan has written notification from the Apostolic see of the reception of the acts of the council. The metropolitan is also to inform the Apostolic See of other acts of the council of hierarchs. The metropolitan is to see to it that the laws of the council of hierarchs are promulgated and its decisions published”.

d) in the *Other Churches „sui iuris”*¹²⁹ a hierarch presides over such a Church according to the norms of common law and of particular law established by the Roman Pontiff (CCEO c. 174). The respective hierarch can be either a bishop or an exarch who governs the exarchy either in the name of the one who appointed him or in his own name, but this has to be established in the erection of the exarchy. For the matters therefore that common law relegates to particular law or to the higher administrative authority of a Church „sui iuris”, the competent authority in these Churches is the hierarch who presides over it, but he needs the consent of the Apostolic See, unless it is expressly stated otherwise (CCEO, c.176).

Respecting the diversity, unity of action is requested among these categories of Churches „sui iuris”. Therefore the Code, in order to foster unity within such a great diversity, in title 9, consisting of only one canon, c. 322, enunciates the main norms concerning a new institute¹³⁰ (the „fons iuris” for this is CD 37-38; OE 4), that is the Assemblies of hierarchs of several Churches „sui iuris”.

„The purpose of these meetings is that, by sharing the insights of wisdom born of experience and by the exchange of views, the pooling of their resources is achieved for the common good of the Churches, so that unity of action is fostered, common works are facilitated, the good of religion is more readily promoted and ecclesiastical discipline is preserved more effectively” (CCEO c. 322 § 1).

While fostering unity, these assemblies are to preserve the diversity since their decisions „do not have juridical binding force unless they deal with matters that cannot be prejudicial to the rite of each Church „sui iuris” or to the power of the patriarchs, of synods, of metropolitans and of the council of hierarchs” (CCEO c. 322 § 2). Obviously, every assembly is to draw up the proper statutes in which, as far as possible, the participation of the hierarchs of those Churches that are not yet in full communion with the Catholic Church is also to be fostered (CCEO c. 322 § 4). Such statutes must necessarily have the approval of the Apostolic See.

¹²⁹ ŽUŽEK, Un codice per una 'varietas Ecclesiarum', 263: „Tali Chiese sono affidate ad un gerarca che le presiede a norma del diritto comune o particolare stabilito dal Romano Pontefice (c. 174) e dipendono immediatamente dalla Sede Apostolica che delega un gerarca che esercita su di esse alcuni diritti metropolitani (c. 175). Per quanto riguarda gli affari che il diritto comune rimanda al diritto particolare della Chiesa 'sui iuris', o alla superiore autorità amministrativa della stessa Chiesa, l'autorità competente è il gerarca che presiede tale chiesa a norma del diritto, tuttavia con il consenso della Sede Apostolica c. 176). Così, se la Chiesa 'sui iuris' non è altro se non una eparchia, il vescovo eparchiale può emanare leggi eparchiali che il suo successore può anche abrogare. Se invece volesse stabilire una legge, che diventi lo 'ius particolare', non semplicemente eparchiale, ma della stessa Chiesa 'sui iuris', deve ottenere per essa anche il consenso della Sede Apostolica. Tale legge il suo successore non può né abrogare né cambiare, se non seguendo la stessa procedura”.

¹³⁰ See on this topic: M. BROGI, Sinodi patriarcali, Assemblee e Conferenze episcopali di rito orientale, in: *Antonianum* 51 (1976) 256-259; IDEM, Il nuovo codice orientale e la Chiesa latina, in: *Antonianum* 66 (1991) 35-50.

All over the Code there are various instances¹³¹ where this „unitas actionis” is required or recommended. Thus, just to offer a few examples:

- through special norms of particular law ecumenical initiatives should be promoted in every Church „sui iuris” (CCEO c. 904 § 1)¹³². The canons on ecumenism (cc.902-908) underline the special function of the Eastern Catholic Churches, to foster unity, and entrusts this duty to all the Christian faithful. „It is significant that the Second Vatican Council makes it clear that ‘a scrupulous fidelity to the ancient tradition’ together with ‘prayers, good example, better mutual understanding, collaboration and a brotherly regard for what concern others and their sensibilities’ can contribute most to enable the Eastern Churches in full communion with the Roman Apostolic See to fulfil ‘their special task of fostering the unity of all Christians, particularly of the eastern Christians’ (Decr. „Orientalium Ecclesiarum”, n. 24) according to the principles of the decree On Ecumenism.”¹³³ The Roman Pontiff himself, when presenting the CCEO to the Synod of Bishops (25 October 1990) stressed the idea that the Code had been conceived and written on the principles of true ecumenism, manifesting thus the great esteem which the Catholic Church has for the Orthodox Churches as „Sister Churches”¹³⁴.

- „In the particular law of each ‘sui iuris’ Church, after consultation with the eparchial bishops of other Churches ‘sui iuris’, exercising their power in the same territory, norms are to be established concerning the examination of the couple and other means for inquiries that are to be carried out before marriage” (CCEO c. 784).

- „in so far as it is possible, patriarchs and eparchial bishops are to take care that penal laws of particular law are uniform in the same territory” (CCEO c. 1405 § 3).

- „An eparchial bishop has the right, within the limits established by particular law of his own Church ‘sui iuris’, to determine the fees for the various acts of the

¹³¹ Even if the canons of the CCEO concern „all and only the Eastern Catholic Churches” (c.1), there are 9 canons in the CCEO where it is explicitly specified etiam Ecclesia Latina: cc. 37; 41; 207; 322; 432; 696 §§ 1-2; 830 § 1; 916 § 5; 1465 and numerous canons where mention is made to the other Churches sui iuris (cc. 84; 99 § 2; 202; 322; 333; 379; 622; 696 § 3; 720 § 3; 784; 1013; 1405 § 3), therefore the Latin Church is implicitly affected, and thirdly, there are canons which implicitly concern the Latin Church ex natura rei (CCEO cc. 29-38). See L. LORUSSO, *Interrelazione dei due Codici nella Chiesa*, in: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Caritatis*, 277-331; J. ABBASS, *The Interrelation of the Latin and Eastern Code*, in: *Jurist* 58 (1998) 1-40; IDEM, *CCEO and CIC in Comparison*, 882; 890.

¹³² See M. BROGI, *Aperture ecumeniche del Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Antonianum* 66 (1991) 462.

¹³³ JOHN PAUL II, *Sacri canones*, xxii.

¹³⁴ Cf. AAS 83 (1991) 493.

power of governance and to determine the offerings on the occasion of the celebration of the Divine Liturgy, sacraments, sacramentals or any other liturgical celebration, unless common law provides otherwise. § 2. Patriarchs and eparchial bishops of various Churches „sui iuris” exercising their power in the same territory are to take care that, after mutual consultation, the same norm is established regarding fees and offerings” (CCEO c. 1013 §§ 1-2).

To these examples of „unitas actionis” we add a few from the liturgical domain where the „varietas rituum liturgicorum” and the „varietas disciplinae canonicae” are relevant for the present topic and for this symbiosis between „ius commune” and „ius particulare”.

4. „Ius commune”/ „Ius particulare” and Liturgical laws

Canon 3 of CCEO clearly states that „the Code, although it often refers to the prescripts of liturgical books, does not for the most part determine liturgical matters; therefore, these prescripts are to be diligently observed, unless they are contrary to the canons of the Code”¹³⁵. For liturgical matters, „ius commune” left ample space to „ius particulare”¹³⁶ with the clear consciousness that liturgy is the expression of the ecclesial identity since the best way to understand and grasp the specificity of a Church is its liturgy. For the Oriental mind, liturgy is not a simple spiritual task, but the central event of Christian life, the place of a teophany, the supreme expression of the life in God. The liturgical traditions and the respective rites include a complete identity, a specific oriental ethos which is at the root of the great „varietas” and the fruit of a different historical background¹³⁷. CCEO

¹³⁵ See D. SALACHAS, Le prescrizioni liturgiche nel ‘Codice dei canoni delle Chiese Orientali’ alla luce dell’Istruzione della Congregazione per le Chiese Orientali (6 gennaio 1996), in: *Ecclesia Orans* 2 (1998) 239-275.

¹³⁶ Ibidem, 244: „Data dunque la sua natura strettamente giuridica, il CCEO non regola direttamente questioni di carattere liturgico, per lo più non decide in materia liturgica, ma spesso rimanda non solo alle ‘prescrizioni dei libri liturgici’, ‘leggi liturgiche’, ‘regole del culto divino’ ‘diritto particolare’ in materia liturgica, ‘legittime consuetudini in materia liturgica’. Tutte queste espressioni, sebbene non abbiano sempre lo stesso significato giuridico, tuttavia si inseriscono nel ‘diritto particolare’, inteso nel senso del c. 1493 § 2, cioè tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme di diritto che non sono comuni né alla Chiesa universale né a tutte le Chiese orientali, ma a ciascuna Chiesa ‘sui iuris’. Il frequente rinvio preciso e formale del Codice alle leggi e norme o prescrizioni liturgiche attribuisce ad esse anche valore giuridico, in quanto la loro messa in pratica è richiesta proprio per l’applicazione delle stesse norme canoniche. Infatti, gli stessi libri liturgici delle varie Chiese ‘sui iuris’, legittimamente approvati, comprendono delle prescrizioni per l’ordinamento del culto divino, la celebrazione ed amministrazione dei sacramenti e sacramentali. Non si tratta di ‘rubricistica liturgica’, o di pura esortazione, ma di vero ordinamento liturgico, richiesto per la espressione della vita spirituale e della reale consistenza ecclesiale”.

¹³⁷ R. TAFT, Liturgia come espressione di identità ecclesiale, in: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, L’identità delle Chiese orientali cattoliche. Atti dell’incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali cattoliche d’Europa, Nyiregyháza (Ungheria) 30 giugno – 6 luglio 1997, Città del Vaticano 1999, 122: „Un rito orientale non è dunque soltanto un modo diverso di dire ‘Messa’, è un patrimonio speciale. Possiede solennità e digiuni, ma non le stesse

safeguards this different ethos and liturgical „varietas” as clearly demonstrated by the respective normative out of which we present some of the canons of Title XVI, „De Cultu Divino et praesertim de Sacramentis”.

- CCEO, c. 683 imposes the celebration of Baptism („Baptismus celebrari debet”) according to the prescripts of the Church „sui iuris” in which, in accord with the norms of law, the person to be baptized is to be ascribed, therefore, any type of subjective reasons (like friendship with the parish priest, esthetical tastes etc.) are excluded by the „Instruction” concerning the application of liturgical norms in CCEO since the ancient discipline of the triple immersion has to be restored and practised¹³⁸. Consequently, the „ius particulare” should safeguard this tradition with specific norms meant to properly restore this rite with such a meaningful symbolism concerning the mystical sharing in the death and resurrection of Christ. The great number of baptisteries found in the Latin churches evidence the fact that immersion was also the practice of the Latin Church, recommended also by the „Catechism of the Catholic Church”, nr. 1239 and is present also in the CIC, c. 854 where it is clearly specified that Baptism must be conferred either by immersion or infusion, according to the directives of the Episcopal Conferences.

- CCEO, c. 701, dealing with concelebration, is a good example of the relation „unitas”/“varietas”, while insisting on the preservation of the liturgical identity, promotes concelebrations as a manifestation of unity:

„For a just cause and with the permission of the eparchial bishop, bishops and presbyters of different Churches ‘sui iuris’ can concelebrate, especially to foster love and manifest the unity of the Churches¹³⁹. All follow the prescript of the liturgical books of the principal celebrant, avoiding any liturgical syncretism whatever, and preferably with all wearing the liturgical vestments and insignia of their own Church ‘sui iuris’”.

The „Instruction” 57 underlines the fact that the concelebration is a significant way of pointing out the variety of the ecclesial traditions and their

solennità e gli stessi digiuni. Possiede santi e santuari, ma non gli stessi santi e santuari. Possiede la devozione verso la Madre di Dio, ma non la esprime mediante le stesse pratiche devozionali. Ha una struttura gerarchica e un Diritto Canonico, ma non la stessa struttura gerarchica e lo stesso Diritto Canonico. E ciò che è più importante, come ha scritto PIO XII, esso possiede un altro ‘carattere e temperamento’, un ethos orientale dal quale derivano queste differenze rituali e devozionali. Questo ethos diverso è il prodotto di una storia diversa”.

¹³⁸ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Istr. Il Padre incomprensibile, per l’applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese orientali, 6 genn. 1996, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1996, in EV 15/101.

¹³⁹ LORUSSO, Interrelazione dei due Codici, 323: „Quanto è detto per la concelebrazione non intacca il principio che per celebrare in un rito diverso dal proprio occorre uno speciale indulto della Sede Apostolica; inoltre il c. 40 § 2 CCEO ordina che tutti i chierici devono osservare fedelmente il proprio rito, nonché le prescrizioni liturgiche della propria Chiesa ‘sui iuris’ (c. 674 CCEO; c. 846 CIC)”.

confluence within the unity of the Church. Moreover, this is a symbol of the future unity within multiplicity and an instrument to safeguard the Eastern Churches and their specificity against any type of assimilation, especially in the places where they are a minority.

- CCEO, c. 704 regulates the celebration of the Divine Liturgy according to the prescripts of the liturgical books of the Church „*sui iuris*” in which the priest is ascribed. These prescripts are very different in the liturgical books of the various Eastern Churches but, as the Instruction states, „have too often dropped into disuse in recent times, also due to influence from the Latin tradition. To recuperate an element so significant in the heritage of the undivided Church, it is necessary to proceed towards a revival of the discipline of non-liturgical days where it has disappeared in relatively recent times” (Instruction 63).

- CCEO, c. 706 states that „the sacred gifts offered in the Divine Liturgy are pure wheat bread recently made, so that there is no danger of corruption, and incorrupt natural grape wine”¹⁴⁰. The „*fontes iuris*” of this canon are very numerous. Yet what is really basic and new for the present normative, is the fact that out of respect for one single tradition the CCEO avoided a norm that is not valid for all Eastern Catholic Churches, being valid for one Church only, the Armenian one.

- CCEO c.707 § 1: this canon safeguards a great liturgical variety that has a long tradition in the different Eastern „*sui iuris*” Churches. Therefore „*ius commune*” leaves to „*ius particulare*” the task to establish accurately norms regarding the preparation of the Eucharistic bread, the prayers to be recited by the priests before the Divine Liturgy, the observance of the Eucharistic fast, the liturgical vestments, the time and place of the celebration and other similar matters.

- CCEO c. 710 for the participation of infants in the Divine Eucharist after baptism and chrismation with holy myron the prescripts of the liturgical books of the respective Church „*sui iuris*” are to be observed. The infants¹⁴¹, though not subject to the merely ecclesiastical laws since they require a „sufficient use of

¹⁴⁰ D. SALACHAS, *Il culto divino e i sacramenti*, in: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 593-594: „Quanto al vino, occorre rilevare che la regola presentate dal CCEO si discosta da quella del c. 924 § 1 del CIC, la quale precisa che il vino deve essere mescolato con una modica parte di acqua. Questa mescolanza non è stata riferita dal CCEO perché non è in uso nella Chiesa armena e perciò non è da considerare come legge valida per tutte le Chiese orientali (Istruzione, 67; cf. anche Nuntia 24-25 [1987] 131; Nuntia 28 [1989] 90). E da notare che nei libri liturgici di tutte le Chiese, latina e orientali, tranne quella armena, si prescrive la suddetta mescolanza. Anche la normativa canonica antica comprende una simile prescrizione (cf. Sinodo di Cartagine [419] c. 37; Concilio in trullo [691], c. 32). La mescolanza di un po' d'acqua nel vino conserva tutt'oggi un profondo significato teologico: ricorda il fatto che uno dei soldati trafisse con la lancia il petto del Signore crocifisso, e subito ne uscì sangue e acqua; manifesta anche l'unione inconfusa delle due nature del Verbo incarnato”.

¹⁴¹ Cf. CCEO c. 909 § 1-2; cf. CIC c. 97.

reason" (CCEO c. 1490), do have some rights and obligations of a spiritual character, one of them being the receiving of the Holy Eucharist¹⁴²; this should be done according to the tradition of the Eastern Churches and the customs of the various Churches „sui iuris" to administer to infants the Holy Eucharist immediately after Baptism and Chrismation with holy myron, a fact attested by the numerous „fontes iuris" of this canon.

„Infant Communion was the normal practice of the Church both in the East and in the West, till the West dropped it in the twelfth century, though the practice continued in some parts of the West until the sixteenth century. In the recent liturgical renewal in the West, liturgists are suggesting the restoration of infant Communion also in the Latin Church, pointing chiefly to the tradition preserved in the East"¹⁴³.

The Tridentine Council contributed also to this fissure within the „unitas" of this praxis common to East and West, since c. 4 (Session XXI, chapter IV) states that „children lacking the use of reason are not at all obliged to have sacramental communion of the Eucharist"¹⁴⁴. This doctrine slowly started being applied also in the Eastern Churches due to the recommendation of the Apostolic See to line up their praxis to the Western one. An example of such an adaptation is the „ius particulare" of the Romanian Church: the Provincial Synod of Alba-Iulia and Fagaras (1872) specifies the request of the „use of reason" and mentions also the „first communion"¹⁴⁵. Hopefully, the renewed „ius particulare" will reconfirm the ancient tradition.

- Another example of lining up with the Western tradition but also of the dialectics „unitas"/"varietas" is provided by the calendars of the various Oriental Catholic Churches where the feast of the Immaculate Conception (and other feasts) is inserted and celebrated. According to CCEO c. 880 § 2 „the competence to constitute, transfer, or suppress feast days and days of penance for individual Churches 'sui iuris' belongs also to the authority in those Churches that is

¹⁴² See C. VASIL', *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione, oppure occasione di approfondimento e crescita ecclesiale?*, in: H. ZAPP - A. WEISS - S. KORTA (eds.), *Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2002, 759-789; R. TAFT, *Liturgy in the Life of the Church*, in: *Third Millennium: Indian Journal of Evangelization*, Rajkot, Gujarat, India 4 (2001) 96-100.

¹⁴³ D. SALACHAS, *Divine Worship, especially the Sacraments* (cc. 667-775), in: NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code*, 516-517.

¹⁴⁴ ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 727.

¹⁴⁵ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Julienensis et Fagarasiensis, celebratum anno 1872*, Blasiu 1882, tit. V, cap. 4, „Subiectum", 78: „Subiectum Sacramenti S. Eucharistiae sunt homines vivi, baptizati, qui ad annos discretionis pervenerunt, ultra quam susceptio S. Eucharistiae usque in aetatem adultiorem non est differenda, et demum qui mentis compotes sunt; quibus ut communio proficua sit, a peccatis immunes esse debent, atque cibo ac potu vacui, exceptis solis aegrotis S. Eucharistiam per modum Viatici sumentibus".

competent to establish particular law. It may do so, however, only after taking into account the other Churches 'sui iuris' and without prejudice to can 40 § 1".

„Nuntia” 7 (1978) published the initial texts for the revision of the canons concerning the „Tempora sacra” belonging to the so called *Motu proprio* „De sacramentis”, whose promulgation was stopped by Pope John XXIII¹⁴⁶. Titulus I: „De diebus Festis”¹⁴⁷ presented the normative of the feast days of obligation and also of the feast days which were already inserted in the calendars and approved by the „ius particulare” of various Churches or were part of their customary law. Among these the Feast of the Immaculate Conception was also mentioned. We have to specify that c. 83¹⁴⁸ of that Schema was similar to c. 1247 of the CIC-1917. In the following Schema („De Sacramentalibus locis temporibusque sacris, cultu sanctorum, voto et iureiurando”, Caput II: „De diebus festis et paenitentiae”) published by „Nuntia” 10 (1980), c. 83 became c. 221¹⁴⁹ and was very synthetic: the legislator invoked the principle of subsidiarity and the variety of the liturgical patrimony of the Oriental Churches, and left space to the „ius particulare” to regulate the matter according to the directives of Vatican II (OE 15, 19, 21).¹⁵⁰ In the „Denua recognition” published by „Nuntia” 15 (1982), c. 221 remained unchanged. In the „Schema CICO-1986”, c. 221 became c. 876¹⁵¹ and

¹⁴⁶ Nuntia 7 (1978) 64.

¹⁴⁷ The „fontes” generali del Titulus I are presented in Nuntia 7 (1978) 92: „Syn. Armen., a. 1911, tit. IV, cap. IX, De festis diebus servandis; Syn. Libanen. Maronitarum, a. 1736, pars I, cap. IV, De festis et ieiuniis; Syn. Zamosten. Ruthenorum, a. 1720, tit. XVI”.

¹⁴⁸ Nuntia 7 (1978) 93, c. 83: „§ 1. Dies festi de praecepto, in universa Ecclesia Orientali servandi, sunt: omnes et singuli dies dominici, festa Nativitatis D.N. Iesu Christi, Epiphaniae, Ascensionis, Dormitionis Almae Genitricis Dei Mariae, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum. § 2. Sequentes vero dies festi ubi iure particulari vigent servandi sunt: festum Circumcisionis D.N. Iesu Christi, Ingressus Domini in Templum, feria VI in Parasceve, feria II post dominicam Resurrectionis, et feria II post dominicam Pentecostis, festum Sanctissimi Corporis Christi, Transfigurationis, Exaltationis Ssmae Crucis, Immaculatae Conceptionis, Nativitatis et Annuntiationis Almae Genitricis Dei Mariae, Sancti Iosephi eius Sponsi, Omnium denique Sanctorum. Item alii dies festi servandi ex probata Synodi vel probatae consuetudinis praescripto”.

Le „fontes” del canone, riportate da Nuntia 7, 93 sono: „S. Nicolaus I, Litt. Ad consulta vestra, 13 nov. 866: In quorum apostolorum. – Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1989, sect. II, cap. II, art. III, De diebus dominicis et festis, cap. III, art. IV, pars I, III, 2 et 3; Syn. Ain-Trazen. Graeco-Melchitarum, 1835, can. 10; Syn. Leopollen. Ruthenorum, a. 1891, tit. IV, cap. VI, 7, I; cap. IV, III, n; Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. IV, art. II; Syn. Laodicea, a. 347/381, can. 29; Theophilus Alexandrin., can. 1”.

¹⁴⁹ Nuntia 10 (1980) 63, c. 221: „§ 1. Dies festos et paenitentiae pro omnibus Ecclesiis Orientalibus communes constituere, transferre aut suppressere unius est Synodi Oecumenicae vel Sedis Apostolicae. § 2. Dies festos et paenitentiae pro singulis Ecclesiis Orientalibus constituere, transferre aut suppressere, praeter Apostolicam Sedem, competit Synodi Episcoporum, debita tamen ratione habita totius regionis ceterarumque Ecclesiarum et firmo can. 3 De Ritibus”.

¹⁵⁰ Nuntia 10 (1980) 15: „Tenuto conto del principio detto di sussidiarietà, nonché della varietà del patrimonio liturgico delle Chiese Orientali che „non solo non nuoce all'unità, ma anzi la manifesta” (cf. Conc. Vat. II, Decreto Orientalium Ecclesiarum, n. 2), è sembrato opportuno ridurre le numerosissime norme dello schema proposto dalla precedente Commissione a quelle sole norme, nel Codice comune, senza le quali non si può mantenere un retto ordine nella Chiesa di Cristo”.

¹⁵¹ C. 876 (Schema CICO 1986): „§ 1. Dies festos et paenitentiae omnibus Ecclesiis orientalibus communes constituere, transferre aut suppressere solius est supremae Ecclesiae auctoritatis. § 2. Dies

was similar to the previous ones. In „Nuntia” 27 (1988), § 2 was reformulated and in the „Schema novissimum” of CCEO, 28 January 1989, presented to the Pope John Paul II, the 3rd paragraph was added and c. 876 became c. 880¹⁵².

It is obvious that c. 880 was reformulated according to the conciliar directives relevant also in § 2 which specifies that for the insertion of new feasts c. 40 § 1 has to be considered since „all members of the Eastern Churches should be firmly convinced that they can and ought always preserve their own legitimate liturgical rites and ways of life, and that changes are to be introduced only to advance their own organic progress” (OE 6). The „Instruction” n.36 states that the calendars of the Eastern Churches should return to the traditional structure and the same document n. 12 underlines the fact that to introduce new elements the specificity and the roots of ones own tradition are to be considered.

Coming back to the Feast of the Immaculate Conception, the observation of a mariologist is worth mentioning: the dogma of the Immaculate Conception is an example of the dogmatic progress of the Catholic Church, a new acquisition of the Spirit, therefore, the Orientals should also benefit and fructify the new acquisitions. The example presented is that of the Ukrainian Church which, in the Synod of 1891 found a practical solution to reconcile the old and the new: a liturgical formulary was composed according to biblical, patristic, liturgical criteria consonant to the proper tradition, showing the historical continuity, both liturgical and dogmatic between the previous Byzantine celebration and the present one; the solution proposed: both feasts, having each the proper formulary, are celebrated, the previous one being the „proeortia” of the new one celebrated on the 9th of December¹⁵³.

festos et paenitentiae alicuius Ecclesiae sui iuris constituere, transferre aut suppressere competit etiam auctoritati, cuius est ius particulare eiusdem Ecclesiae statuere, debita tamen habita ratione aliarum Ecclesiarum sui iuris et firmo can. 39 § 1”.

¹⁵² CCEO c. 880 § 3: „Dies festi de praecepto omnibus Ecclesiis orientalibus communes, praeter dies dominicos, sunt dies Nativitatis Domini Nostri Iesu Christi, Epiphaniae, Ascensionis, Dormitionis Sanctae Dei Genitricis Mariae ac dies Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, salvo iure particulari Ecclesiae sui iuris a Sede Apostolica approbato, quo quidam dies festi de praecepto supprimuntur vel ad diem dominicum transferuntur”.

¹⁵³ E. TONIOLO, La celebrazione liturgica dell'Immacolata Concezione nel rito bizantino-ucraino cattolico, in: *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Sanctuario mariano Kevelaer (Germania), anno 1987 celebrati*, vol. II, PAMI, Romae 1991, 219: „Per gli orientali che aderiscono a Roma e accettano il progresso dogmatico cattolico, spetta il compito di fungere da punto di collegamento fra Oriente e Occidente, non creando cose interamente nuove, ma inserendo il nuovo sul tronco antico, mostrando in tal modo come le nuove acquisizioni, che lo Spirito Santo fa perennemente fruttificare nella Chiesa, non siano innovazioni, ma normale fioritura ed espletamento dell'immutabile ed unica verità divinamente rivelata e da Cristo consegnata alla Chiesa. Su questa linea gli ucraini e i ruteni cattolici risolsero in modo pratico il problema della festa dell'Immacolata Concezione nel sinodo di Leopoli del 1891. La festa, secondo il rito bizantino, cade il giorno 9 dicembre (secondo il calendario gregoriano). Essi dunque approntarono un nuovo formulario liturgico col preciso oggetto dell'Immacolata Concezione per il 9 dicembre, ma conservarono intatto il formulario bizantino del secolo VIII-IX per la 'Concezione di S. Anna' quale vigilia o 'proeortia' dell'Immacolata”.

These are just a few examples of the relation „*ius commune*”/”*ius particulare*” which could be completed by few others emphasizing the same characteristic of the CCEO, that of being a Code for a „*varietas Ecclesiarum*” in which the role of the particular legislation is primarily that of integration and adaptation of the common law to the concrete circumstances of times and places, since the Catholic Church, from the cultural point of view is not an homogeneous reality. This ‘incarnation’ of the common law into the particularity of the reality as such is essential, since the particular law is necessarily nearer to the historical experience of the Church „*sui iuris*” for which it is emanated and can be an efficacious help for the accomplishment of the „*salus animarum*”¹⁵⁴.

5. „*Unitas*” / „*Varietas*” and Inculturation

Inculturation therefore is another characteristic of CCEO as a Code for a „*varietas Ecclesiarum*”, which determines the specific „*vultus*” of the Oriental Churches „*sui iuris*” and the relation „*unitas*”/”*varietas*”. This topic has been largely analysed in different studies¹⁵⁵, here we just present a few examples consonant with our topic.

- The canons on Formation for ministry (cc.342-356) make specific reference to the student’s own culture (CCEO c. 347) and this is comprehensible „since CCEO is a code for a variety of Churches belonging to five ritual traditions and a rite is also differentiated by culture (see c. 28), [therefore] cultural pluralism is an inherent trait of CCEO”¹⁵⁶. Even though the Code emphasizes the fact that the formation should be in accordance with their own rite and culture (CCEO c.343, c. 347) and that they „are preparing themselves for the ministry in their own Church „*sui iuris*”¹⁵⁷, they are to be formed in a truly universal spirit by which they are

¹⁵⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarietà*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 (2001) 12-13.

¹⁵⁵ V. MOSCA, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, in: L. SABBARESE (ed.), *Inculturazione Diritto canonico e Missione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 123: „Come spiega A. Shorter, ‘*enculturazione*’ è un termine antropologico specifico, per esprimere la socializzazione o l’apprendimento di un processo attraverso il quale una persona è inserita in una cultura”. Da allora il termine *inculturazione* incominciò ad essere usato negli ambienti missionari, teologici e liturgici assumendo però un significato differente. Lo stesso autore chiarifica inoltre la distinzione tra *acculturazione* e *inculturazione*. Il termine *acculturazione* viene definito come ‘l’incontro tra una cultura ed un’altra’. Questo incontro avviene sulla base di un mutuo rispetto e tolleranza, quasi esterno. Da questo incontro può risultare una giustapposizione di elementi non relazionati che dovrebbe portare ad una comunicazione interna. In pratica tra le due culture non vi è un processo di assimilazione mutua, sebbene l’*acculturazione* è una condizione necessaria per l’*inculturazione*” he also defines *inculturations* „la relazione creativa e dinamica fra il messaggio cristiano e una cultura o più culture”.

¹⁵⁶ J. ABBASS, CCEO and CIC, 861-862.

¹⁵⁷ A concrete example would be the directives on Seminary Formation and Priestly Ministry in the Syro-Malabar Church where it is clearly stated: „All the candidates must be properly trained in the theology, spirituality, history, canonical discipline and traditions of their respective Churches. It is necessary to ensure that all the candidates to the priesthood who belong to our Church, in whichever

internally prepared to respond in the service of souls everywhere in the world. Therefore, they are to be instructed about the needs of the entire Church and especially about the apostolate of ecumenism and evangelization" (CCEO c. 352 § 3). The formation of ministers should not be in a restrictive, sort of „a parochial spirit" but in a universal and holistic one: „the students should be enabled to see how the various courses are related to and complete one another in a harmonious whole, due attention being paid to the hierarchy of truths. It is only in relation to the whole, or in a holistic view"¹⁵⁸ that the riches of their own culture as well as the perennial valid cultural patrimony of humanity can be properly assimilated and evaluated¹⁵⁹ (cf. CCEO c. 349 § 1). Obviously, in an interecclesial context such a multiform formation is an imperative since the lack of knowledge about the specificity of different Churches „sui iuris", traditions and ecclesial communities poses serious and multiple problems in the pastoral field and could lead to prejudice and misunderstandings. In the „ius particulare" of the various Churches „sui iuris" this should be clearly specified and the „Ratio institutionis" of seminaries should provide properly¹⁶⁰.

- The same emphasis on inculturation¹⁶¹ is to be noted in the area of evangelization (CCEO cc. 584-594) which „should be done that, preserving the integrity of faith and morals, the gospel can be expressed in the culture of each individual people; namely in catechetics, in their own liturgical rites, in sacred art, in particular law and, in short, in the whole ecclesial life"¹⁶² (CCEO c. 584 § 2). Since these Churches are of equal rank, so that none of them is superior to the other because of its rite, they have the same rights and obligations even with regards to evangelization (cf. OE 3), therefore, it is the duty of each Church „sui iuris" „to take care that through suitable prepared preachers sent by a competent authority in accord with the norms of the common law, the gospel is preached in the whole world under the guidance of the Roman Pontiff" (CCEO c. 585 § 1).

seminary they study, obtain a formation in accordance with the authentic tradition of the east Syrian ecclesial heritage. They should be given sufficient knowledge of the patristic and liturgical sources of the East Syrian Church and training in the spirituality and discipline proper to this Church. At the same time they should be given the opportunity to get to know the other ecclesial traditions": J. PALLIKAPARAMBIL, Formation of the Clergy in the Syro-Malabar Church, in: Acts of the Synod of Bishops of the Syro-Malabar Church held in the Vatican from 8 to 16 January 1996, Mount St. Thomas 1996, 231.

¹⁵⁸ G. NEDUNGATT, Clerics (cc. 323-398), in: IDEM (ed.), A Guide to the Eastern Code, 279.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ For instance, the „ius particulare" of the Syro-malabar Church states in art. 6: „The Syro-Malabar-Major Archiepiscopal Church shall have a Charter for Priestly Formation, which takes into consideration the local situation, the ecclesial patrimony and the Church's missionary objectives": F. ELUVATHINGAL (ed.), Syro-Malabar Church since the Eastern Code, Festschrift in Honour of Prof. George Nedungatt S.J. An Evaluation and Future Prospects: Particular Laws, Statutes, Decrees, Bibliography, Mar Thoma Yogam, Rome 2002, 294.

¹⁶¹ „L'inculturazione consiste nel contestualizzare e portare nelle diverse culture e nei diversi popoli il messaggio e lo stile di vita cristiani": KOONAMPARAMPIL, De Evangelizatione gentium, in: Commento al Codice dei Canonici, 465.

¹⁶² Cf. Nuntia 28 (1989) 76.

According to this, the legislative authorities of these Churches (the Synod of bishops, the Council of hierarchs) have the right to emanate specific norms concerning the missionary work.

- The „*ius particulare*” of each Church „*sui iuris*” should enact norms and statutes¹⁶³ to regulate the catechumenate, determining what is to be done by catechumens and what prerogatives are recognised as theirs (CCEO c. 587 § 3).

- Special attention should be paid to the inculturation process in the field of ecclesiastical magisterium; the unity of faith should be safeguarded against the background of theological pluralism therefore „it is about for the pastors of the Church to be diligent in ensuring that amidst the varieties of doctrinal enunciations in the various Churches, the same sense of faith is preserved and promoted, so that the integrity and unity of faith suffer no harm, but rather that the catholicity of the Church is brought into a better light through legitimate diversity” (CCEO c. 604). „Through genuine theological pluralism the catholicity of the Church is enhanced while keeping intact its unity and integrity”¹⁶⁴, as stated in UR 17:

What has already been said about legitimate variety we are pleased to apply to differences to theological expressions of doctrine. In the study of revealed truth East and West have used different methods and approaches in understanding and confessing divine things. It is hardly surprising then if sometimes one tradition has come nearer to a full appreciation of some aspects of a mystery of revelation than the other, or has expressed them better. In such cases, these various theological formulations are often to be considered complementary rather than conflicting.

¹⁶³ „In questi statuti si dovrà tenere presente che alcuni diritti e doveri sono di diritto divino, come il dovere di cercare la verità ed abbracciarla, il diritto alla immunità dalla coazione e il diritto che sia amministrato il battesimo se è richiesto da coloro che sono debitamente disposti a riceverlo. Altri saranno di diritto ecclesiastico e dipenderanno dalla loro concretizzazione nell'ordinamento canonico ... Con l'iscrizione al catechumenato i catecumeni hanno il diritto di essere ammessi alla liturgia della Parola di Dio e alle altre celebrazioni liturgiche non riservate ai fedeli cristiani”: KOONAMPARAMPIL, *De Evangelizatione gentium*, 472.

¹⁶⁴ NEDUNGATT, *Ecclesiastical magisterium*, 459; *ibidem*: „Genuine inculturation will give rise to theological pluralism. Pluralism is a difficult and delicate issue, as has been recognized by the International Theological Commission. However, the Pastors of the Church should not react like a nervous mother who just jitters as her child ventures into the new world, and she resorts to the No-command. Nor are they to let pluralism run riot causing chaos and destroying Church unity. They are to see to it that the same faith is expressed while promoting theological pluralism. Study Group IV replaced the expression ‘per pluralismum’ of an earlier draft with ‘per legitimam diversitatem’ (c. 604), taken from UR 17, where ‘varietas of doctrinal enunciations’ is a periphrasis for ‘theological pluralism’”.

The Declaration „Mysterium Ecclesiae” (24.06.1973)¹⁶⁵ from the Congregation of the Doctrine of Faith clarifies the role of the theologians in interpreting and judging the various theological formulations, and the Declaration „Dominus Jesus” (6 August 2000)¹⁶⁶ states clearly the position of the Church against any sort of relativism that characterizes some new theological proposals. In order to safeguard the relation „unity of faith/legitimate variety”, the Congregation of the Doctrine of Faith issued a „Ratio”¹⁶⁷ concerning the examination of doctrines which is in the service of truth and of the „salus animarum”.

Conclusion

The Second Vatican Council promoted the ecclesiastic pluralism, which was to be accomplished through the ever more increasing revitalization of the particular and local Churches. At the juridical level, this meant the rediscovery of particular law and its basic sources, since the „ius particulare” does represent a juridical patrimony of an inestimable value especially for the formation and the vitalization of the „ius commune” itself¹⁶⁸.

Gabriel Le Bras, an enthusiast scholar of particular law, compared the „ius particulare” to the scale of Jacob on which the angels were coming up and down, thus mediating between Heaven and Earth¹⁶⁹. This image, in a metaphorical way, expresses well the relation „unitas”/„varietas”, „ius commune”/„ius particulare”. On the one hand, the „ius particulare” particularizes the universal-abstract norms, contributing to their vigour, adapting them, if necessary, to specific circumstances, in one word, ensuring the effective and efficacious arrival of the „ius commune” to the Christian community. On the other hand, the same „ius particulare”, almost ‘universalizing’ - at least in the past - the particularity, had a relevant mediating role as regards the „ius commune”, in the sense that in the ancient times the relation of „communion” between Churches was accomplished through the

¹⁶⁵ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio Mysterium Ecclesiae circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, 24 iunii 1973, in: AAS 65 (1973) 396-408.

¹⁶⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Declaratio Dominus Jesus de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica*, 6 agosto 2000, in: AAS 92 (2000), 742-765; EV 19/1142-1199.

¹⁶⁷ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, 29 iunii 199, in: AAS 89 (1997), 830-841; EV 16/616-644.

¹⁶⁸ Cf. P. A. BONNET, *La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità*, in: *Perché un Codice nella Chiesa. Il Codice del Vaticano t. II*, 1, Bologna 1984, 104; cf. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 201.

¹⁶⁹ Cf. SZABÓ, *ibidem*, 202; cf. G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale (Histoire de L'église t. 12)*, Paris 1959, 88-93; cf. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 202; cf. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare*, 18.

communication of the decisions of the Councils of the various Churches, decisions that, ended by becoming part of their „ius particulare”¹⁷⁰.

With the ecclesiology of „communio” and the teachings of Vatican II a new equilibrium has been established in the relation „ius commune”/”ius particulare” and the new system of government and the acknowledgment of the fundamental relation „unitas”/”varietas Ecclesiarum” has led to a harmonious „communion image” of the Church, a model which, while safeguarding the priority of the „una, Sancta, catholica et apostolica Ecclesia”, manifests a dialectic equilibrium Universal Church/Churches „sui iuris”/Particular Churches. Within this dialectic, the priority¹⁷¹ of the „ius commune” is an imperative, in the sense that this is indispensably requested both by the unity of the Church, as an essential characteristic, and by the necessity of a common government expressing the „voluntas legislatoris”, that is the Roman Pontiff who, presiding over the whole assembly of charity, safeguards legitimate diversity and, at the same time, keeps watch that individuality serves unity rather than harming it (cf. „Lumen gentium”, n.13)¹⁷².

We hope that the Eastern Churches will all elaborate their „ius particulare” observing the traditions of their rite and the precepts of Second Vatican Council, flourishing thus more and more and discharging the function entrusted to them, „under the protection of the blessed and glorious Virgin Mary, who is truly called ‘Theotokos’ and shines forth as the exalted Mother of the universal Church”¹⁷³.

¹⁷⁰ Cf. GHIRLANDA, *ibidem*, 18.

¹⁷¹ Cf. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia*, 200.

¹⁷² JOHN PAUL II, *Sacri canones*, xxiv.

¹⁷³ JOHN PAUL II, *Sacri canones*, xxviii.

LE STATUT JURIDIQUE DE L'ÉGLISE ITALO-ALBANAISE ET SON PROJET DE DROIT PARTICULIER

Lorenzo L o r u s s o, Bari-Rom

I. Brève introduction historique

Les trois circonscriptions historiques byzantines en Italie sont l'héritage de deux traditions distinctes dans le cadre de cette même tradition byzantine. Le monastère exarchal de Grottaferrata est l'héritier du monachisme italo-grec qui dans l'Église byzantine d'Italie fleurit au premier millénaire. Les deux éparchies de Lungro (Cosenza) et de Piana des Albanais (Palerme) au contraire, toujours dans le cadre byzantin, sont les héritières de l'émigration albanaise survenue surtout au XV^e siècle, à la suite des incursions des Turcs ottomans en territoire albanais. Bien qu'appartenant à la même tradition byzantine, l'exarchat d'une part et les deux éparchies de l'autre ont une histoire différente et une manière propre de vivre la foi.

À l'arrivée des Italo-Albanais, il restait encore en Italie méridionale quelques vestiges de la présence du rite byzantin, pratiqué par les Italo-Grecs, pourtant présents dans tout le sud de l'Italie au cours du premier millénaire de l'ère chrétienne, et qui avaient atteint du VIII^e au X^e siècles l'apogée de leur splendeur, exprimant une vie religieuse intense dans d'innombrables grandes figures de saints, et plus de mille monastères et couvents florissants en Calabre¹.

La présence de la tradition de l'Église d'Orient en Italie remonte loin en arrière: à la première moitié du VI^e siècle, lorsque Justinien, empereur de l'Empire romain d'Orient, s'empara de l'Italie. Cette domination se prolongea durablement, même si elle ne concerne ensuite que les régions méridionales de l'Italie, des Pouilles à la Calabre et jusqu'en Sicile. Dans ce contexte, un événement de grande importance pour l'Église d'Orient en Italie fut l'exil de nombreux moines qui, persécutés par les empereurs hostiles au culte des saintes images (ou «iconoclastes»), abandonnèrent leur pays pour s'établir en Italie, et notamment en Sicile où, bien que toujours soumis à l'autorité de Constantinople, ils trouvèrent refuge. La conquête de la Sicile par les Arabes poussa ces moines à émigrer vers la Calabre. Dans cette région on assiste dès lors à une grande expansion du monachisme basilien, ainsi appelé parce que les moines s'inspiraient de la règle de saint Basile. Par la suite cet Ordre connut lui aussi un lent mais inexorable déclin. Au moment où la présence de ces représentants de l'Église orientale allait disparaître de la terre italienne, les Albanais arrivaient pour redonner vigueur à cette tradition. Entre l'arrivée des moines orientaux et celle des Albanais un grave événement avait perturbé la coexistence pacifique entre les Églises d'Orient et

¹ Cf. La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), Padoue 1973.

d'Occident: le schisme de 1054. Mais quand les Albanais arrivèrent en Italie, l'unité avait été rétablie par le Concile de Florence de 1439, et ils furent accueillis favorablement.

1. Les Albanais: les faits marquants

Dans le climat instauré par le concile de Florence, l'archevêque d'Ochrid, qui pouvait se parer du titre d'archevêque de toute l'Albanie, et dont la juridiction s'étendait même sur les Albanais d'Italie, nomma Paphnuce métropolite d'Italie. Une fois nommé il l'envoya chez le Pape, lequel avait juridiction sur toute l'Italie, pour qu'il ordonne aux Albanais d'Italie d'obéir à Paphnuce. Le pape Jules III accepta la demande, nomma Paphnuce archevêque d'Agrigente, et dans un bref qu'il lui remit il affirmait que le nouveau métropolite pouvait librement exercer son ministère et que personne ne devait l'en empêcher. Pratiquement les activités que Paphnuce pouvait mener étaient la célébration, l'administration des sacrements selon les rites, coutumes, traditions et observances de l'Église d'Orient. Avant Paphnuce le métropolite des Albanais d'Italie fut Jacques, qui vécut jusqu'en 1543, le second fut Paphnuce, mort en 1566; puis vint Timothée, d'abord évêque de Corizza; enfin Acace Casnesio, dernier métropolite d'Agrigente, mais qui de fait ne put jamais exercer ses prérogatives². Une telle situation, qui se basait sur l'esprit unioniste établi à Florence, favorisa diverses décisions papales. Le document le plus explicite est le bref de Léon X *Accepimus nuper* du 18 mai 1521³. Dans ce document le Pape confirmait le libre exercice des traditions particulières pour tous les fidèles de rite byzantin, permettait la célébration des sacrements pour les fidèles orientaux même sur le territoire d'un évêque latin et imposait aux évêques latins d'avoir un vicaire général oriental en cas de présence de fidèles orientaux dans les territoires soumis à leur obédience. Rien ne changea jusqu'au concile de Trente.

Les canons approuvés au concile de Trente ne concernaient pas spécifiquement les fidèles orientaux, toutefois certaines décisions influaient profondément sur les relations conviviales désormais instaurées entre eux et l'Église d'Occident. Les canons les plus nettement opposés au régime antérieur concernaient les visites pastorales des évêques, lesquels étaient tenus de visiter chaque année, avec l'autorité apostolique, toutes les églises. Ou encore le canon concernant les ordinations, lequel interdisait à quiconque d'être ordonné prêtre par un évêque autre que l'ordinaire de son lieu de résidence. Les décrets du concile de Trente étaient approuvés depuis quelques mois quand une série de communications émanant des premiers évêques réformateurs transférés dans plusieurs diocèses d'Italie méridionale, commencèrent à confronter le Saint-Siège à la survivance d'une hiérarchie épiscopale et d'un clergé qui administraient les

² Cf. V. PERI, *I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in: *Bisanzio et l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milan 1982, 274-321.

³ In: L. ALLATI, *De aetate, et interstitiis in collatione Ordinum etiam apud Graecos servandis*, Rome 1638, 5-13.

sacrements et exerçaient leur juridiction dans le territoire de ces diocèses, mais le faisaient avec la conscience de dépendre, au plan ecclésiastique, non du Pape mais du patriarche de Constantinople. C'est alors que le pape Pie IV intervint directement par le bref *Romanus Pontifex* du 16 février 1564, abrogeant les exemptions et privilèges concédés par les Pontifes antérieurs et soumettant les communautés orientales à la juridiction des évêques ordinaires latins⁴. Mais même ce document pontifical n'eut pas l'effet escompté. Quelques années plus tard les évêques calabrais, en particulier Prosper Vitaliani, de Bisignano, et Luc Owen, de Cassano, demandèrent au Saint-Siège d'intervenir de façon coercitive contre les prêtres albanais, parce qu'ils professaient des opinions hérétiques. Les «opinions hérétiques» professées par les Albanais restés fidèles à leur propre tradition concernaient le baptême administré avec une huile sainte bénie par ces mêmes prêtres au cours de la même cérémonie; l'eucharistie accordée aux enfants avant l'âge de raison; l'onction conférée par les prêtres eux-mêmes; la répudiation de la femme adultère, suivie de nouvelles noces; les fêtes du calendrier liturgique qui ne coïncidaient pas avec celles des Latins. Pour ce qui est de la foi, certains ne croyaient pas au purgatoire et personne ne croyait que le Saint-Esprit procédait aussi du Fils (Filioque). Le 20 août 1566 le pape Pie V signa la bulle *Providentia Romani Pontificis*, par laquelle il interdisait formellement toute espèce de souplesse et de coexistence liturgique et annulait, pour les prêtres de l'un et l'autre rite, toutes les permissions antérieures de célébrer le culte divin selon l'usage de l'une ou de l'autre Église, mais seulement dans le leur propre⁵. Mais même cette intervention n'obtint pas le résultat escompté dans la mesure où, en cas de manque de prêtre oriental, les prêtres latins étant dans l'impossibilité de célébrer dans l'autre rite, les Albanais refusaient de fréquenter l'église. Un traitement plus radical fut introduit par les évêques orthodoxes qui maintenaient la charge pastorale des Albanais et des communautés d'origine grecque. La Curie romaine transmet aux ordinaires latins des diocèses dans lesquels ces prélats visitaient des groupes de fidèles l'ordre de les dénoncer, de les arrêter et de les transférer captifs à Rome. Tout acte de juridiction qui semblerait indépendant de celle, suprême, du Pontife romain, paraissait inadmissible. Mais même cette mesure ne fit pas renoncer les fidèles orientaux à leurs pratiques religieuses. Vu l'insuccès des interventions précédentes, la Curie romaine tenta une autre approche de la question des Italo-Albanais. C'est ainsi qu'en 1573 fut instituée, sous le pontificat de Grégoire XIII, la Congrégation des Grecs (la Curie romaine ne distinguait jamais entre les Italo-Albanais et les Italo-Grecs, les désignant toujours par cette dernière formule). Grâce à cet organisme, et surtout grâce à l'activité de son président, l'archevêque de Santa Severina Jules-Antoine Santoro, la présence de cette marge orientale en Italie cessa d'être un problème à résoudre par mode de liquidation. Par l'examen des données historiques il parut évident que la tâche de la Congrégation devait être d'amener les fidèles orientaux sous les ailes de

⁴ Cf. *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda fide*, t. I, Rome, 1839, 8-10.

⁵ Cf. *Ibid.*, 1-12.

l'Église d'Occident. On ne pouvait intervenir sur le rite car il était évident que ces fidèles ne l'abandonneraient jamais. Il fallait contourner l'obstacle afin de briser leur lien avec Constantinople. La solution se trouvait dans l'instauration d'un évêque de rite grec, mais catholique, habilité à ordonner en bonne et due forme les nouveaux prêtres albanais et grecs. Le pape Clément VIII agréa cette requête en l'inscrivant dans le document pontifical connu sous le titre *Perbrevis Instructio* du 31 août 1595. Le premier évêque, oriental par son origine ecclésiastique et par son rite, directement soumis à l'autorité du Pontife romain fut le chypriote Germain Kouskonaris qui, ayant fui Famagosta et abjuré l'orthodoxie, vivait chichement à Rome comme aumônier du Collège grec. On peut dès lors résumer l'évolution impulsée dans le domaine ecclésiologique. Du point de vue romain il n'y avait plus deux Églises, deux communautés avec chacune sa tradition liturgique, spirituelle, disciplinaire et théologique, en pleine communion ; mais une seule Église dans le cadre de laquelle se trouvaient des communautés catholiques qui pouvaient maintenir en partie leurs traditions, mais non leur hiérarchie propre. La présence d'un évêque ordinaire pour les prêtres orientaux habilitait ces mêmes prêtres à l'exercice de leur ministère, mais rien de plus.

En 1625 la Sacrée congrégation De propaganda fide décida d'ouvrir un séminaire à Reggio de Calabre pour la formation des candidats en provenance de l'immigration albanaise, mais il ne fut pas possible de mettre en œuvre cette décision.

Le 11 octobre 1732, le pape Clément XII institua à San Benedetto Ullano le collège «Corsini» pour les Albanais de Calabre. En 1794 le collège sera transféré à San Demetrio Corone, près de la riche abbaye des moines basilien. L'institut acquit très vite réputation et estime en raison de la formation morale et intellectuelle des jeunes sortant de cet établissement, qui formait les prêtres et les permanents laïcs des pays albanais. Deux ans après la fondation du collège Corsini en Calabre, on en fonda un autre en Sicile, à Palerme. Ainsi les futurs prêtres des populations albanaises avaient sur place les instituts de formation élémentaire, tandis qu'à Rome fonctionnait jusqu'en 1577 le Collège grec pour les études supérieures. Par la bulle *Superna dispositione* du 10 juin 1732 le pape Clément XII nomma le directeur du Collège grec, Félix Samuel Rodotà, évêque titulaire auquel il revenait expressément d'ordonner les prêtres de rite oriental pour la communauté de Calabre. Les autres prérogatives de ces évêques concernaient la conduite du séminaire soustrait à la juridiction de l'ordinaire du lieu ainsi que la célébration des onctions. Ils n'avaient pas juridiction sur le clergé et les fidèles de rite oriental, juridiction qui restait entièrement entre les mains des évêques latins.

Grâce à l'institution d'abord du Collège grec de Rome, puis des collèges élémentaires de Calabre et de Sicile, on put conserver le patrimoine religieux des Albanais d'Italie avec de bonnes chances de succès. Ce printemps n'aurait pas été possible sans la longue et tenace fidélité du peuple et du clergé à leurs racines et traditions religieuses.

Le pape Benoît XIV émit le 26 mai 1742 la bulle *Etsi pastoralis*⁶ qui contenait des prescriptions d'ordre liturgique, comme l'introduction du Filioque dans le Symbole de Nicée-Constantinople à réciter dans la liturgie orientale ; d'autres d'ordre canonique, comme l'impossibilité pour le mari d'adopter le rite oriental de sa femme, laquelle était tenue de se conformer au rite du conjoint latin ; par contre, à la femme latine était interdit le même passage si le mari était de rite oriental ; les enfants devaient suivre le rite du père, sauf si la femme latine voulait les élever dans son propre rite. En somme on établissait la supériorité du rite latin sur le rite grec. À première lecture, l'*Etsi pastoralis* apparaît comme une loi nettement opposée au rite grec mais, comme Benoît XV eut l'occasion de le souligner deux siècles plus tard, ces normes étaient dictées par le souci de préserver le rite grec, voulu par le dessein divin, et pour éviter que des conflits surgissent entre les ordinaires latins et les fidèles et prêtres albanais. Autrement dit l'*Etsi pastoralis*, avec sa réglementation certes restrictive, garantissait aux Albanais de tradition orientale le cadre de leur survie.

Avec le temps cependant, la nécessité d'une stabilité et d'une visibilité d'une Église ayant son propre territoire, rassemblée autour de son évêque, devint de plus en plus évidente pour les fidèles italo-albanais. Cette exigence, perçue depuis longtemps par les Italo-Albanais, devenait plus urgente à mesure que l'on constatait combien l'évêque grec ordinand continuait à être considéré en position d'infériorité par rapport à l'ordinaire latin, cette infériorité étant ressentie par l'ensemble de la population dont il avait la charge. Les communautés italo-albanaises ont plusieurs fois exprimé à Rome leur mécontentement pour la pratique canonique ainsi instituée : leurs requêtes devinrent pressantes vers la fin du XIX^e siècle. En 1888 les Italo-Albanais envoyèrent au pape Léon XIII une supplique pour demander l'autonomie ecclésiastique, accompagnée de milliers de signatures. Son successeur Benoît XV institua l'éparchie de Lungro pour les Albanais de Calabre et de l'Italie continentale. Pie XI institua en 1936 l'éparchie de Piana des Albanais pour les Albanais de Sicile, érigée par la constitution apostolique *Apostolica Sedes* le 26 octobre 1937⁷, sous la protection de saint Démétrios de Thessalonique. L'éparchie de Lungro a été instituée le 13 février 1919 par la constitution apostolique *Catholici fideles*⁸, sous la protection de saint Nicolas de Myre.

⁶ Cf. R. DE MARTINIS, *Iuris pontificis de Propaganda fide. Pars prima complectens bullas, Brevia, Acta S.S. III*, Rome 1890.

⁷ Cf. AAS 30 (1938) 213-216.

⁸ „[...] Cui quidem dioecesi, Lungrensi nuncupandae, perpetuo attribuimus et adsignamus sequentes paroecias cum omnibus fidelibus tum graeci ritus, tum latini, si qui sunt, eas incolentibus; idcirco easdem e dioecesibus latinis, ad quas modo pertinent, dividimus ac seiungimus” : Benoît XVI, *Const. Ap. Catholici fideles*, 13 février 1919, in : AAS 11 (1919) 222-226, ici 224.

2. Le monastère exarchal: les faits marquants

Survолons rapidement les faits marquants du monastère exarchal.

1004: Saint Nil, saint Barthélemy et le bienheureux Proclus fondent l'abbaye Sainte-Marie de Grottaferrata, non loin de Rome, sur un terrain à eux donné par Grégoire, comte de Tusculum. Le premier abbé en fut le hiéromoine Paul.

1024: le pape Jean XIX consacre le sanctuaire de Grottaferrata.

Callixte II (1119-1124) déclare l'abbaye de Grottaferrata assujettie à la seule Église romaine, et exempte par conséquent de la juridiction de l'évêque. En 1150 Eugène III, dans une lettre adressée à l'abbé Nicolas II, entérine l'indépendance de l'abbaye vis-à-vis de l'évêque de Tusculum. Alexandre IV, par deux bulles de 1259, confirme cette indépendance.

1428: Martin V érige Grottaferrata en abbaye commendataire, qu'il donne en concession à Odon de Variis; Eugène IV en 1432 abolit la commende et nomme abbé Pierre Vitali qui restera en charge durant trente ans.

1462: Pie II, mettant fin à la série des abbés perpétuels, confère l'abbaye de Grottaferrata en commende au cardinal Jean Bessarion qui s'occupe d'en recouvrer les nombreuses propriétés et d'en réorganiser l'administration. À sa mort (1472) lui succède le cardinal Julien della Rovere auquel on doit la fortification de l'abbaye. Suivra une longue série d'abbés commendataires (Colonna et Barberini) qui durera jusqu'en 1816 et ébauchera une tentative de latinisation.

1738: le cardinal Guadagni succède comme commendataire de l'abbaye de Grottaferrata aux Barberini. Sous son gouvernement le pape Benoît XIV édicte la constitution *Inter multa* qui met fin à la controverse entre l'abbaye et l'évêque de Frascati.

1937: Grottaferrata est élevé au rang de monastère exarchal par la constitution apostolique *Pervetustum Cryptaefferatae Coenobium* du 26 septembre 1937⁹.

*II. La situation des trois circonscriptions aujourd'hui*¹⁰

I. Lungo

Elle compte aujourd'hui 32.328 habitants et s'étend sur 493 km², mais sans continuité territoriale. L'éparchie recouvre tout le sud de l'Italie continentale, avec

⁹ Cf. AAS 30 (1938) 183-186.

¹⁰ En préparation du II^e Synode inter-éparchies a été effectuée une étude préliminaire sur le „contexte théologique et pastoral” où devrait se dérouler le Synode. Les informations que nous présentons sont tirées pour une large part des contributions du Père Donato Oliveira, membre de la Commission centrale de coordination (Lungro), de l'archimandrite Antonino Paratore, secrétaire de la Commission centrale de coordination (Piana des Albanais), du hiéromoine P. Antonio Costanza, membre de la Commission centrale de coordination (Grottaferrata).

une paroisse à Lecce, à Bari et à Villa Badessa (Pescara). En Calabre l'évêque a juridiction exclusive. Sont au service de l'éparchie des religieuses réparties en 13 communautés de 2 congrégations : les Sœurs petites ouvrières des Sacrés-Cœurs d'Acri et les sœurs basiliennes filles de sainte Macrine.

Le premier évêque ordinaire de Lungro, Jean Mele (1919-1979) eut divers problèmes à résoudre, mais tout particulièrement celui d'incarner dans une culture particulière, albanaise, une tradition byzantine affectée par le temps. Sa tâche fut de créer une communauté éparchique qui intègre de façon plus authentique le grand patrimoine liturgique, spirituel, disciplinaire et théologique byzantin dans la culture des communautés albanaises. Il eut comme successeur Jean Stamati (1967-1987), administrateur apostolique «sede plena», et depuis 1979 ordinaire de l'éparchie.

L'évêque Stamati, assumant la direction de l'éparchie dans l'immédiat après-Concile, eut un programme qui s'inspirait des documents du concile Vatican II pour un renouveau spirituel et religieux, axé sur les deux composantes essentielles de la vie de l'Église locale: la liturgie et la pastorale. Le renouveau liturgique se donnait pour but de faire participer toute la communauté éparchique à sa tradition orientale. À cette fin on introduisit dans la liturgie la langue albanaise, celle que de fait parle le peuple. Parallèlement le renouveau pastoral entendait stimuler chacun, et surtout les laïcs, à prendre part à la vie de l'éparchie de façon consciente et efficace, assumant les tâches qui leur reviennent dans l'éparchie. Le troisième évêque de l'éparchie est Hercule Lupinacci (depuis 1987).

L'Église éparchique, sous la conduite de son pasteur, s'est adonnée à un renouveau catéchétique, liturgique et missionnaire. En témoigne la célébration d'une assemblée éparchique, régulée par le Code de droit canonique des Églises orientales et soulignant la spécificité de l'Église italo-albanaise de tradition byzantine, que la Providence du Seigneur a installée au cœur de l'Occident et appelée à vivre la vie chrétienne selon sa tradition liturgique, dans une fidélité accrue à la spiritualité byzantine et à la langue albanaise, sans oublier la mission œcuménique spéciale dont elle a été investie.

2. Piana des Albans

L'éparchie comprend quatre colonies albanaises de rite byzantin: Piana, Mezzojuso, Contessa Entellina, Palazzo Adriano; une latine, Sainte Christine Gela, et la paroisse de la Martorana à Palerme. Le 8 juillet 1960, par décret de la Sacrée congrégation orientale, fut établie l'unité de juridiction de l'éparchie même dans les terres de Mezzojuso, Palazzo Adriano et Contessa Entellina.

Le territoire, de 430 km², situé dans la province de Palerme, est discontinu, avec des villages distants de 40 à 80 km les uns des autres. Une partie des fidèles se trouve à Palerme. Ses fidèles sont actuellement 30.000, parmi lesquels 22.750 de rite grec et 7.250 de rite latin, avec un total de 15 paroisses parmi lesquelles 11 de rite grec et 4 de rite latin. En ce qui concerne la vie consacrée, sa présence historique est représentée par les sœurs collégines ou de la Sainte Famille (1734)

et, depuis 1930, sont présentes des sœurs basiliennes «filles de sainte Macrine», dont la maison-mère est à mezzojuso. Les moines basiliens ont actuellement une présence très limitée (deux prêtres et un frère). Généralement ils concentrent leur activité sur la catéchèse paroissiale, sur la formation des jeunes et les œuvres caritatives. Le nombre total de religieux des deux rites est de 42.

Le premier administrateur apostolique fut l'archevêque de Palerme, le cardinal Luigi Lavitrano (1937-1946). Juste après la seconde guerre mondiale, le 3 janvier 1947, fut nommé comme nouvel administrateur apostolique l'archevêque de Palerme, le cardinal Ernesto Ruffini (1947-1967). Cette première période se caractérise par une ébauche d'organisation et la sauvegarde de la tradition liturgique.

Un autre élément qui donnera un nouveau visage à l'éparchie est constitué par la bulle *Orientalis Ecclesiae* de Jean XXIII, du 8 juillet 1960, par laquelle toutes les paroisses, avec leurs fidèles présents dans le territoire de l'éparchie, quel que soit leur rite, passaient sous la juridiction du «seul évêque» de Piana des Albanais, en l'occurrence de Mgr Giuseppe Perniciaro, précédemment auxiliaire de l'administrateur apostolique. Il gouvernera l'éparchie jusqu'en 1981. Parmi les notes caractéristiques de son gouvernement on relève sa volonté résolue de promouvoir l'activité œcuménique, surtout dans les contacts avec les Églises orthodoxes –il avait participé aux travaux du concile Vatican II.

En 1981 fut nommé évêque Mgr Hercule Lupinacci, qui gouvernera l'éparchie jusqu'en 1987. Durant cette période l'éparchie est caractérisée par la volonté résolue du pasteur de réaliser une continuité parfaite avec l'activité œcuménique entreprise par Mgr Perniciaro, en encourageant une complète appropriation de l'identité culturelle (arabeshe) et ecclésiale (byzantine), la réorganisation de divers organismes de l'éparchie et, surtout, l'engagement de réaliser une vraie coexistence des deux rites (romain et byzantin).

Le 15 octobre 1988 fut nommé l'évêque actuel, troisième de la série, Mgr Sotir Ferrara, consacré le 15 janvier 1989.

3. Grottaferrata

Le monastère, exarchal depuis mille ans, témoigne aujourd'hui encore, en plein environnement latin, de la présence vivante de l'Église catholique byzantine, comme en une anamnèse permanente de l'Église indivise¹¹.

Les liens entre l'abbaye et les Italo-Albanais sont dus à la proximité géographique et au même contexte culturel. Historiquement l'abbaye représente, à la différence des deux éparchies, le dernier exemple de la foi et de la tradition «italiotes». Paul VI l'a définie comme «une perle orientale enchâssée dans la tiare pontificale».

¹¹ Cf. S. PARENTI, Il monastero esarchico di Grottaferrata e la Chiesa italo-albanese, in: *Apollinaris* 73 (2000) 629-662.

Du point de vue canonique le monastère est exarchal, c'est-à-dire qu'il constitue par lui-même une entité ecclésiale, dépendant directement du Siège apostolique et non du diocèse latin de Frascati, sur le territoire duquel il se trouve. Cela signifie que le monastère ne mène pas une activité pastorale constante envers un nombre défini de personnes, telle que doit la mener une paroisse normale. La basilique est aussi, juridiquement, une paroisse, mais seulement aux fins canoniques de célébration des sacrements tels que le baptême (seulement pour les fidèles de rite byzantin), le mariage (dans les deux rites, byzantin et latin : en ce cas le célébrant est normalement un prêtre extérieur au monastère).

À l'intérieur de la communauté monastique on relève un authentique désir de renouveau qui s'exerce dans le domaine liturgique et spirituel ; on entrevoit également la possibilité de nouvelles vocations. En ce qui concerne l'activité ad extra, le monastère est un point de repère spirituel pour beaucoup de personnes qui, de Grottaferrata ou de plus loin, viennent participer à la divine liturgie dominicale, fréquentent le sacrement de la confession, cherchent souvent conseil et discernement spirituel. Diverses communautés religieuses demandent beaucoup de direction spirituelle.

Récemment (septembre 2001), le nouveau Typicon a été approuvé par le Siège apostolique, après un travail complexe de réécriture qui a impliqué l'ensemble de la communauté. Ce document entend non seulement être en accord avec le CCEO, mais surtout se présente comme un instrument catéchétique pour la croissance spirituelle de la communauté elle-même et pour une correcte formulation de la vie monastique à laquelle former les nouvelles vocations. C'est également un instrument de renouveau que la lectio divina hebdomadaire, tenue par un membre de la communauté pour la communauté monastique, mais ouverte à quiconque veut y prendre part.

Le monastère s'ouvre, grâce à des structures hôtelières adaptées selon les temps, à tous ceux qui, individuellement ou en groupe, souhaitent entrer en contact avec sa tradition liturgique et spirituelle et/ou chercher des moments de réflexion plus approfondie et de prière. On accueille par conséquent des groupes paroissiaux, des mouvements, etc. qui demandent à pouvoir se retrouver au monastère même, participant en outre aux liturgies et éventuellement, s'il s'agit d'hommes seuls, à la vie communautaire.

Par la création et la mise à jour régulière d'un site internet (www.abbaziagreca.it), le monastère fait connaître son histoire et son message comme aussi les propositions de formation qu'il entend offrir.

Une collaboration cordiale avec les paroisses de Grottaferrata s'est établie : certains moines se rendent dans ces paroisses pour confesser ou pour donner des cours de Bible et de spiritualité. Ils collaborent à la revue bimestrielle du diocèse de Frascati (Comunità Tuscolana), avec deux pages dans chaque numéro. Ils travaillent à un rétablissement toujours plus fidèle de la tradition liturgique spécifique du monastère selon le Typicon liturgique de saint Barthélemy, conformément aux directives de l'Instruction de la Congrégation pour les Églises orientales (1996).

III. Le statut juridique de l'Église italo-albanaise

De 1944 à 1971, selon l'Annuaire pontifical, on trouve toujours en Italie trois circonscriptions sous «le rite byzantin ou de Constantinople»¹²:

Italiens - Italie: Monastère exarchal de Sainte-Marie de Grottaferrata

Italo-Albanais - Italie: Éparchie de Lungro et de Piana des Albanais.

Dans l'édition de 1972 nous avons¹³:

Italo-Albanais: Éparch. Lungro, Piana des Albanais. Abb. Sainte-Marie de Grottaferrata.

Il s'agit probablement d'une erreur de la Curie. Depuis 1993 le monastère de Grottaferrata est laissé avec les deux éparchies, non plus sous la dénomination Italo-Albanais, mais Église italo-albanaise¹⁴.

Selon le canon 27 du CCEO, on entend par Église *sui iuris* une communauté de fidèles chrétiens assignée par la hiérarchie à la norme de droit que l'autorité suprême de l'Église reconnaît comme telle, expressément ou tacitement. L'Église *sui iuris* qui n'est ni patriarcale, ni archiépiscope majeure, ni métropolitaine *sui iuris*, d'après le canon 174 du CCEO, est affiliée au hiérarque qui la préside conformément au droit commun et au droit particulier établi par le Pontife romain. Même s'il a le pouvoir législatif, le hiérarque ne peut établir aucune norme de droit particulier pour l'Église *sui iuris*, parce que cette législation est réservée au Pontife romain. Les actes que le droit commun réserve au Métropolitain sont exercés par un hiérarque délégué par le Siège apostolique.

Dans le cas qui nous occupe, si nous voulons suivre l'Annuaire pontifical et considérer les trois circonscriptions ecclésiastiques comme une seule Église *sui iuris*, l'Église italo-albanaise est *sui generis*, comme l'affirme BROGI, parce qu'il y manque toute forme de préséance et de coordination subséquente¹⁵, à compter au nombre des *ceterae Ecclesiae sui iuris* de droit spécial prévu par certaines indications dans le paragraphe final du canon 176, comme l'affirme Žužek¹⁶.

Le statut juridique actuel est insatisfaisant: les trois circonscriptions sont indépendantes et directement soumises au Siège apostolique avec trois hiérarques légitimes, établis à la tête de chacune d'entre elles¹⁷. On pourrait même affirmer qu'elles constituent trois Églises *sui iuris*, ou du moins deux: les deux éparchies ont une histoire et un rite commun, tandis que l'exarchat a une histoire millénaire de communion avec l'Église de Rome. Ces Églises *sui iuris* sont autonomes en tant que détachées de l'Église latine et de tout autre Église *sui iuris*, mais

¹² Annuaire pontifical 1944; Annuaire pontifical 1971.

¹³ Annuaire pontifical 1972.

¹⁴ Annuaire pontifical 1993.

¹⁵ Cf. M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: K. BHARANIKULANGARA (éd.), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Cité du Vatican 1995, 49-75, ici 70.

¹⁶ Cf. I. ŽUŽEK, *Understanding the Eastern Code (Kanonika t. 8)*, Rome 1997, 261; 264-265.

¹⁷ Pour V. Parlato, l'Église italo-albanaise, bien que constituée de deux éparchies et d'une abbaye exarchale, n'est pas *sui iuris*: V. PARLATO, *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto*, Saggi, Turin 2003, 35.

dépendent directement du Pontife romain et ont en lui le gardien et le garant de leur fidélité à leur propre patrimoine ecclésiastique. Les deux éparchies sont l'expression d'une histoire commune, appartiennent au même rite, mais sont actuellement indépendantes l'une de l'autre et directement soumises au Siège apostolique. Mais peut-on en dire autant du monastère exarchal de Grottaferrata? Le monastère a une double configuration: le monastère *sui iuris* et l'exarchat. L'exarchat ne constitue-t-il pas une Église distincte *sui iuris* avec une histoire et un rite propres, le rite italo-byzantin ou italo-grec? Le patrimoine théologique, spirituel, disciplinaire et liturgique de l'exarchat diffère de celui des deux éparchies italo-albanaises. La pleine compréhension du concept juridique d'*Ecclesia sui iuris*, clairement décrit dans le canon 27, ne peut faire abstraction de son patrimoine, c'est-à-dire du concept de Ritus contenu dans le canon 28¹⁸.

Dans la constitution apostolique *Pervetustum Cryptaeferratae Coenobium* du 26 septembre 1937, par laquelle fut érigé l'exarchat, Pie XI rappelle le lien étroit qui unit depuis toujours l'histoire du monastère à celle de l'Église romaine, considère les œuvres et les activités qui en ont surgi, décide d'élever le monastère in *Abbatiam nullius dioceseos*, seu *monasterium exarchicum*, qu'il déclare nobis et *Sanctae Sedi* immédiate subiectam et affine *Monachis Basilianis ritus byzantini*. L'archimandrite *pro tempore* de la congrégation italienne des moines basilien est l'ordinaire ou exarque. On ne relève dans la Constitution aucun élément qui autoriserait à considérer l'exarchat en relation quelconque avec l'ethnie italo-albanaise, mais on mentionne parmi les œuvres du monastère le petit séminaire italo-albanais que Benoît XV affine à la congrégation basilienne d'Italie¹⁹. De même, dans la constitution apostolique d'érection de l'éparchie de Piana des Albanais, du 26 octobre 1937, Pie XI rappelle expressément l'érection de l'éparchie de Lungro, mais non de l'exarchat de Grottaferrata²⁰. Il n'existe aucun document pontifical qui assigne le monastère exarchal à l'Église italo-albanaise.

D'aucuns appuient l'appartenance présumée de l'exarchat à l'Église italo-albanaise sur le fait que la majorité des moines appartient aux deux éparchies²¹. Mais il faut s'interroger: ceci a-t-il une pertinence juridique? Et si à l'avenir l'élément italo-albanais venait à s'épuiser sans possibilité de renouvellement tandis qu'un autre groupe ethnique devenait majoritaire, serait-ce un motif juridique suffisant pour assigner l'exarchat de Grottaferrata à l'Église de ce groupe ethnique, ou faut-il encore imaginer une forme de monachisme byzantin

¹⁸ Cf. D. SALACHAS, in: P.V. PINTO (ed.), *Corpus Iuris canonici II: Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*. Studium Romanae Rotae, Cité du Vatican 2001, 38.

¹⁹ Cf. AAS 30 (1938) 183-186.

²⁰ Cf. AAS 30 (1938) 213-216.

²¹ Cf. E.F. FORTINO, *Chiesa Italo-Albanese*, in: *Dizionario del Movimento Ecumenico* (ouvrage collectif), Bologne 1993, 168-171, ici 168: „In realtà sono due le eparchie che propriamente costituiscono la Chiesa italo-albanese, avendo il monastero di Grottaferrata una storia propria, in quanto fondato nel secolo X da s. Nilo di Rossano, e quindi prima della venuta degli albanesi in Italia (secolo XV). Nell'attuale fase tuttavia in cui, tra l'altro, il monastero trae le sue vocazioni dalle comunità italo-albanesi e rende il suo servizio spirituale a queste comunità, anche il monastero di Grottaferrata viene incluso nella realtà storica e spirituale della Chiesa italo-albanese”.

pluririel et donc pluriéclésial²²? Le monastère a toujours admis non seulement des membres gréco-byzantins, mais aussi latins, ukrainiens, roumains, italo-albanais ou syro-malabars.

Le monastère de Grottaferrata, comme exarchat, prend la forme juridique d'une Église sui iuris distincte de l'Église italo-albanaise, en tant que dépositaire depuis un millénaire de ce «patrimoine liturgique, théologique, spirituel et disciplinaire, distingué par la culture et les circonstances historiques des peuples», par lequel il exprime à sa manière propre la vie de foi (c. 28 § 1 du CCEO).

La solution la plus facile consisterait à réunir les trois circonscriptions ecclésiastiques et à les élever en Église métropolitaine sui iuris. Cette solution, à mon avis, ne rendrait pas justice à l'histoire ni au rite du monastère exarchal. En outre, si ceci avait lieu, qui devrait être le métropolitain en chef? L'évêque de Lungro, dont le siège fut érigé tout juste dix-huit ans avant celui de Piana, ou bien l'abbé-exarque du monastère millénaire, même non revêtu du caractère épiscopal?

Une autre solution serait la reconnaissance des deux éparchies de Lungro et de Piana de la part de l'autorité suprême comme Église sui iuris italo-albanaise affiliée au hiérarque qui la préside selon la norme du droit commun et du droit particulier établi par le Pontife romain, comme le veut le c. 174 du CCEO. Les droits et les devoirs contenus dans le c. 159, §§ 3-8, qui sont le propre d'un métropolitain, le hiérarque délégué par le Siège apostolique les exercerait. Le monastère ne ferait pas partie de cette Église et resterait sui iuris selon la norme des cc. 433 § 2 et 434 du CCEO. Dans ce cas, qui serait le hiérarque en chef? Probablement un des deux évêques éparchiques. Et le hiérarque délégué par le Siège apostolique faisant fonction de métropolitain? L'évêque de Cosenza ou de Palerme?

Ma proposition: élévation au rang d'Église métropolitaine sui iuris italo-albanaise, comprenant les deux éparchies et une troisième circonscription (exarchat) à créer pour donner une solution aux problèmes pastoraux de la diaspora. On pourrait penser à un troisième évêque, destiné au service liturgique dans la première église historiquement érigée à Rome, celle de saint Athanase, qui compléterait la terna épiscopale et prendrait soin également des fidèles de la diaspora²³. L'émigration en Allemagne, Suisse et dans les Amériques, estimée à environ 100.000 fidèles, est dépourvue de structures organisées et coordonnées pour l'assistance pastorale qui reste presque toujours confiée à la bonne volonté de chaque prêtre ou religieux birituel qui se trouve sur place. Considérable est également l'émigration, désormais avec résidence stable, dans les zones industrielles d'Italie du nord: dans le seul Piémont les fidèles sont plus de 10.000, dont 4.000 à Turin²⁴. Le monastère ne ferait pas partie de cette Église et resterait sui iuris selon la norme des cc. 433 § 2 et 434 du CCEO.

²² Cf. PARENTI, *Il monastero esarchico*, 642-643.

²³ Cf. V. PERI, *Una Chiesa orientale innestata nell'Occidente cattolico*, in: *Icone arte e fede* (= *Oriente cristiano* 33, juillet-décembre 1993) 14-25, ici 23.

²⁴ Cf. L. BERZANO - A. CASSINASCIO, *Cristiani d'Oriente in Piemonte*, Turin 1999, 25-33.

Une autre solution, mais que nous ne partageons pas, est celle de créer une unique Église sui iuris qui inclue les trois circonscriptions ecclésiastiques byzantines d'Italie sous la dénomination d'«Église catholique byzantine en Italie», en isolant dans la tradition byzantine commune l'élément catalyseur qui permettrait de réaliser une entité ecclésiastique unique, mais cela ne rendrait pas justice aux deux rites différents, italo-grec et italo-albanais²⁵.

Justement Parenti affirme: «C'est comme si l'on voulait fondre en une unique Église sui iuris les Églises patriarcales syrienne et maronite, sous prétexte que toutes deux appartiennent à la tradition liturgique syrienne, et que le rite maronite, avec des traits plus archaïques, n'en représentait qu'une variante historique, en feignant d'ignorer que les deux Églises ont différent par le ritus et par l'origine»²⁶.

IV. Le IIe Synode inter-éparchies

L'assemblée éparchique a un caractère prioritairement éparchique et ne confère aux personnes convoquées aucun pouvoir législatif, lequel reste réservé à l'évêque, mais seulement le droit de formuler des vœux et des souhaits, de manifester leur sentiment sur les décisions qui seront prises, et d'exprimer leur acceptation des décisions synodales lors de leur publication.

Le synode inter-éparchies, en tant qu'il émane de l'enceinte d'une éparchie, ne peut avoir l'importance d'un concile provincial (assemblée des évêques de la province ecclésiastique), parce que les hiérarques qui l'ont convoqué avec l'autorisation du Pontife romain ne constituent pas une province ecclésiastique ou métropole. Dépassant cependant les limites d'une éparchie et étant convoqué par l'autorité égale des hiérarques qui le président avec le même pouvoir législatif, il est naturel que son importance dépasse celle d'une simple assemblée éparchique.

Pour la première fois les trois circonscriptions ecclésiastiques byzantines en Italie, bien qu'ayant une grande proximité entre elles, se rencontraient dans un Synode commun à Grottaferrata du 13 au 16 octobre 1940²⁷.

Le cardinal Lavitrano, archevêque de Palerme et ordinaire de Piana des Grecs, dans le discours d'ouverture du Synode, déclara:

²⁵ Pour un exposé détaillé des propositions nous renvoyons à une excellente thèse de doctorat en droit canonique soutenue à l'Université pontificale du Latran: I. CEFFALIA, *Lo status ecclesiale-canonico delle comunità bizantine cattoliche d'Italia. Questioni e prospettive di uno sviluppo giuridico*, pro manuscripto, Rome 2005, 303-331.

²⁶ PARENTI, *Il monastero esarchico*, 659.

²⁷ Cf. E.F. FORTINO, *Il primo Sinodo Intereparchiale di Grottaferrata*, 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 19-23 novembre 2001, Cité du Vatican 2004, 713-723.

«Accueillant les vœux exprimés en public et en privé par le clergé de nos éparchies, désireuses d'atteindre dans la mesure du possible l'uniformité disciplinaire et rituelle dans nos pays séparés géographiquement par la mer et moralement par des us et coutumes séculaires, vos pasteurs, encouragés aussi en cela par le défunt Pontife Pie XI, de sainte mémoire, écartant la première idée d'un synode diocésain, ont estimé plus opportun de se rassembler en synode inter-éparchies et ont décidé de le convoquer dans ce monastère exarchal qui, conservant en même temps que les traditions les documents liturgiques les plus autorisés, apportait l'aide la plus efficace pour retrouver la pureté rituelle conservée dans le Typicon»²⁸.

Les délibérations du Synode furent publiées sous forme de Constitutions et entrèrent en vigueur le 13 juin 1943²⁹. Avec la promulgation du CCEO les délibérations du Synode sont abrogées et il convient de pourvoir à un nouveau droit particulier.

Les trois hiérarques des Circonscriptions ecclésiastiques concernées ont constitué en 1996 une commission pré-préparatoire qui a déterminé les thèmes d'étude du Synode, liste complétée par les propositions des hiérarques. À l'issue de leurs travaux, les hiérarques ont approuvé les thèmes suivants, confiés à autant de commissions d'étude:

1. liturgie;
2. droit

Canonique: la tâche du IIe Synode inter-éparchies est de mettre à jour la législation canonique du précédent Synode, en tenant compte de la diversité de physionomie ecclésiale (éparchies et monastère) des trois circonscriptions concernées; on détermine les besoins réels et les normes et traditions des Églises italo-albanaise et italo-grecque qui seront conservées, tout en les adaptant à la mens du CCEO; les canons «ouverts» qui demandent une précision dans le droit particulier (cc. 40, 329, 401-404, 617-620, 625, 783, 902-908);

- catéchèse;
- œcuménisme et dialogue interreligieux;
- formation du clergé à la vie consacrée;
- rapports

²⁸ Bolletino della Badia greca di Grottaferrata 12, nn. 1-2 (110), 6.

²⁹ Pour des remarques sur les constitutions relatives au culte divin, voir E.F. FORTINO, Il Sinodo intereparchiale di Grottaferrata e la Chiesa bizantina in Italia, in: Studia Anselmiana 110, Rome 1993, 119-140.

entre rites: la présence dans l'éparchie de Piana des Albanais de paroisses et de fidèles de rite romain confiés au soin pastoral de l'évêque de rite byzantin, les familles mixtes et la continuité territoriale avec des paroisses et diocèses latins, tant en Calabre qu'à Grottaferrata, sont autant de situations qui demandent l'intervention du Synode par des orientations susceptibles de favoriser la coexistence et la communion; la commission préparatoire, après examen de la situation, relève que les moyens prévus par le droit dans des situations semblables ne sont pas toujours mis en œuvre; thèmes à développer: aspects et critères pastoraux pour atteindre la solution des problèmes encore ouverts, promotion de l'esprit de communion entre Églises de différentes traditions;

V. Nouvelle évangélisation et mission.

1. Décret de convocation

Par décret conjoint daté du 15 août 2001, les trois hiérarques des circonscriptions concernées ont convoqué le IIe Synode inter-éparchies de Grottaferrata³⁰, plus de soixante ans après le premier, célébré en 1940. Le Pontife romain a donné son accord le 27 juin 1994, par enregistrement n.76/94.

L'actuel Synode veut répondre au souci du concile Vatican II qui voulait «sauvegarder dans leur intégrité les traditions de chacune des Églises particulières» (OE 2) et que «si, sous l'action du temps et des hommes, ils [les Orientaux] les ont abandonnées indûment, ils doivent faire effort pour revenir aux traditions ancestrales» (OE 6).

En outre, le Code canonique des Églises orientales, en présentant le droit commun à toutes les Églises orientales catholiques, demande également que chacune d'entre elles établisse son droit particulier en le formulant en accord tant avec les principes du Code lui-même qu'avec les traditions légitimes des Églises particulières: cela rend nécessaire une mise à jour de la législation établie en son temps par le Ier Synode. À tout ceci s'ajoute la publication de l'Instruction pour l'application des prescriptions liturgiques du Code canonique des Églises orientales (1996) qui entend, avec force juridique et opportunité pastorale et spirituelle, promouvoir un retour, progressif mais résolu, à la tradition authentique de chaque Église orientale catholique en ce qui concerne les célébrations liturgiques dans leurs différents aspects.

Dans le décret, les hiérarques indiquent les participants du Synode: les protosyncelles et les économes éparchiques, les recteurs des séminaires, les protopresbytres, les curés et vicaires des paroisses, les membres des Conseils presbytéraux des éparchies, les membres de la Synaxe monastique, les diacres et lecteurs, les grands séminaristes, une représentante des religieuses présentes dans les trois circonscriptions, et d'autres invités. En outre, les fidèles laïcs élus par les

³⁰ Cf. Decreto d'indizione, in: Lajme Notizie 13 (2001/3) 1-3.

Conseils pastoraux des éparchies, leur nombre n'excédant pas le tiers du total des convoqués. Le décret dit que seront invités aussi d'autres membres participants, reconnus comme aptes et utiles aux travaux de l'assemblée, aussi bien d'autres Églises orientales sui iuris que de l'Église latine ou des Églises orthodoxes.

Les convoqués et invités n'ont tous que la voix consultative. Les conclusions du Synode seront présentées au Siège apostolique pour approbation et seront promulguées par les hiérarques des trois circonscriptions, entrant dès lors en vigueur.

Le titre du Synode est : «Communion et annonce de l'évangile», et le but est de traduire en orientations pastorales adéquates l'annonce de la Parole de Dieu, de reformuler une ecclésiologie dans la ligne de l'enseignement du concile Vatican II, pour pouvoir réaliser la communion en vivant le propre de la tradition spirituelle byzantine. Le titre est développé dans les intitulés suivants:

1. prologue: le contexte théologique et pastoral;
2. la sainte Écriture dans l'Église locale;
3. catéchèse et mystagogie;
4. liturgie;
5. formation du clergé et des membres des Instituts de vie consacrée;
6. droit canonique;
7. rapports entre rites;
8. œcuménisme et dialogue interreligieux;
9. nouvelle évangélisation;
10. mission;
11. épilogue: «saints par vocation» (Rm.1,7).

2. Commissions préparatoires

Le 29 octobre 2001, les hiérarques ont constitué la Commission centrale de coordination (= CCC) et sept Commissions préparatoires pour les sept thèmes retenus pour le IIe Synode inter-éparchies.

La CCC a préparé le Règlement des commissions qui a été approuvé par les évêques. Voyons-en seulement quelques éléments.

Pour les actes collégiaux des commissions, y compris la CCC, «a force de loi ce qui, en présence de la majorité de ceux qui doivent être convoqués, a plu à la majorité absolue des présents; si en revanche il y a égalité des votes, le président dirime par son vote» (CCEO, c. 924, 1°).

Toute proposition doit être faite en conformité avec le Magistère de l'Église, avec la tradition byzantine (théologique, spirituelle, disciplinaire, liturgique) et patristique, et, en ce qui concerne les paroisses de rite latin, avec la tradition romaine. On doit s'en tenir aux principes suivants : sauvegarder dans leur intégrité les traditions de l'Église byzantine (OE 2), revenir aux traditions ancestrales si elles ont été abandonnées indûment (OE 6), que les changements soient introduits pour le motif d'un progrès positif et organique (OE 6), chaque proposition devant

tenir compte des exigences actuelles et des perspectives pour l'avenir des trois circonscriptions byzantines en Italie.

En 2002 la CCC et les sept commissions ont travaillé sur leurs thèmes respectifs; en 2003 les communautés locales ont été consultées; dans la première moitié de 2004 la CCC, en collaboration avec les sept commissions préparatoires, a préparé les projets de décrets à présenter aux hiérarques pour être soumis au Synode.

La CCC a publié un opuscule pour informer et intéresser les communautés locales et chacun des fidèles des trois circonscriptions byzantines en Italie à la préparation du II^e Synode inter-éparchies. Le dossier contient: 1. Le décret de convocation du Synode; 2. Les propositions de la Commission pré-préparatoire; 3. La composition de la CCC et des sept commissions préparatoires; 4. Le Règlement pour le travail des commissions; 5. Le programme pour la préparation du Synode; 6. Un appel aux communautés et à chacun des fidèles. À propos de ce dernier point, reproduisons les questionnaires sur «droit canonique» et «rapports entre rites».

«Le droit canonique aide à vivre dans l'ordre et dans la communion:

a/ cas contraires où le droit en vigueur ne correspond pas aux besoins?

b/ Y a-t-il des aspects que vous voudriez voir régulés par de nouvelles normes d'application, autres que celles du droit en vigueur?»

«Nos circonscriptions vivent au contact des diocèses latins; dans l'éparchie de Piana coexistent dans la même juridiction des paroisses byzantines et latines. Auriez-vous des questions particulières à soumettre au Synode:

a/ sous forme de questions?

b/ sous forme de solutions à proposer?»

Trois sessions synodales se sont tenues dans la basilique de Sainte-Marie de Grottaferrata: première session du 17 au 22 octobre 2004; deuxième session du 15 au 18 novembre 2004; troisième session du 10 au 14 janvier 2005. La célébration du II^e Synode inter-éparchies a eu lieu en concomitance avec les célébrations du millénaire (1004-2004) du monastère de Sainte-Marie de Grottaferrata par saint Nil de Rossano.

VI. La commission «droit canonique»

La commission a élaboré un texte qui se limite à formuler un droit particulier pour les trois circonscriptions ecclésiastiques en référence aux titres du CCEO qui requièrent la rédaction d'un droit particulier, indépendamment de la configuration juridique des trois circonscriptions ecclésiastiques. Pour le reste on observe le droit commun à toutes les Églises orientales catholiques, c'est-à-dire le CCEO. Je

m'attarderai seulement sur les normes qui ont, de mon point de vue, un plus grand intérêt.

Le texte se compose de 81 articles. Il s'ouvre par le droit de tous les fidèles chrétiens à exercer le culte divin selon les prescriptions de leur Église *sui iuris* (c. 17) et dans ce but, restant sauf le Typicon liturgique du monastère de Grottaferrata et les prescriptions liturgiques de l'Église latine, on doit composer un Directoire liturgique commun aux trois circonscriptions ecclésiastiques, approuvé par le Siège apostolique, selon les indications de l'Instruction (n.6) de la Congrégation pour les Églises orientales.

Les articles 2-23 légifèrent sur les évêques et sur les éparchies (Titre VII du CCEO). Répondant au canon 199 § 2 du CCEO qui presse l'évêque de l'éparchie de veiller à ce que dans son église cathédrale on célèbre au moins une partie de l'office divin chaque jour, selon les habitudes légitimes de son Église *sui iuris*, et que de la même façon on célèbre dans chaque paroisse l'office divin autant que possible les dimanches et jours de fête, et en outre aux principales solennités et à leurs vigiles, l'article 4 établit:

«§ 1. Dans l'église cathédrale des éparchies on célèbre les vêpres chaque soir ; l'office du matin les dimanches et aux principales fêtes. § 2. Dans les paroisses on célèbre les vêpres le samedi et la veille des fêtes et des principales solennités, tout comme l'office du matin le dimanche, aux fêtes et aux principales solennités. § 3. Dans les paroisses latines de l'éparchie de Piana des Albanais on observe les dispositions et coutumes liturgiques de l'Église latine.»

Le c. 230 parle de juste rémunération pour l'administrateur de l'éparchie et des émoluments du futur évêque de l'éparchie, à établir selon la loi du droit particulier ou de la coutume légitime. Le droit particulier omet, probablement parce qu'on y pourvoit diversement, l'entremise du droit particulier de l'éparchie.

À propos de l'assemblée éparchique (c. 238 du CCEO), du nombre et des modalités d'élection des délégués des conseils pastoraux, des diacres, des supérieurs des monastères *sui iuris*, et des supérieurs de tous les autres instituts de vie consacrés présents dans l'éparchie, l'article 6 laisse toute liberté d'action à l'évêque de l'éparchie, après consultation du Conseil presbytéral. Le c. 238, 7°-9°, dit expressément que ceci doit être déterminé par le droit particulier, tandis que l'article 6 imite le canon 463 du CIC.

Le c. 242 stipule: L'évêque de l'éparchie communique à l'autorité déterminée par le droit particulier de l'Église *sui iuris* le texte des lois, déclarations et décrets émanant de l'assemblée éparchique. Cette autorité, selon l'article 7 § 2, est le Siège apostolique, mais on ajoute qu'il faut le consentement de celle-ci. Dans l'assemblée éparchique, l'unique législateur est l'évêque de l'éparchie, sans le consentement du Siège apostolique.

Le Protosyncelle et les Syncelles de l'éparchie peuvent être des prêtres célibataires ou mariés (article 8; c. 247 § 2). L'économe de l'éparchie est nommé pour cinq ans, renouvelables seulement pour un autre mandat au justement de l'évêque de l'éparchie (article 10; c. 262 § 2). Pour la composition et le fonctionnement du Conseil presbytéral, l'article 12 renvoie au droit commun et aux statuts propres, tandis que le dans canon 266 on renvoie explicitement au droit particulier de l'Église sui iuris. L'office de protopresbytre ne doit pas être durablement lié à celui de curé d'une paroisse particulière (article 14; c. 277), mais rien n'est dit sur les pouvoirs et facultés, laissant la chose à l'évêque de l'éparchie ou au droit particulier de l'éparchie.

Pour la nomination à durée déterminée d'un curé, on observe les normes de la CEI (cf. délibération n° 17 du 6 septembre 1984), selon lesquelles la nomination d'un curé peut se faire pour une durée de neuf ans (article 18; c. 284 § 3, 4°). Le droit particulier permet l'affiliation d'une paroisse in solidum (article 19), mais rien n'est dit sur les droits et devoirs du modérateur, comme le requiert le c. 287 § 2 qui renvoie au droit particulier de l'Église sui iuris. Il revient à l'évêque de l'éparchie de veiller à la constitution dans chaque paroisse du Conseil pastoral. Quant aux modalités et aux fonctions on observe les statuts propres approuvés par l'évêque de l'éparchie. Le Conseil pour les affaires économiques est constitué par le curé et des membres restant en charge trois ans, renouvelables une seule fois consécutive (article 22; c. 295). Rien n'est dit sur les droits et devoirs du vicaire de la paroisse: on renvoie probablement au droit particulier de l'éparchie.

Les articles 24-41 traitent des clercs. Avant tout, c'est au moyen de l'ordination diaconale que l'on est inscrit comme clerc dans une éparchie ou au monastère exarchal de Grottaferrata. Cependant, en ce qui concerne les clercs mineurs, on renvoie aux dispositions de l'évêque de l'éparchie et aux livres liturgiques. Rien n'est dit sur les œuvres de promotion des vocations, comme le requiert le c. 329 § 2: on renvoie probablement au droit particulier de l'éparchie.

L'article 27 établit qu'est maintenue l'institution du petit séminaire inter-éparchies de Grottaferrata, tandis que le grand séminaire reste le Collège pontifical grec de Rome, mais il convient que, parallèlement aux cours universitaires, on suive aussi des cours d'initiation internes de théologie orientale, de patristique, et de liturgie et musique byzantines. Il revient aux responsables du petit et du grand séminaires d'organiser pour les séminaristes des expériences pastorales, spécialement auprès des Italo-Albanais qui vivent dans la ville de Rome.

Le c. 365 § 2 stipule: Si le droit particulier d'une Église sui iuris le comporte, par le passage licite à l'éparchie d'une autre Église sui iuris il est requis aussi que l'évêque de l'éparchie qui renvoie un clerc obtienne le consentement de l'autorité déterminée par le même droit particulier. L'article 31 détermine que pour le passage licite d'un clerc à l'éparchie d'une autre Église sui iuris, y compris l'Église latine, il est requis que l'évêque de l'éparchie qui renvoie un clerc obtienne le consentement du Siège apostolique.

En ce qui concerne les droits et devoirs des clercs, rappelons-en seulement quelques-uns. Les clercs doivent participer aux retraites spirituelles selon les

prescriptions du droit propre (c. 369 § 2) et l'article 32 renvoie aux dispositions de l'évêque de l'éparchie. La même chose pour établir les moyens opportuns à utiliser pour l'honneur de la chasteté (c. 374), même si l'article 34 établit que l'évêque de l'éparchie, au besoin avec l'aide d'experts, doit porter une attention particulière à la formation affective et intégrale de ses clercs, célibataires et mariés.

Le c. 377 oblige tous les clercs à la célébration de l'office divin selon le droit particulier de leur Église sui iuris. L'article 34 § 1 stipule que tous les clercs sont tenus en conscience à célébrer l'office divin selon leurs possibilités. Dans le § 2 il s'agit des clercs latins et on indique leur réglementation.

Pour s'absenter de l'éparchie pendant plus de trois semaines, les clercs doivent avoir la permission de l'évêque de l'éparchie (article 38). En ce qui concerne la forme de l'habit des clercs, on doit observer la norme de la CEI (Délibération n° 12, 23 décembre 1983), selon laquelle, étant sauves les prescriptions pour les célébrations liturgiques, le clerc doit revêtir la soutane ou le clergyman. On recommande aux clercs orientaux de revêtir leur soutane propre (article 39). En ce qui concerne le droit des clercs et de leur famille, s'ils sont mariés, à une prévoyance et à une sécurité sociale convenables, ainsi qu'à l'assistance sanitaire, et leur obligation de participer en quote-part, on observe les normes de la CEI (article 40). Les clercs ont droit à trente jours de congés annuels (article 41).

Pour les laïcs, l'article 42 stipule que là où, en raison de circonstances locales durables, il est difficile aux prêtres d'assurer un service pastoral efficace, l'évêque de l'éparchie peut confier à des laïcs convenablement préparés et de vie exemplaire certaines charges ou fonctions qui ne requièrent pas les ordres sacrés, comme la conduite de la récitation de certaines parties de l'office divin. Dans des circonstances extraordinaires, surtout pour suppléer à la pénurie de ministres sacrés, le mandat de prêcher, même dans l'église, peut être donné par l'évêque de l'éparchie même à d'autres fidèles, clercs mineurs e laïcs, à l'exclusion de l'homélie.

Pour les instituts séculiers, les autres formes de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, il n'y a pas de normes de droit particulier, à l'exception de l'article 43 qui réserve l'approbation des statuts des sociétés de vie apostolique à l'évêque de l'éparchie.

Le c. 587 § 3 stipule qu'il revient au droit particulier d'édicter les normes qui régulent le catéchuménat; l'article 46, cependant, renvoie au hiérarque local.

L'article 49 répond aux requêtes des cc. 621-622. Il revient aux trois hiérarques, dans les limites du territoire des trois circonscriptions ecclésiastiques, d'édicter des normes sur l'instruction catéchétique à rassembler de façon ordonnée dans un directoire catéchétique, en observant tout ce qui est stipulé par l'autorité suprême de l'Église. Dans ce directoire on doit tenir compte du caractère spécifique des Églises orientales, de façon que l'enseignement de la catéchèse s'éclaire de l'importance de la Bible et de la liturgie ainsi que des traditions propres en patrologie, en hagiographie et en iconographie. Pour les fidèles

chrétiens des paroisses latines de l'éparchie de Piana des Albanais on utilisera les catéchismes de la CEI. La tâche des trois hiérarques est de veiller à ce que les catéchismes soient adaptés aux divers groupes de fidèles chrétiens et soient pourvus de matériels et d'instruments, et qu'en outre on promeuve diverses initiatives catéchétiques accordées entre elles. Il doit y avoir une commission catéchétique commune. La commission catéchétique doit aussi avoir à sa disposition un centre catéchétique, qui a pour tâche d'aider les circonscriptions ecclésiastiques à organiser des initiatives catéchétiques de façon coordonnée et plus efficace, et en outre de servir à la formation, y compris permanente, des catéchistes.

Le droit particulier omet l'usage de la radio, du cinéma, de la télévision et des instruments de ce genre (c. 653), ainsi que les droits d'auteur (c. 666 § 3).

La partie la plus substantielle concerne le culte divin et les sacrements: 28 articles, de 50 à 77. Le droit particulier confirme les prescriptions contenues dans le CCEO, telles qu'elles sont opportunément expliquées par l'Instruction pour l'application des prescriptions liturgiques, du même CCEO. La norme fondamentale est que les sacrements de l'initiation chrétienne doivent être administrés conjointement, parce que l'initiation est une célébration unitaire et invisible de l'entrée dans la vie en Christ, dans la communauté qui vit en lui.

Le baptême pour les fidèles orientaux doit être célébré par immersion, forme qui indique de façon expressive que nous sommes ensevelis et ressuscités avec le Christ, ainsi que la foi trinitaire. Pour les fidèles latins de l'éparchie de Piana des Albanais on s'en tient aux dispositions de la CEI (Délibération n° 29, Rome, 18 avril 1985: de préférence par infusion; on admet le rite par immersion seulement avec l'autorisation de l'évêque diocésain). Si le baptême est célébré par un ministre d'une autre Église sui iuris, y compris l'Église latine, le baptême est inscrit à l'Église sui iuris selon la norme des canons 29-30 (article 53).

Les prêtres orientaux qui pour un juste motif administrent l'onction du saint myron aux fidèles latins useront de cette faculté avec grande discrétion et avec la permission de l'Ordinaire des fidèles (cf. Instruction, n° 50); les fidèles latins pourront avoir comme parrain le même que celui du baptême. L'enfant qui n'a pas encore quatorze ans accomplis, de parents orientaux ou seulement de père oriental, ou avec l'accord des deux parents inscrit dans l'Église orientale de la mère, bien qu'ayant reçu le baptême selon les prescriptions liturgiques de l'Église latine, appartient à l'Église orientale et doit recevoir dès que possible l'onction du saint myron avant d'être admis à la divine eucharistie (article 55).

Pour signifier l'union étroite des trois sacrements de l'initiation chrétienne, la divine eucharistie, selon la tradition des Églises orientales, est administrée aux petits enfants, avec les précautions opportunes, au cours de l'unique célébration du baptême et de l'onction du saint myron; au plus tard, dans la divine liturgie du dimanche qui suit le baptême. Pour les fidèles latins de l'éparchie de Piana des Albanais on observe ce qui est établi par le CIC (c. 913) et la CEI (article 56).

Les hommes mariés peuvent être admis à recevoir les ordres sacrés quelque temps après la célébration du mariage, selon le jugement de l'évêque de

l'éparchie. Sont ordonnés des hommes mariés qui offrent un lumineux exemples aux autres fidèles chrétiens dans la conduite de la vie familiale et dans l'éducation des enfants (article 56). Rien n'est dit sur les délais préalables à l'ordination (c. 758 § 1, 6°): on renvoie probablement au droit particulier de l'éparchie.

L'article 70 déclare:

«Pour ce qui est de la préparation au mariage, l'examen des fiancés, l'âge requis pour la célébration licite du mariage, les documents requis et, dans les mariages mixtes, la manière dont la partie catholique doit faire les déclarations et promesses, on observe les dispositions de la CEI (Décret général sur le mariage canonique, 5 novembre 1990)».

Le mariage est célébré devant le curé de l'un des deux époux choisi par leur accord mutuel; en l'absence d'accord mutuel on suit les coutumes locales (article 71).

Le mariage ne peut être célébré valablement par un mandataire, à moins que dans un cas particulier et pour une raison grave l'évêque de l'éparchie n'autorise une telle célébration. Pour célébrer valablement le mariage par le truchement d'un mandataire, l'article 72 reproduit exactement ce qu'établit le c. 1105 du CIC.

Est interdite la célébration du mariage durant la période du Grand carême, à moins qu'il n'y ait une juste cause et avec la permission du hiérarque local (article 73).

Est licite la séparation, avec maintien du lien conjugal, des époux qui d'un commun accord choisissent tous deux la vie consacrée d'un Institut religieux (article 74).

La constitution, le transfert ou la suppression de jours de fête ou de pénitence, propres aux deux éparchies et au monastère de Grottaferrata, revient également aux hiérarques respectifs avec le consentement du Siège apostolique, en tenant dûment compte cependant des autres Églises sui iuris, étant sauf le c. 40 § 1 du CCEO (article 77). Rien n'est dit sur les sacramentaux: on renvoie probablement aux livres liturgiques (c. 867 § 2).

Les trois derniers articles, 79-81, évoquent les biens temporels et l'on renvoie aux normes de la CEI³¹.

Pour ce qui est du droit processuel, il n'y a pas de normes de droit particulier. Les cc. 1129 § 1; 1152 § 2, 3°; 1242; 1340 § 1 ne sont pas préceptifs. Les canons 1084 § 1, 4°; 1127; 1192 § 1; 1261 renvoient au droit particulier du tribunal ecclésiastique.

Même chose pour le droit pénal: les canons 1405 § 2; 1420 § 2; 1427 § 1 ne sont pas préceptifs.

³¹ Il y a de fréquents renvois aux normes promulguées par la Conférence épiscopale italienne, parce que les trois hiérarques orientaux y participent de plein droit (cf. *Enchiridion* CEI 6/3072; 3150).

Après une introduction sur l'interritorialité, on passe aux célébrations liturgiques. Avant tout on met en évidence que dans l'éparchie de Piana des Albanais il y a un seul évêque de l'éparchie, auquel sont légitimement affiliés les fidèles inscrits dans l'Église latine; il accomplira les fonctions sacrées selon les prescriptions liturgiques de l'Église italo-albanaise, à moins qu'il ait obtenu une faculté spéciale du Siège apostolique (cf. CCEO, 674 § 2). Je me demande: quand l'évêque célèbre pour ses fidèles latins, ne pourrait-il le faire selon les prescriptions liturgiques de l'Église latine, au moins dans les solennités ou durant les visites pastorales? Ces fidèles n'ont-ils pas le droit de participer au culte divin selon les prescriptions liturgiques de leur Église, tout particulièrement quand c'est leur évêque qui célèbre?

«5. Dans l'éparchie de Piana des Albanais, l'unique évêque de l'éparchie, auquel sont légitimement affiliés les fidèles inscrits dans l'Église latine, ne pourra ordonner les candidats qui sont ses sujets inscrits dans l'Église latine qu'avec la permission du Siège apostolique, selon le canon 748 § 2 du CCEO. Dans ce cas, étant sauve les diverses indications contenues dans cette permission, l'évêque de l'éparchie célébrera l'ordination en rite byzantin.»

L'évêque de Piana des Albanais pour ordonner un de ses sujets latins a besoin de la permission du Siège apostolique (c. 748 § 2); s'il veut en outre l'ordonner selon les prescriptions liturgiques de l'Église latine, il a besoin d'une faculté spéciale du Siège apostolique (c. 674 § 2). Ne pourrait-on concéder une fois pour toutes la faculté spéciale à l'évêque de Piana?

12-13. Passage d'un fidèle à une autre Église *sui iuris* seulement avec le consentement du Siège apostolique.

Dans l'éparchie de Piana des Albanais, où le hiérarque est unique, la permission de celui-ci ne pourrait-elle suffire? La même chose en cas de mariage pour le passage d'un conjoint à l'Église de l'autre conjoint (n. 21-22).

«17. Que les sacrements de l'initiation chrétienne soient administrés selon les prescriptions liturgiques de l'Église *sui iuris* ou du rite d'appartenance.

18. Dans tous les cas, que le baptisé qui doit recevoir les sacrements de la confirmation et de l'eucharistie à la suite du baptême ne soit pas dispensé d'une préparation catéchétique adaptée dispensée personnellement par le curé ou par un catéchiste délégué.

25. Le diacre latin selon le CIC peut être délégué pour assister à un mariage, tandis que le diacre byzantin ne peut être délégué à bénir un mariage selon le CCEO. Dans le cas d'un mariage entre une partie byzantine et une partie latine qui serait célébré dans l'Église latine, le curé latin ne pourra déléguer un diacre latin ni byzantin.»

S'il est célébré selon la forme canonique latine, à mon avis, le curé latin peut déléguer un diacre latin.

27. La célébration dans un autre rite que celui des époux:

«Il convient d'avoir à l'esprit que, à l'exception du cas où le hiérarque ou le curé sont, selon le canon 916 du CCEO, d'une autre Église sui iuris, la célébration doit se faire, ad liceitatem, selon le rite des époux, ou de l'un des deux en cas de mariage interrituel. Une célébration dans un autre rite est donc illicite, mais peut être autorisée au cas par cas par le Saint-Siège apostolique» (Instructions pour l'application des prescriptions liturgiques du CCEO, n.83).

Le c. 830 § 1 du CCEO déclare:

«Le hiérarque local et le curé local tout le temps qu'ils accomplissent légitimement leur office, peuvent concéder aux prêtres de n'importe quelle Église sui iuris, même de l'Église latine, la faculté de bénir un mariage déterminé dans les limites de leur territoire».

Ce canon ne se réfère qu'à la validité:

«Ceci ne ressort pas du texte, mais du principe général énoncé dans le canon 674 § 2, selon lequel Minister sacramenta celebret secundum praescripta liturgica propriae Ecclesiae sui iuris»³².

Si donc le prêtre est d'une autre Église sui iuris, il doit s'en tenir à son rite liturgique propre et non à celui des époux, à moins qu'il en ait reçu du Siège apostolique la faculté spéciale (biritualisme). Le canon correspondant a la même teneur: c. 1111 § 1 du CIC.

Selon le canon 674 § 2, le ministre doit célébrer les sacrements selon les prescriptions liturgiques de sa propre Église sui iuris. Il y a contradiction entre l'Instruction n.83 et le Code³³: Retenons que, quand cette contradiction se présente, il faut s'en tenir à la norme du Code.

Conclusion

Les trois circonscriptions, si elles ont de fait les caractéristiques d'une seule Église sui iuris, juridiquement ne le sont pas. Quoiqu'il en soit, par le fait que le Pontife romain a accueilli la requête, présentée conjointement par les trois hiérarques, de célébrer le IIe Synode inter-éparchies, est le signe d'une possible reconnaissance future qui devra maintenir les caractéristiques propres des deux éparchies et de l'exarchat qui, bien qu'appartenant à la tradition byzantine comme

³² M. BROGI, Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina, in: Antonianum 66 (1991) 35-61, ici 53.

³³ Cf. D. SALACHAS - L. SABBARESE, Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali, Cité du Vatican 2004, 335.

les deux éparchies, est l'héritier de la tradition italo-grecque et non italo-albanaise; en outre, il est toujours resté byzantin de rite et catholique romain dans la fidélité au Pape, métropolitain du Latium.

Ce Synode est un instrument adéquat pour préciser les canons du droit particulier que le Code laisse ouverts. Celui-ci a tracé les perspectives futures: conserver les traditions mais en même temps rénover, à la lumière de ce progrès organique souhaité par le concile Vatican II; promouvoir une pastorale efficace pour la nouvelle évangélisation, en accord avec les structures ecclésiales.

Ce travail, outre qu'il est de fait nécessaire, peut constituer une condition réelle de la reconnaissance et de l'organisation d'une Église *sui iuris*, mais sans oublier tout ce qu'a affirmé l'exarque de Grottaferrata:

« Le synode est une route à parcourir ensemble, et nous à Grottaferrata, dans la mesure du possible, nous nous faisons compagnons de route et de voyage, mais nous voulons aussi voir clairement où la route nous mène. À cet effet, en continuité parfaite avec la ligne suivie par mon prédécesseur le P. Marc [...] je tiens à confirmer, au cas où il y aurait encore des doutes ou des hésitations, qu'il n'est pas dans notre intention d'adhérer à une Église métropolitaine *sui iuris* italo-albanaise. Il est certainement juste que les éparchies italo-albanaises de Lungro et de Piana soient constituées en Église métropolitaine *sui iuris*, mais les origines, l'histoire et le rite font de Grottaferrata une Église distincte *sui iuris*. Je vous assure qu'il ne s'agit pas d'un caprice de notre part ou d'un désir de singularité [...]. Dans notre communauté, outre les Italo-Albanais, il y a des Ukrainiens, des Indiens, des Roumains, des Italiens. Mais même l'adoption d'autres dénominations qui se lisent ou s'inventent çà et là, comme « Église catholique byzantine en Italie » ou autres semblables, ne modifie pas la réalité des faits »³⁴.

³⁴ Commission pré-préparatoire, Salut du P. Emiliano Fabbriatore joint au Procès-verbal de la séance du 17 février 2000.

MINISTÈRE DE PIERRE ET SON EXERCICE DANS LA DOCTRINE ET DANS LA VIE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE*

Raffaele Coppola, Bari

I. Le thème et son organisation, aujourd'hui

J'ai écrit en diverses occasions, plus ou moins longuement, sur le ministère pétrinien, au sujet de la Primauté papale et sur la prospective œcuménique en général, concentrant l'attention autour de l'office du Pontife romain, sur les rapports entre Église collégiale et Église hiérarchique, sur les suggestions que l'on peut tirer de la lettre encyclique « *Ut unum sint* », de la codification orientale et, ensuite, de l'évolution probable du droit interconfessionnel¹. J'ai écrit, toutefois, toujours en tant que juriste (surtout canoniste), même quand j'ai abordé le sujet du dialogue théologique, qu'il continue à se développer sur le terrain œcuménique, malgré la persistance et le durcissement des difficultés, les différentes ecclésiologies, le poids des facteurs politiques et historiques des douloureuses séparations entre chrétiens, en Occident et en Orient. En 1986, notant une position récurrente dans la littérature en matière de Primauté et d'infailibilité, en relation avec l'unité des chrétiens², j'accentuais une heureuse, bien que lointaine assertion de Barth: ce n'est pas la papauté en soi (son *Dass*) qui est mise en discussion, mais la façon dont elle vient exercée (son *Wie*), adressant ainsi l'attention sur une papauté diverse, nouvelle vers sa « refondation »³.

Dans un tel ordre d'idée, en prêtant presque attention à la question qui lui venait idéalement posée, Jean-Paul II a invité, dans l'encyclique à peine citée, les théologues et les pasteurs des différentes familles chrétiennes à étudier la question du ministère pétrinien avec l'objectif de « chercher, évidemment ensemble, les

* Les documents du Magistère, dont la source n'est pas indiquée, sont tirés de la version française du site du Vatican (www.vatican.va). Les expressions entre guillemets, correspondantes aux notes num. 34, 37, 42, 44, 64, 67, 68, 69, ont été traduites par l'auteur.

¹ Cf. R. COPPOLA, Récession à L. de Echeverría, Sucesor de Pedro. El oficio de Papa (Madrid 1982), in: Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica 1983, n. 1, 173 ss; R. COPPOLA, Primato papale ed ecumenismo, in: Nicolaus 1986, n. 1, 3 ss; R. COPPOLA, Closing of the proceedings – Il significato del Congresso di Bari, in: R. COPPOLA (ed.), Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente. Atti del congresso internazionale t. 1, Bari 1994, 609 ss; R. COPPOLA, Introduzione, in: IDEM (ed.), Presentazione degli atti del congresso internazionale „Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente”, Bisceglie (Bari) 1995, 7 ss; R. COPPOLA, La codificazione orientale in prospettiva ecumenica, in: Nicolaus 1996, n. 1-2, 303 ss; R. COPPOLA, Betlemme 2000: un modello di convivenza religiosa e culturale nel processo di integrazione europea, in: Apollinaris 2000, 679 ss; R. COPPOLA, Territorialità e personalità nel diritto interconfessionale, in: P. ERDŐ - P. SZABÓ (ed.), Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Atti dell'XI congresso internazionale di diritto canonico e del XV congresso internazionale della Società del diritto delle Chiese orientali, Budapest 2002, 255 ss.

² Cf. COPPOLA, Primato papale, 18 ss.

³ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik t. I/1, Zürich 1947, 106.

formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres »; en somme de « trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission »⁴.

En 1991, concluant les travaux du congrès international sur « Rencontre entre canons d'Orient et d'Occident », je mettais l'accent aussi bien sur le rôle du Pape sur le sentier de l'unité, un rôle très éloigné de l'image triomphaliste de la « création d'une Église universelle »⁵, que sur le modèle de l'Église indivisée⁶, privilégié par ce même ministère suprême, lequel a senti d'avoir une « responsabilité particulière » en vue du rejoignant du but convoité.

« La route de l'Église – ponctue Jean- Paul II dans la célèbre encyclique, approfondissant le décret sur l'œcuménisme – commencé à Jérusalem le jour de la Pentecôte et tout son premier développement dans l'*oikoumenè* de cette époque était centré autour de Pierre et des Onze (cf. *Ac* 2, 14). Les structures de l'Église en Orient et en Occident se formaient donc à partir de ce patrimoine apostolique. Son unité, dans les limites du premier millénaire, était maintenue dans ces mêmes structures par les Evêques, successeurs des Apôtres, en communion avec l'Evêque de Rome. Si nous cherchons aujourd'hui, au terme du deuxième millénaire, à rétablir la pleine communion, c'est à l'unité ainsi structurée que nous devons nous référer »⁷.

Même si à certains, dans le sillage de la critique traditionaliste, l'encyclique est apparue comme la répétition des documents conciliaires *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio*, *Dignitatis humanae*⁸, la nouveauté indiscutable consiste en l'héritage que le grand Pontife disparu laisse à son successeur Benoît XVI: la courageuse proposition c'est à dire de revoir, pour ce qui est possible et dans les formes à déterminer, l'exercice du ministère pétrinien à l'intérieur et à l'extérieur de l'*unique* Église du Christ⁹.

⁴ Cf. JEAN PAUL II, Lettre encycl. „Ut unum sint”, 25 Mai 1995, n. 95.

⁵ M. CRAVERI, L'eresia – Dagli gnostici a Lefebvre, il lato oscuro del cristianesimo, Milan 1996, 415.

⁶ Cf. COPPOLA, Closing of the Proceedings, 618 ss.

⁷ Cf. JEAN PAUL II, Lettre encycl. „Ut unum sint”, n. 55.

⁸ Cf. F. RICOSSA, Commentaire de l' „Encyclique” „Ut unum sint” (première partie), in: Sodalitum 41 (Avril – Mai 1996) 29 ss.

⁹ Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église „Lumen gentium”, 21 novembre 1964, n. 8, ainsi que les précisions de la CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration „Dominus Jesus”, 6 août 2000 (nn. 16-17), en ce qui concerne l'Unité et l'Universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église.

II. L'encyclique „*Ut unum sint* ” et le renversement du point de vu de Barth: Dass et Wie de la papauté

La présente contribution n'entend pas négliger l'entité de cette proposition et l'ensemble des réponses qui, jusqu'à maintenant, malheureusement n'ont pas été positives. En résumé, les orthodoxes restent fermes sur l'interprétation des fondements de leur tradition, alors que les nœuds des lieux de culte, du prosélytisme et de l'interprétation de « l'uniatisme » ne sont pas résolus; avec les luthériens, il manque la convergence pour une image commune de l'Église et pour les rapports entre celle-ci et les Saintes Écritures; les anglicans, avec lesquels il existe une meilleure syntonie théologique sur la Primauté de l'Évêque de Rome, s'en sont éloigné avec l'ordination des femmes. Sur cette dernière il existe, en effet, une déclaration infaillible de signe contraire, à retenir sûrement comme telle après la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (22 Mai 1994), suivie par un *responsum* de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la valeur à attribuer à l'épître en question¹⁰.

Je ne voudrais pas fléchir de mon naturel optimisme, mais l'impression est que, malgré l'imploration de pardon du Pape pour les pêcheurs (desquels on a la responsabilité), qui ont lacéré avec l'avancée des siècles l'unité du corps du Christ¹¹, cette présidence « dans la vérité et dans l'amour », que l'on voudrait confier au Successeur de Saint Pierre « afin que la barque [...] ne soit pas secouée par les tempêtes et puisse un jour aborder au rivage »¹², soit jusqu'à maintenant longue à arriver, voire même impossible. Il semblerait que le bilan du sentier de l'œcuménisme, à dix ans de la lettre encyclique de Jean-Paul II, soit tel que l'on pourrait définir le point de vue de Barth dépassé, voire même renversé: les discussions ne sont pas tombées ni ne tombent en priorité sur la façon dont la papauté est exercée ou devrait être exercée, comme on pouvait raisonnablement le croire ou le souhaiter, mais sur la papauté en soi, comme pour démontrer un durcissement des autres dénominations chrétiennes et, de part catholique, la nécessité d'un retour à la défense de l'institution, qui a vécu et qui vit certains de ses meilleurs moments.

Il suffit de penser aux éminentes figures du Bienheureux Jean XXIII et de Paul VI, expressément rappelé par les luthériens dans le dialogue national de 1978 (U.S.A.)¹³, du même Pontife régnant Benoît XVI, théologue et philosophe d'une culture et d'une concrétisation extraordinaire, ou de son prédécesseur, Jean-Paul II, dont on a déjà commencé le procès spécifique pour sa canonisation, appelé par

¹⁰ Cf. P. BUX, *Il magistero della Chiesa nel diritto canonico*, Rome 2002, 78 ss.

¹¹ Cf., plus amplement, le compte-rendu de l'inoubliable journée du pardon, avec la confession des fautes historiques des fils de l'Église, in: *L'Oss. Rom.*, 13-14 Mars 2000, 1 et 7.

¹² Cf. JEAN PAUL II, Lettre encycl. „*Ut unum sint*”, n. 97.

¹³ Cf. D. VALENTINI, *Orientamenti metodologici nuovi sul Papato rilevabili nei dialoghi ecumenici ufficiali*, in: *Papato e istanze ecumeniche*, Bologne 1984, 174.

beaucoup « Magnus », lorsqu'il était encore en vie¹⁴ et de façon universelle après sa disparition, comme d'autres Pontifes du passé, qui ont fait grande l'Église catholique (Léon, Grégoire et Nicolas I^{er}) au cours de sa longue histoire.

III. Le témoignage emblématique de Jean-Paul II

Le sort réservé à Jean-Paul II, de conduire en chef charismatique l'Église pendant vingt-six ans, se sentant porteur d'une investiture « providentielle », en tant que premier Pape slave, a produit une nouvelle tension entre les deux célèbres et antiques éléments symbolique de son Ministère: la pierre et le bateau ou, si l'on veut, la barque, choisit comme emblème par le Conseil œcuménique de l'Église. Cette tension, très forte et jusqu'à présent jamais testé, mais non pour autant moins emblématique, a, sans aucun doute, fait penser à un visible retour de la concentration de la Primauté pétrinienne, à une réduction de la collégialité épiscopale, quoiqu'il en soit à une dérive autoritaire¹⁵, incompatible avec le réel progrès vers le chemin de l'œcuménisme ainsi que pour la question épineuse du Successeur de Pierre, si celle-ci est regardé dans l'optique fondatrice de l'Église en tant que communion, « en particulier, dans la dialectique entre unité et pluriformité et dans le développement de l'action collégiale, dans toute la grandeur de sa dimension théologique-juridique »¹⁶.

Quand on insiste sur la frustration de l'espoir, propre à certains théologues réformistes, lesquels s'attendaient une transformation de la figure médiévale de la papauté en une vraie Primauté de communion, abandonnant l'absolutisme grégorien¹⁷, on laisse dans l'ombre, entre autre, les fréquents et exténuants voyages de Jean-Paul II de part le monde, à travers lesquels on est parvenu à une plus adéquate et capillaire valorisation des relations « horizontales » entre le Successeur de Pierre et les Églises particulières et on est parvenu à la mise en acte « de façon pragmatique du dépassement de la fixité romaine de la papauté »¹⁸. En cela, il est possible d'entrevoir, au-delà de la création d'une chaire itinérante¹⁹, le maintien de l'effort, engagé dans le discours programmatique (qui avait fait de la peine à certains Cardinaux conservateurs), pour développer la participation collégiale des Évêques et la participation des laïques, indépendamment des contacts réalisés avec des millions de personnes de toute foi, avec le but précis de faire connaître le Christ.

¹⁴ Cf. A. LOIODICE - M. VARI (ed.), *Giovanni Paolo II – Le vie della giustizia. Omaggio dei giuristi a Sua Santità nel XXV anno di Pontificato*, Rome 2003, passim.

¹⁵ Cf., entre autre, C. FACCHIN - F. LA VALLE, *I cattolici al bivio. Il primato papale tra libertà di coscienza e assolutismo religioso*, S. Pietro in Cariano (Verone) 1996, 96, 101, 105, 122 f, 124 f; P. COLELLA, *Il Pontificato di Giovanni Paolo II*, in: *Il Tetto*, Mars-Juin 2005, 12 ss.

¹⁶ COPPOLA, *Primato papale*, 20.

¹⁷ Cf. G. ZIZOLA, *Il conclave – Storia e segreti*, Rome 2005, 357.

¹⁸ G. ALBERIGO, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, in: G. ALBERIGO - A. RICCARDI, *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Rome-Bari 1990, 115.

¹⁹ Cf. DE ECHEVERRÍA, *Sucesor de Pedro*, 102 ss.

Il n'est pas nécessaire ici d'aborder le sujet d'un Pontificat, qui avec ses victoires et ses défaites, a conclu symboliquement le troisième millénaire: de la chute du mur de Berlin à la noble bataille pour les pauvres du monde (je tiens à rappeler ici la contribution du Pape pour une régularisation de la dette « internationale », dont je m'occupe depuis 1997 avec un groupe d'autres spécialistes, à qui l'on doit la Charte de San'Agata dei Goti)²⁰ jusqu'à l'effort généreusement profus pour la paix et le dialogue interreligieux, dont les résultats obtenus sont indubitablement supérieurs par rapport à ceux du dialogue œcuménique, surtout avec le Patriarche de Moscou et de toutes les Russies²¹.

La longue maladie, acceptée avec dignité, durant laquelle il a répondu au-delà de ses forces à ses importantes responsabilités, a été une démonstration d'une haute forme de magistère avec lequel il nous a enseigné que « la souffrance ne va pas passer sous silence mais qu'elle peut élever »²²; enfin la sortie de scène, l'acceptation sereine même de l'événement de la mort, l'apothéose successive. On a tous vu les petits et les grands de la terre entière autour de Lui, une multitude de personnes de tout âge et de toute religion, même ceux sans foi aucune, qui continuait à se prosterner sans interruption devant son corps inanimé; elle en corroborait la légende et alimentait la conviction déjà vaste de la sainteté de Jean-Paul « le Grand ». Il arrivait presque à se répliquer devant nos yeux émerveillés l'onde du mouvement populaire, qui avait caractérisé le lancement du culte solennel et liturgique des Apôtres et des Martyres, successivement celui aussi des éminents *témoins de la foi*, au cours des premiers siècles de l'Église indivisée aussi bien en Occident qu'en Orient²³.

IV. Certains aspects du rapport entre la suprématie de juridiction et les formes institutionnalisées de l'exercice de la collégialité et de la communion ecclésiale dans l'Église latine

Parmi les différentes façon d'approfondir, en ce siècle, le singulier témoignage offert par Jean-Paul II, le *Wie* de sa papauté, en relation de laquelle celle de Benoît XVI (sans vouloir s'homologuer) se pose en ligne de continuité²⁴,

²⁰ Cf. R. COPPOLA, Il debito estero nel pensiero di Giovanni Paolo II, in: Giovanni Paolo II – Le vie della giustizia, 915 s.

²¹ Cf. S. ZURLO, La morte di Karol non scioglie il nodo Russia, in: Il Giornale, 8 Avril 2005, 10; S. ROMANO, Perché Giovanni Paolo II non poté andare in Russia, in: Corriere della Sera, 15 Avril 2005, 43.

²² COLELLA, Il Pontificato, 15.

²³ Cf. R. COPPOLA, Aspetti giuridici della Santità nell'età antica in Occidente e in Oriente, in: Iuri canonico quo sit Christi Ecclesia felix. Estudios canonicos en homenaje al prof. D. Julio Manzanares Marijuan, Salamanca 2002, 545 f.

²⁴ En tant que signe de communion, au lendemain de son élection au seuil pontifical, Benoît XVI a envoyé une lettre aux grands Patriarches de la tradition apostolique (Constantinople, Antioche, Alexandrie et Jérusalem), dans laquelle il annonçait son élection „comme Evêque de Rome”, se

je choisis, conformément aux attitudes personnelles, d'en esquisser le rôle de suprême législateur humain dans le cadre de la réalisation d'un projet de réformes sur les traces du Concile Vatican II, formulé au sein du discours programmatique mentionné, successif à son élection (16 Octobre 1978). Les deux codes de l'Église, indifféremment de la Constitution apostolique sur la Curie romaine (28 Juin 1988), qui donnent origine au *Corpus iuris canonici*, en plus du fait d'être fruit de la contribution directe du Pontife, constituent techniquement une expression tangible de l'autorité pontificale et recouvrent, par conséquent, un caractère primatial, bien que la collégiale sollicitude pour l'Église de tout Épiscopat en résulte amplement valorisée, en plus de la vaste activité de collaboration qui a caractérisé les différentes phases de l'imposante œuvre de codification.

Contrairement à certaines opinions, non favorable au moment juridique dans la vie de l'Église, l'esprit conciliaire plane sur tout le code latin (même dans les livres qui en sont plus éloignés, comme ceux sur les normes générales, les sanctions pénales et les procès), donnant de l'épaisseur à un des éléments plus distinctifs du nouveau code²⁵, qui impose une reconsidération des problématiques sur l'analogie entre l'ordre canonique et l'ordre séculaire, particulièrement débattue au sein de l'école laïque italienne²⁶. Le rapport que l'on peut trouver entre les deux livres, actes du Vatican II et code, jusqu'à l'indéclinable sommet des Saintes Écritures, consiste une belle image de Jean-Paul II (celle célèbre du triangle idéal), représentée à la fin du discours de présentation du Code du 3 Février 1983, à considérer d'autant plus vraie aujourd'hui, après une expérimentation de plus de vingt ans²⁷, au cours desquels celui-ci a représenté le point essentiel de référence de l'action du gouvernement de l'Église Catholique, mais aussi de la doctrine de la jurisprudence, entre le déclin tourbillonnant du vingtième siècle et le début problématique, pleine d'inconnue, du troisième millénaire chrétien.

Pour resserrer le discours à l'objet du traité, l'influence des nouveautés conciliaires est palpable grâce à l'importance attribuée au Collège épiscopal, mis à l'abri de la figure du Pape, en outre par une série portante de structures de participation, reproduite avec leurs caractéristiques dans le code oriental, qui

confiant dans la puissance infinie de la grâce du Seigneur et demandant le soutien de la prière fraterne (le texte est sur le site du Patriarchat Œcuménique de Constantinople: www.ec-patr.gr).

²⁵ Cf. F. J. URRUTIA Il nuovo codice del postconcilio, in: La Civiltà cattolica 1983, 442; E. CORECCO, I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo „Codex”, in: S. FERRARI (ed.), Il nuovo codice di diritto canonico, Bologne 1983, 41, 57; R. BACCARI, Elementi di diritto canonico, édition ajournée avec le nouveau code, Bari 1984, 31.

²⁶ Cf. G. FELICIANI, La scuola canonistica italiana dal dogmatismo giuridico al post-Concilio, in: R. BERTOLINO (ed.), Scienza giuridica e diritto canonico, Turin 1991, 61 ss (où s'évidence aussi les différences de pensée entre les différents auteurs).

²⁷ Parmi les célébrations du XX anniversaire de la promulgation du code de droit canonique cf. B. CHIARELLI (ed.), La Chiesa particolare nel codice del post-Concilio, Rome 2005 (le congrès a été organisé par l'Institut théologique des Pouilles et par le tribunal ecclésiastique de la région des Pouilles, avec la participation projectuelle et opérative des Universités de Bari, Lecce et Foggia).

atténuent le principe hiérarchique du sommet à la base de la pyramide. Ces structures ecclésiales ont fonctionné: je me réfère maintenant, en particulier, d'un côté aux Conférences épiscopales, qui ont reçu une reconnaissance limitée à l'Église latine (c. 447 ss. CIC) et sont, par conséquent, distinctes avec soin des Synodes des Églises *sui iuris* (cc. 102-113, 152, 164-171 CCEO)²⁸; de l'autre au Synode des Évêques (cc. 342 ss. CIC), dans le quelle est prévu la participation des Patriarches et de tous les autres Hiérarques, qui président ces mêmes Églises *sui iuris* sur la base des normes spéciales établies par le Romain Pontife (c. 46 § 2 CCEO).

Donc le problème de la synodalité, comme structure portante de l'Église en Occident et encore plus en Orient, n'a pas été éludé: les synodes épiscopaux ont été régulièrement convoqués et, même si pour quelqu'un ils n'ont pas abouti à des résultats opératifs cohérents²⁹, il s'agit sans aucun doute d'une question ouverte qui, comme beaucoup d'autres semblables, investit le discutable. Il en résulte, en revanche, de façon absolue le fait que les Synodes des Évêques, même s'ils ne constituent pas une modalité d'exercice de la collégialité dans le gouvernement de l'Église³⁰, ont représenté concrètement un moyen de collaborer avec le Romain Pontife dans sa fonction irremplaçable. Vu sous cet angle, ils ont été une des manifestations les plus évidentes (et *cohérentes*) de la s.d. collégialité affective ou vécu³¹, « de la communion et du lien collégiale - *collegialis affectus* - des Évêques entre eux et avec le Romain Pontife »³². Une importance particulière reçoivent les nouvelles normes canoniques sur l'élection du Pape, lesquelles ont trouvé un développement moderne et organique par la Constitution apostolique « *Universi Domini Gregis* » en ce qui concerne la vacance du Siège Apostolique et l'élection du Pontife Romain (22 Février 1996). Je désire m'arrêter sur le c. 332 § 2.1 CIC. dans lequel il a été établi, dans le cas d'un élu qui ne soit pas Évêque, que celui-ci deviendra Pape seulement après la consécration épiscopale³³; elle est reconnue ainsi source indispensable (authentique) des pouvoirs épiscopaux à tout niveau, centrale et périphérique. Important est le bouleversement des idées, conforme à la vision ecclésiaste de Paul VI et de Jean-Paul II, étant donné que le Cardinalat, bien qu'il reste l'unique collège des électeurs du Somme Pontife, suivant l'usage millénaire de l'Église, n'est plus un attribut suffisant pour fonder le droit d'exercer

²⁸ Cf. L. LORUSSO, Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche, Rome 2003, 119 ss.

²⁹ Cf. ZIZOLA, Il conclave, 358.

³⁰ Cf., dans le panorama du post-Concile et après le nouveau code, G. MILANO, Il Sinodo dei Vescovi, Milan 1985, passim.

³¹ G. DOSSETTI, Il Vaticano II – Frammenti di una riflessione, curé par F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologne 1996, 142.

³² J.L. GUTIÉRREZ, Commenti ai cc. 294-411, in: Codice di diritto canonico e leggi complementari (commentato). Édition italienne dirigée par J. I. ARRIETA, Rome 2004, 283.

³³ Avec la conséquence logique que quand l'élu est déjà Évêque, l'annonce publique „est donnée tout de suite après son acception, autrement elle sera donnée seulement après son ordination épiscopale”: A. ABATE, Commenti ai cann. 330-367, in: P.V. PINTO (ed.), Commento al codice di diritto canonico, Cité du Vatican 2001, 199.

le gouvernement de l'Église universelle, avec d'indiscutables reflets au niveau interne et au niveau des relations œcuméniques, notamment en référence à la correcte définition de continuité du Collège apostolique³⁴.

V. La prospective œcuménique du code des canons des Églises orientales catholiques

Dans la ligne du principe de l'évolution progressive, qui plante sa racine dans l'histoire bimillénaire de l'Église, de l'innovation sans bouleversement doctrinale, s'insère sans aucun doute la promulgation du code des Églises orientales catholiques (18 Octobre 1990), en vigueur depuis quatorze ans, qui est aussi considéré, à plein titre, un produit du Concile Vatican II, un fruit mûr de la mentalité catholique renouvelée, bien interprété par le précédent Pontife régnant au nom et en l'amour effectif du Christ. En effet, malgré les crises signalées, qui demanderaient de la part des orthodoxes une acceptation majeure du pluralisme et le dépassement de la conception nationaliste, qui mine l'unité interne de l'orthodoxie et entrave l'unité religieuse avec l'Église catholique³⁵, le code oriental en tant que tel n'a pas représenté, à tout compte fait, un élément de régression au niveau du dialogue avec les Églises orthodoxes, se basant, entre autre, sur un patrimoine commun d'anciens canons sacrés³⁶.

À ce propos, le discours de présentation, prononcé par Jean-Paul II le 25 Octobre 1990, quelques jours après sa promulgation pendant la festivité de Saint Luc, me semble aujourd'hui encore valable et digne d'attention, surtout en réponse à ces réactions incontrôlées qui avaient mené à le repousser en tant que « code de l'uniatisme ». En cette heureuse occasion le Pape affirma explicitement, adressant une pensée déférente à toutes les Églises orthodoxes, qu'« il n'existe aucune norme du code qui ne favorise le sentier de l'unité des chrétiens et qu'il existe des normes précises, pour les Églises Orientales catholiques, sur les moyens de promouvoir cette unité ». Les dispositions en questions (continue-t-il) « n'admettent en aucune façon quelque chose qui puisse avoir même seul l'odeur

³⁴ Dans l'ensemble des nombreux mouvements hérétiques, en cette histoire intéressante de personnages et d'idées, où la frontière avec l'orthodoxie, aux non adeptes aux travaux, peut apparaître parfois labile et changeante, une contestation décisive de la « succession papale » a été mise en œuvre, au déclin du XVI^e siècle, par un des articles principaux des unitariens de l'« Église » de Rakow. Ceux-ci affirmaient que la vérité de l'Église ne peut pas se prouver par la succession des personnes et des lieux mais uniquement par la profession de la même doctrine, que possédaient les Apôtres, de la part des Évêques de l'Église de Rome. « Autrement nul ne peut se conclure, nul n'interdit que perdure la succession perpétuelle des personnes dans ces mêmes lieux et que toutefois se vérifie une mutation de la doctrine, comme les papistes même sont contraints d'admettre en très nombreux lieux dans lesquels à la vraie doctrine a succédé la fausse » (« Biblioteka pisyarzy reformacyjnych », in: J. MACEK, *La riforma popolare*, Florence, 1973, 96 ss).

³⁵ Cf. E. FARTAN, Nicolae Corneanu, in: *O Odigos- La guida 2004* (n. Octobre – Décembre), 30 s.

³⁶ Cf. G. NEDUNGATT, *Presentazione del CCEO*, in: *EV 12* (1995) 895.

d'actions ou d'initiatives non adéquates avec ce que l'Église catholique proclame à haute voix, au nom du Rédempteur de l'homme, en ce qui concerne *les droits fondamentaux de toute personne humaine et de tout baptisé et les droits de toute Église, non seulement à l'existence, mais aussi au progrès, au développement et à la floraison* »³⁷.

En d'autres termes, le Pape a voulu, pour les minorités catholico-orientales, rivalisés, encerclés et opprimés d'un côté et de l'autre, un code d'un rang équivalent à celui de l'Église catholique, justement afin de sauvegarder ces droits inaliénables, que la sensibilité la plus raffinée de l'homme moderne comprend bien, sans pour autant oublier « la vie, les traditions, l'organisation des Églises Orientales séparées, qui constituent l'autre portion de l'unique Église rituelle »³⁸.

VI. Structure synodale du gouvernement de l'Église et exploration des dogmes unis de la Primauté et de l'infaillibilité d'après l'évolution de la doctrine catholique

Une caractéristique significative du code oriental, à mettre en évidence pour la tranche de la relation, consiste en la redécouverte de l'ancienne structure synodale du gouvernement de l'Église, du moins pour ce qui concerne les Églises *sui iuris* soutenues par un Patriarche (c. 55 ss.), par un Archevêque majeur (c. 151 ss.) ou par un Métropolitain (c. 155 ss.). La figure juridique du Patriarche apparaît digne d'évidence; il vient, dans le cadre hiérarchique, tout de suite après celle du Pontife, participant à son pouvoir supraépiscopal, bien que pas par droit divin, vu l'indivisibilité de la fonction du Pape selon la doctrine catholique. On peut observer un juste équilibre dans le double pouvoir reconnu au Patriarche: un pouvoir personnel, signe d'unité, et un pouvoir collégial ou synodal, dans lesquels sont repris les sièges métropolitains de la même Église (c. 56 CCEO). De façon cohérente, la concession du pallium aux Patriarches orientaux est juste un signe, aujourd'hui, de la communion ecclésiastique avec le Romain Pontife³⁹.

La relation de celui-ci avec le Patriarche constitue la nouveauté la plus importante du code oriental en rapport au ministère du Successeur de Pierre⁴⁰. Pour le reste, comme il est bien connu, le code a reçu avec fidélité plus ou moins littérale, mais avec une terminologie plus soignée, les dispositions du code latin concernant le Romain Pontife et le Collège des Évêques (cc. 330-341 CIC). Même pour les Églises orientales catholiques, donc, la source directe des normes dictées autour du premier (cc. 43-48 CCEO), dans leur noyau le plus controversé, est à dater du Concile Vatican II, qui, dans le chapitre dédié à la Constitution

³⁷ Cf. L'Oss. Rom., 27 Octobre 1990, 6 (l'italique n'est pas dans le texte).

³⁸ V. PARLATO, *Le Chiese d'Oriente fra storia e diritto*. Saggi, Turin 2003, 35.

³⁹ Cf. NUNTIA 19 (1984) 8.

⁴⁰ Cf. D. SALACHAS, *Le novità del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*. A proposito del Primato Romano (Il Rapporto Romano Pontefice – Patriarca), in: *Folia Canonica* 1 (1998): url http://gkhf.nyirbone.hu/foisk/foliacan/fc_01_06.htm (23.11.2005).

hiérarchique de l'Église, a repris les dogmes de 1870 concernant le Pape, contenus dans la constitution *Pastor aeternus* du Concile Vatican I⁴¹, dans la lignée, entre autre, de l'expérience de l'Église indivisée du premier millénaire, selon l'interprétation de la théologie catholique⁴².

Dans la même ligne de pensée et de doctrine, le code oriental confirme la Primauté de la juridiction de Pierre conférée directement par Christ, la transmission *ex iure divino* de la Primauté à l'Évêque de l'Église de Rome, lequel, en vertu de sa fonction, est titulaire d'un pouvoir suprême, plein, immédiat et universel sur l'Église, pouvoir qu'il peut toujours exercer librement (c. 43). Toujours en vertu de sa fonction, le Romain Pontife a le pouvoir non seulement sur l'Église universelle mais possède aussi la principauté du pouvoir ordinaire sur toutes les éparchies et leurs regroupements (c. 45 § 1). Et c'est pour cette même fonction, enfin, qu'il jouit de l'infaillibilité dans le magistère pour les arrêts émis *ex cathedra*, qui portent en matière de foi et de coutumes, ayant reçu le mandat de confirmer ses propres frères dans la foi (c. 597 § 1). On touche, de cette façon, le point culminant de la question, qui continue à peser gravement sur le progrès du dialogue œcuménique même si le Pontife, comme nous avons vu, n'est certes pas un autocrate, c'est à dire il n'agit pas en tant que patron despotique de l'Église du Vatican II, en imposant de façon tyrannique sa propre volonté. Il existe une coresponsabilité de l'Épiscopat dans le gouvernement de l'Église universelle, minutieusement régularisé par les normes (cc. 49-54 CCEO, correspondants aux cc. 336-341 CIC), sur la foi du lien fondateur entre le Romain Pontife, Successeur de Pierre, et les Évêques, Successeur des Apôtres, lien, à sa fois, modelé par la volonté du Seigneur sur l'unique Collège apostolique constitué par Pierre et par tous les autres Apôtres (c. 42 CCEO, c. 330 CIC)⁴³.

⁴¹ Cf. G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, continué par L. PETIT - I. B. MARTIN, Paris-Leipzig, 1899-1997; réédition Graz 1960, t. LII, c. 1331.

⁴² Cf. M.F. POMPEDDA, *Commento ai canoni 42-54*, in: PINTO, *Commento al codice*, 57. À l'occasion de l'ouverture du Concile Vatican I, le Bienheureux Pie IX a voulu inviter à l'assise aussi bien les orthodoxes que tous les autres Chrétiens non catholiques, en les sollicitant à retourner, pour l'occasion, à l'Église catholique (Cf. PIE IX, Lettre Ap. „Arcano divinae”, 8 Septembre 1968, in: <http://digilander.libero.it/magistero/p9arcano.htm>; PIE IX, Lettre Ap. „Iam vos omnes”, 13 Septembre 1968: ASS 4 [1868-69] 132-134). Le même Pontife montra toujours une grande attention vers les orientaux catholiques surtout pour leur rites, miroir de l'Église indivisée (Cf. PIE IX, Lettre encycl. „Singulari quidem”, 17 mars 1856: [url http://www.totustuus.biz/users/magistero/p9singua.htm](http://www.totustuus.biz/users/magistero/p9singua.htm)). Il écrivait explicitement, en référence à la question arménienne, „J'aime les rites orientaux, et je veux qu'ils soient conservés intacts. La variété des rites est un des grands ornements et des gloires de l'unité de l'Église catholique. J'aime tous mes fils sans distinction de nation, de langue, de rite; et arduamment je brâme que cet amour soit réciproque et resserre plus que jamais l'union entre la tête et les membres” (ainsi C. SNIDER, Pio IX nella luce dei processi canonici, Cité du Vatican, 1992, 239; pour l'action pastorale du Pontife et les difficiles rapports avec les orientaux, orthodoxes et catholiques, cf. A. POLVERARI, Vita di Pio IX T. III, Cité du Vatican, 1988, 79-98).

⁴³ En ce qui concerne la fonction directive et déterminative du Pontife Romain cf. J. I. ARRIETA, *Struttura della Chiesa e struttura dell'episcopato*, in: *Folia Canonica* 1 (1998): [url http://gkhf.nyirbone.hu/foisk/foliacan/fc_01_03.htm](http://gkhf.nyirbone.hu/foisk/foliacan/fc_01_03.htm). Sur le lien théologique, ecclésiologique et juridique entre le Siège Romain (*l'Église particulière Romaine*) et le pouvoir primate du Pape sur l'Église universelle, en référence à l'incomparable synthèse du Pape Benoît XIV, cf. P. V. PINTO,

En outre, le pouvoir du Pape a des limites objectives⁴⁴: ce n'est pas une fin en soi, mais elle est délimitée par la même « fin » pour laquelle l'Église a été fondée; elle a un caractère vicairé étant un élément intégrant de la volonté fondatrice de Jésus Christ; elle trouve un contrepoids de droit divin dans le caractère réfléchi de la sauvegarde des droits fondamentaux des fidèles, ainsi que dans le respect de la collégialité épiscopale et de la fonction des Évêques dans leur propre diocèse⁴⁵. C'est pourquoi, se rattachant à une tradition jamais interrompue, il est explicitement disposé que le Romain Pontife renforce et garantit le pouvoir (personnel, ordinaire et immédiat) que les Évêques ont sur les éparchies et sur les Églises particulières qui ont été confié à leur soin (c. 45 § 1 CCEO, c. 333 § 1 CIC).

Quant à l'infailibilité du magistère, elle est avant tout étendue au Collège des Évêques et sur les identiques matières de la foi et des coutumes (c. 597 § 2 CCEO; c. 749 § 2 CIC); de plus, comme j'ai déjà eu l'occasion d'observer, la *conscience personnelle* du Pontife est le critère définitif en matière ecclésiale seulement quand le Pape, suivant une image bien sculptée, définit petit à petit l'acquisition de la vérité objective, même subjectivement, mais « se mettant à l'écoute aussi bien de la révélation divine, que de l'Église universelle, que des Évêques, que des théologues et des fidèles particulièrement compétents sur certaines questions déterminées »⁴⁶.

C'est cela, en réalité, la façon de procéder du Pape de nos jours: son jugement final reste indépendant par rapport aux consultations et libre dans la décision, mais il est cependant toujours lié, d'après le Vatican II, à l'utilisation des « moyens adéquats », d'autant plus que ni le Romain Pontife ni les Évêques « n'acceptent pas de nouvelle révélation publique comme appartenant au dépôt divin de la foi »⁴⁷. On peut ajouter, en référence aux délibérations conciliaires sur la motivation suprême de l'amour, mise à la base de la révélation de Dieu, tout comme l'assistance du Saint-Esprit peut être reconduite sur le même principe quand il est nécessaire de conjurer des erreurs concernant l'interprétation de la révélation même. C'est alors que « l'exigence d'un amour irréversible et sans retour rend plausible le service de la vérité avant tout et principalement en tant que

Unità dell'organizzazione della giustizia ed esigenze della Chiesa particolare, in: *La Chiesa particolare nel codice del post-Concilio*, 126 f.

⁴⁴ Lui, toutefois, ne peut pas être juger par aucun pouvoir terrain (c. 1058 CCEO, c. 1404 CIC) mais seulement par Dieu et, j'ajouterais, par la vox populi, dans le sens le plus juste du terme, qui a toujours été et continue d'être un instrument formidable d'orientation sur le plan humain. Saint Vincent de Lérins, dans son œuvre *Commonitorium*, exhortait: „enseigne les mêmes choses qui t'ont été enseignées. Parle de façon nouvelle, mais ne dit pas de nouveautés” (S. VINCENTIUS LIRINENSIS, „Commonitorium Peregrini pro catholicae fidei antiquitatis et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates”, 22, I, in: PL 50, 640 f).

⁴⁵ Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milan 2003, 150.

⁴⁶ EDITORIALE, *Il ministero del Papa dopo i due Concili Vaticani*, in: *La civiltà cattolica* 1985, 215.

⁴⁷ Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église „Lumen gentium”, n. 25.

service de charité. Et cela dans le double sens, objectif et subjectif. Comme service au nom de la charité envers les autres, ici le peuple entier de Dieu, et comme service à Dieu qui est charité »⁴⁸.

VII. La figure emblématique et critique de l'œcuménisme en rapport avec la Primauté du Successeur de Pierre

L'engagement substantiel dans le CCEO des canons du code latin sur l'autorité suprême de l'Église a été soumis à une critique négative aussi bien parce qu'il aurait laissé de côté les expériences acquises progressivement au cours des siècles dans l'Églises orientales, recevant de façon réductive l'esprit conciliaire⁴⁹, aussi bien parce qu'on aurait omis, ainsi faisant, « de présenter la position catholique selon une modalité orientale, en vue d'une meilleure compréhension et d'une possibilité majeure d'être accueillie en siège œcuménique »⁵⁰. Il est nécessaire de rappeler, à ce propos, que la promulgation du CCEO consitue, juridiquement, un moyen d'exercice de l'autorité législative suprême du Pape, une expression de la sollicitude envers l'Église universelle. Par conséquent, aussi bien le code latin que le code oriental n'est pas des actes pertinents à la législation patriarcale, du Pape en tant que Patriarche d'Occident⁵¹ ou des Patriarches orientaux, qui ne sont même pas « co-législateur du CCEO »⁵².

En outre, avec un argument aussi délicat et central, où un mot peut changer le sens de la formulation, l'exigence de vérité doit prévaloir sur une façade d'œcuménisme, qui n'adhère pas à la réalité et génère des illusions, comme il arrive fréquemment de constater en étudiant les textes, même ceux extraordinairement riches, des dialogues théologiques interconfessionnels quand, par exemple, ils évitent d'affronter les vrais nœuds des séparations, comme les dogmes catholiques sur la Primauté et l'infaillibilité du Pape.

Le risque de s'avancer sur des chemins erronés et de recevoir des résultats éphémères, que les organismes compétents des respectives Églises et communautés ecclésiastique peuvent repousser, est particulièrement vif surtout avec les Églises séparées d'Orient, peut être parce qu'elles sont les plus proches de l'Église catholique; c'est pourquoi le halètement vers la profession d'une foi commune est plus fort, quoique de façon mineure chez les orthodoxes. Comme il a été justement mis en évidence, « au lieu de chercher des arrangements et de proposer des théologies incomplètes et ambiguës », la meilleure et plus productive

⁴⁸ G. MAZZILLO, Nodi storici ed ecclesiologici della prassi sinodale: [url http://www.puntopace.net/Mazzillo/sinodalità-18-05-04.htm](http://www.puntopace.net/Mazzillo/sinodalità-18-05-04.htm).

⁴⁹ Cf. G. MORI - D. SALACHAS, Ordinamenti giuridici delle Chiese cattoliche orientali, Bologne 2000, 59.

⁵⁰ Cf., critiquement, NEDUNGATT, Presentazione, 902.

⁵¹ Cf. P. LOIACONO, Il Pontefice Patriarca d'Occidente, in: Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente t. II, 135 ff.

⁵² NEDUNGATT, Presentazione, 895.

attitude consiste à exposer « la vraie identité de foi des respectives Églises, laissant de côté toute forme de tacticisme »⁵³. Il faut dire que, malgré l'impulsion qui ne correspond pas à la réalité effective des droits et des théologies, les résultats obtenus du dialogue œcuménique, par rapport à notre thème, ont quand même mis en évidence que, malheureusement, la primauté de l'Évêque de Rome reste « sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme », suivant ce qu'affirma Paul VI, à moins de deux ans de la fermeture du Concile Vatican II, lors du discours prononcé à l'occasion de la visite au Secrétariat pour l'unité des chrétiens⁵⁴.

Comme je l'ai déjà dit, la situation reste inchangée même après les ouvertures significatives de Jean-Paul II dans l'encyclique « *Ut unum sint* », après le geste de courage et d'humilité de ce très grand Pontife. Il s'agit, en général, de réactions d'un côté pas très encourageantes⁵⁵ et de l'autre vraiment peu œcuméniennes, qui, sans compter les plaintes concernant l'absence d'une consultation préalable, vont de la dénonciation d'un comportement fondamentalement rhétorique et diplomatique à l'affirmation absolue que la communion avec Rome, en tant que condition essentielle pour la pleine et visible communion, ne peut pas être partagée ni par les orthodoxes ni par les protestants⁵⁶. Dans un cadre qui ne laisse pas de place à beaucoup d'espoir, la position doctrinale la plus forte concerne le renversement, déjà souligné, du point de vu de Barth et, naturellement, de l'encyclique. Il en résulte, en réalité, de manière assez évidente que ce qui est mis en discussion n'est pas tellement la façon d'exercer le ministère de Pierre tant que l'existence même d'un ministère particulier de l'Évêque de Rome aux égards de toutes les Églises⁵⁷.

VIII. Études et approfondissements de part catholique:

Primauté et ministère de l'Église dans les considérations de la Congrégation pour la doctrine de la foi

Pour des raisons non coïncidentes même de part catholique, dans les multiples prises de position, le mode d'exercice du ministère de Pierre est resté dans l'ombre, en préférant mettre l'accent sur ce qui en lui est indéfectible, ayant pour conséquence le fait que l'invitation du Pape soit restée pratiquement inentendue ou plutôt qu'elle n'aurait pas été accueillie dans son intégralité, du

⁵³ A. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Rome 2000, 113.

⁵⁴ PAUL VI, Discours lors de l'audience du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, 28 avril 1967: AAS 59 (1967) 498. Voir ainsi PAUL VI, Lettre encycl. „*Ecclesiam suam*”, 6 août 1964, n. 114.

⁵⁵ Cf. A. ABLONDI, Il „servizio di Pietro” e le grandi novità, in: *Vita e pensiero* 1995, 576 f.

⁵⁶ Cf. GARUTI, *Primato*, 26 f.

⁵⁷ Editoriale, in: *La civiltà cattolica* 1995, 538. Cf. aussi Le ministère pétrinien, un document de travail – Petrine Ministry. A Working Paper, Bulletin du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, Service d'information – Information Service, n. 109 (2002/I-II) 29-42 (français); 33-47 (anglais).

moins jusqu'à maintenant, bien qu'une dizaine d'année soit passée depuis sa formulation. Cette invitation a donné lieu, de toute façon, à une reprise des études sur l'argument et à l'organisation de certains congrès. L'évaluation exposée ci-dessus se base, en particulier, sur l'examen de deux publications importantes respectivement du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens⁵⁸ et de la Congrégation pour la doctrine de la foi⁵⁹, la deuxième précédé par de brèves considérations de cette même Congrégation autour du primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église⁶⁰.

Telles considérations avaient déjà été proposées en marge d'un symposium sur le thème choisi encore par la Congrégation pour la doctrine de la foi avec l'objectif précis de mettre en relief les éléments qui ne sont pas renonçables au sein du ministère pétrinien⁶¹, soumis à une recherche historique sur le premier millénaire, déjà réalisé à travers un antérieur symposium du Comité Pontifical des sciences historiques⁶². Le texte des considérations, après l'approbation des suprêmes instances internes et la consigne au Saint-Père, qui en autorisa la publication, a été reproposé, avec quelques retouches et de légère précision, dans la collection de documents et d'études de la Congrégation avec le but évident d'attirer l'attention sur les points principaux de la doctrine catholique à propos de la Primauté, « grand don du Christ à son Église en tant que service nécessaire à l'unité »⁶³.

Je souhaiterai m'arrêter sur quelques-uns des passages décisifs, qui servent à mieux expliquer le fil logique de mon présent travail, dédié à une personne très chère qui, comme en d'autres occasions, m'a été spirituellement et matériellement proche dans la rédaction de celui-ci pendant tout le mois d'Août, précédent notre congrès. Avant toute chose, concernant le mystère de l'Église comme *Corpus ecclesiarum* et la finalité du ministère pétrinien, on doit mettre en évidence avec une majeure clarté que la « fonction primatiale de l'Évêque de Rome et la fonction des autres Évêques ne sont pas en contraste mais en harmonie originelle »⁶⁴. Suivent ensuite la mise en évidence de la dimension universelle de leur *episkopè* (de celle de l'Évêque de Rome de la même façon que Pierre), de l'intériorité du ministère papale par rapport à chaque Église particulière, de la conscience de la fonction des sièges apostoliques de l'ancienne Église, surtout celles considérée pétrinienne (Antioche et Alexandrie), qui sont les points de référence de la tradition apostolique et noyau autour duquel s'est développé, jusqu'à nos jours, le système patriarcal⁶⁵.

⁵⁸ Cf. W. KASPER (ed.), *Il ministero petrino – cattolici e ortodossi in dialogo*, Rome 2004.

⁵⁹ Cf. *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa – Testi e commenti*, Cité du Vatican 2002.

⁶⁰ *Ibid.*, 9-21.

⁶¹ Cf. *Il Primato del Successore di Pietro*, Cité du Vatican 1998.

⁶² Cf. M. MACCARONE (ed.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Cité du Vatican 1991, réédition 1997.

⁶³ Cf. *Introduzione al documento*, in: *Il Primato del Successore di Pietro*, 10.

⁶⁴ *Ibid.*, 13.

⁶⁵ *Ibid.*, 14 s.

Au regard de l'exercice de la Primauté et de ses modalités, arguments cruciaux de notre traité, il est précisé que celui-ci diffère des bureaux du gouvernement de la société humaine: ce n'est pas un bureau de coordination ou de présidence, il ne peut pas se réduire à une *primauté d'honneur* (comme le voudraient surtout les Églises orthodoxes) ni ne peut être conçu comme une monarchie de type politique⁶⁶. Les deux prémisses en matière consistent dans *l'unité de l'Épiscopat* et dans le *caractère épiscopal de la Primauté* même; donc, tous dans l'Église doivent manifester respect envers le service d'unité prêté par le Successeur de Pierre, « lequel est garant de la légitime diversité des traditions liturgiques et spirituelles, des disciplines et des structures ecclésiastiques en Orient et en Occident »⁶⁷.

Enfin, l'allusion au modèle des premiers siècles de l'Église indivisée, présente aussi dans l'encyclique de Jean-Paul II, cède dans les considérations de la Congrégation face à la *necessitas Ecclesiae*. Par suite, « ce n'est pas en cherchant les moindres attributions exercées dans l'histoire que l'on peut déterminer le noyau de la doctrine de la foi sur la compétence de la Primauté ». Le dialogue fraternel, *in Ecclesia*, aide certainement dans l'œuvre de discernement des modalités de l'exercice de la Primauté approprié à la nature du ministère pétrinien; mais, en même temps, il doit être évident que « seul le Pape a, en tant que Successeur de Pierre, l'autorité et la compétence pour dire le dernier mot sur les modalités d'exercice de son propre ministère pastoral dans l'Église universelle »⁶⁸.

IX. La pensée de Benoît XVI: valeur de l'œcuménisme spirituel dans la charité réciproque et dans la vérité

La parole passe maintenant au nouveau Pontife, le « simple et humble travailleur dans la vigne du Seigneur », élu à la chaire de Pierre le 19 Avril dernier après avoir été pendant plus de vingt-trois ans, depuis le 25 Novembre 1981, l'infatigable Préfet de la Congrégation auquel on doit les considérations mentionnées sur la Primauté du Successeur de Pierre. Son œuvre, en tant que collaborateur privilégié de Jean-Paul II, a été continue et précieuse, centrée sur la tradition mais pas fermée à l'innovation. Dans son premier discours, tenu au Collège Cardinalice dans la corniche de la Chapelle Sixtine, il a parlé de collégialité épiscopale, d'œcuménisme et de paix. Dans son discours du 19 Août prononcé dans l'Archevêché de Cologne, s'adressant aux *leaders* des Églises protestantes d'Allemagne, le Pape a manifesté le ferme propos d'assumer „le

⁶⁶ Cf. R. COPPOLA, *Apertura dei lavori*, in: *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente* t. III, 11 mais, en principe, les relations sur l'autorité suprême de l'Église (P. DAMASKINOS, D. SALACHAS, A. DE LA HERA, E. EID), *ibid.*, t. I, 349 ss. Sur la position des Églises orthodoxes cf. aussi K.G. PITSAKIS, *Spazio europeo e strutture ecclesiali territoriali e personali*, in: *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico*, 896 ss.

⁶⁷ Cf. *Il Primato del Successore di Pietro*, 16 f.

⁶⁸ *Ibid.*, 19.

retour à la pleine et visible unité des chrétiens" comme une priorité de son début de Pontificat, déclarant de vouloir consciemment reproduire les traces de Paul VI et de Jean-Paul II, ses grands prédécesseurs.

Parmi ses affirmations les plus significatives, il y a celle sur la signification de l'œcuménisme du point de vue de l'Eglise catholique, confirmant que celle-ci a dans la mire le rejoinement de la pleine unité visible des disciples du Christ, suivant la définition donnée par le Concile Vatican II dans divers documents, en particulier *Lumen gentium* (nn. 8, 13) et *Unitatis redintegratio*. Une telle unité subsiste – dit le Pape, citant le Concile – « dans l'Eglise catholique sans possibilité d'être perdue »⁶⁹. Sa signification, toutefois, ne va pas dans la direction de l'uniformité « de toutes les expressions de la théologie et de la spiritualité, dans les formes liturgiques et dans la discipline » La devise, donc, est « Unité dans la multiplicité et multiplicité dans l'unité ».

Le Pape n'a pas parlé, du moins explicitement, de la primauté du Successeur de Pierre; il a plutôt rappelé l'engagement commun sur les questions fondamentales de la défense de la vie et de la promotion de la justice et de la paix, l'importance d'un discours qui se déroule dans la charité et dans la vérité et il a invité, de son côté, à méditer sur la valeur de l'œcuménisme spirituel, toujours d'après le Vatican II; il a invité, en d'autre terme, à la prière, à la conversion et à la sanctification de la vie. On pourrait répéter, avec Benoît XVI, que « la meilleure forme d'œcuménisme consiste à vivre selon l'Evangile », en ce « monastère invisible » (Paul Couturier) qui recueille entre ses remparts les âmes passionnées de Christ et de son Eglise⁷⁰.

Les expressions adoptées sont au combien appropriées à tous, quand on regarde à la thématique historique des divisions, aux nombreuses ombres du processus tourmenté de la formation de la doctrine officielle de l'Eglise catholique, aux erreurs à leur fois accomplis par les restantes dénominations chrétiennes; il s'agit d'éléments qui se répercutent sur nous, encore aujourd'hui, avec leur reste de méfiance et d'incompréhension, auxquelles s'ajoutent les nouvelles et continues situations de crises, qui gâtent et qui mettent en doute le

⁶⁹ Il semble opportun prendre connaissance du passage suivant du Bienheureux Jean XXIII qui, en invitant au Vatican II les „frères séparés”, orthodoxes et protestants, suivant l'exemple de Pie IX pour le Vatican I (Cf. JEAN XXIII, Lettre encycl. „Ad Petri cathedram”, 29 juin 1959: AAS 51 [1959] 497 ff), les sollicitaient à retourner dans l'unique bergerie du Christ: „Soit faite unité, vénérables frères et bien-aimés fils, que, comme nous avons dit, ce ne doit pas être quelque chose d'évanescant, incertain, labile, mais quelque chose de solide, stable et sûr, si cela manque aux autres communautés chrétiennes, elle ne manque certainement dans l'Eglise catholique, comme peut le voir facilement qui l'observe attentivement. En effet cette unité s'orne de trois notes distinctives: l'unité de doctrine, de régime et de culte. Elle est telle à résulter visible à tous, si bien que tous puissent la reconnaître et la suivre. Elle est telle, en outre, que, suivant la volonté même de son divin Fondateur, toutes les brebis peuvent en ce lieu réellement se réunir en une seule bergerie sous la guide d'un seul pasteur. C'est ainsi dans l'unique demeure paternelle, établie sur le fondement de Pierre, sont appelés tous les fils, et en elle il faut chercher à regrouper fraternellement tous les peuples comme dans l'unique règne de Dieu, dont les citoyens, réunis entre eux en terre dans la concorde d'esprit et d'âme, aient un jour à jouir l'éternelle béatitude en ciel”.

⁷⁰ Cf. BENOÎT XVI, Discours au Rencontre Œcuménique à l'occasion de la XX Journée Mondiale de la Jeunesse, Cologne – Archevêché, 19 août 2005.

mouvement œcuménien. J'ai été particulièrement frappé par l'invitation à la sainteté de la vie, à l'œcuménisme spirituel, rappelant ce que j'écrivais à la fin des travaux cités du congrès international de Bari sur « Rencontre entre canons d'Orients et d'Occidents », juste les dernières paroles prononcées, cela fait désormais quatorze ans, après avoir insisté sur le rôle du Pape dans le sentier de l'unité pour un événement défini, par plusieurs, de portée historique, à lequel participèrent plus de quatre cent spécialistes provenant de tout le monde catholique, latin et oriental, orthodoxes et même protestants.

Je notais les limites des forces humaines et de la construction doctrinale, la conscience interne justement qui, comme a dit à Cologne Benoît XVI avec des expressions majestueusement inspirées, « plus des savants, des théologues et de nous autres canonistes, se seront les probes, les Saints et les hommes de Dieu à faire avancer considérablement sur ce chemin comme sur d'autres voulus par le Seigneur. Comme toujours »⁷¹.

⁷¹ COPPOLA, *Closing of the Proceedings*, 621 s.

Empty Page

IN MEMORIAM IVAN ŽUŽEK

Empty Page

IVAN ŽUŽEK S.J.

Dieser Band des „Kanon“ ist dem Gedenken an P. Ivan Žužek S.J. gewidmet, ein bescheidenes, ja wohl zu bescheidenes Zeichen der Dankbarkeit gegenüber diesem großartigen Ordensmann, Priester und Kanonisten, dem ja auch die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen so viel verdankt.

Ivan Žužek, wurde am 2. September 1924 als fünftes Kind (einer Reihe von 15 Kindern von France Žužek und Ivanka, geb. Novak) in Ljubljana (Laibach) geboren. Die Volksschule und das Gymnasium absolvierte er in Lubljana. In den kriegesischen Auseinandersetzungen in seinem Lande wählte er die Verteidigung seiner Heimat. Gefangen genommen konnte er sein Leben nur durch einen wagemutigen Sprung aus einem Zug retten.

Am 31. 10. 1945 trat er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu (Jesuiten) ein und erhielt 1954, noch vor den Weihen und seinem Studienabschluß an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, die Erlaubnis, zum „byzantinisch-slawischen Ritus“ überzutreten. In den Jahren 1957 - 1958 studierte er *Scienze ecclesiastiche orientali* am Päpstlichen Orientalischen Institut (PIO), schließlich 1958 -1962 Kanonisches Recht (Laurea 1962, Doktorat [nach der Veröffentlichung der Dissertation] 1964), wiederum an der Gregoriana, da zu diesem Zeitpunkt das Päpstliche Orientalische Institut noch keine eigene Kanonistische Fakultät hatte.

Am Päpstlichen Orientalischen Institut lehrte er ab 1957 (bis 1973) Russisch; ab 1963 lehrte er dann Kanonisches Recht, ab 1964 als Außerordentlicher Professor, ab 1967 als Ordentlicher Professor und schließlich, auf Ersuchen der Fakultät, ab 1975 als „Emeritus“ bis zu seinem Tode.

Es würde den Rahmen dieser Kurz-Biographie bei weitem übersteigen, alle die zahlreichen Funktionen innerhalb seines Ordens, von Institutionen, die dem Orden anvertraut sind, darunter auch die Akademischen, oder die Funktionen an den Dikasterien der Römischen Kurie als Consultor etc. im Einzelnen anzuführen; eine große Beschränkung im Umfang ist hier unvermeidbar:

Am Päpstlichen Orientalischen Institut war Ivan Žužek von 1967 - 1973 Rektor, und später (von 1998 - 2000) Prodekan der Kanonistischen Fakultät („Pro-“, d.h. nach römischer Terminologie nicht „Stellvertreter des Dekans“, sondern die Bezeichnung der Funktion für Jemanden, der das Amt eigentlich nach den Statuten - in diesem Fall als Emeritus - nicht hätte bekleiden können).

Unvergessen wird aber seine Funktion (und die Verdienste) bei der Päpstlichen Kommission für die Revision des katholischen Ostkirchenrechts

bleiben, zunächst als Prosekretär ab dem 10. Juni 1972 „ad quinquennium“ ernannt („Pro-“wegen seines vorerst noch weitergeführten Rektorates am Päpstlichen Orientalischen Institut), dann, mehrfach im Amt bestätigt, als Sekretär vom 22. Oktober 1977 bis zum Ende der Kommission am 31. Jänner 1991 (schriftlich an sich nur bis zur Promulgation des CCEO bestätigt, aber mündlich vom Papst verlängert). Nicht vergessen soll aber auch seine Funktion als Sottosegretario des Päpstlichen Rates für die Interpretation der Gesetzestexte seit Jänner 1991 sein; die Ernennung war schriftlich bereits mit Datum vom 5. Jänner erfolgt und letztlich bis über die an sich obligatorische Altersgrenze von 70 Jahren hinaus bis Ende Juni 1995 verlängert worden.

Wie erstaunlich ist da auch die große Zahl erstklassiger wissenschaftlicher Publikationen, deren Liste hier erstmals abgedruckt werden kann.

Für die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen und damit ja auch später für deren Jahrbuch „Kanon“ ist nun eine weitere Aktion von Ivan Žužek von größter Bedeutung. Auf seine Initiative geht ja letztlich die Gründung der bewußt ökumenisch angelegten Gesellschaft zurück. Er hatte, wie ja schon in Kanon I (1973) etwas näher ausgeführt wurde, gemeinsam mit Prof. Hamilkar S. Alivizatos, dem Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, bereits im Frühjahr 1968 dazu die ersten informativen Kontakte aufgenommen. Aber trotz des unerwarteten Todes von Prof. Alivizatos und trotz der einen oder anderen Schwierigkeit, die Alivizatos schon damals bereitet worden war, konnte dank der Hartnäckigkeit von Ivan Žužek die erste vorbereitende Besprechung Ende 1968 im Päpstlichen Orientalischen Institut, dessen Rektor er ja war, stattfinden und mit einer Resolution zur Gründung der Gesellschaft enden. Nach einigen weiteren Schwierigkeiten wurde nun eine zweite Sitzung einberufen, die vom 27.-29. November 1969 in Rom stattfand, den Titel und die provisorischen Statuten der Gesellschaft beschloss, Wien als Sitz der Gesellschaft festsetzte und schließlich den Wiener Ordinarius für Kirchenrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Prof. Willibald M. Plöchl, mit der einstweiligen Präsidentschaft betraute. Für den ersten Kongreß der Gesellschaft, der auch den rechtlich formalen Gründungsbeschluss fassen und den Vorstand wählen sollte, konnte Ivan Žužek einen Einladungsbrief von Kardinal König für 1971 vorlegen. Dieser Kongreß fand dann vom 22. - 27. September 1971 mit Teilnehmern von 17 Kirchengemeinschaften statt, dabei zwei Kardinäle, mehrere Metropolitane, Erzbischöfe und Bischöfe, des Apostolischen Nuntius, von Behördenvertretern usw.; Prof. Plöchl wurde als Präsident gewählt, Ivan Žužek, mehrmals wiedergewählt, als Mitglied des „Boards“ bis zum Kongreß von Bari (1991), auf dem er freiwillig demissionierte, aber weiterhin stets an den Arbeiten der Gesellschaft teilnahm.

Ivan Zuzek starb, wie er - und das sagte er immer wieder - sterben wollte: allein, in Gottes freier Natur, ohne jemanden mit seinem Sterben zu belästigen: er starb, allein für ein einsames Wochenende nach Soriano dei Cimini in die zu dieser Zeit leerstehende Base Nazionale der Europa-Pfadfinder gekommen, der Europa-Pfadfinder, deren seelsorglicher Betreuer er als National-Assistent seit vielen Jahren war; und er starb dort eben auch - wahrscheinlich am 31. Jänner 2004 (so ist jedenfalls das offizielle Todesdatum) - allein auf einer Bank am Ufer eines kleinen Sees.

Auf ewig sein Angedenken!

KANONISTISCHE VERÖFFENTLICHUNGEN VON IVAN ŽUŽEK¹

Kodifikacija cerkvenega prava za Vzhodno Cerkev, in: Kraljestvo božje, Triest 1958, 101-104.

The Effect of the Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 223-247.

Trials before a Single Judge in the Eastern Canon Law, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 510-525.

Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law (*Orientalia Christiana Analecta* 168), Rom 1964.

Škofov nagovor novomašniku v ruskih cerkvenih zakonikih, in: Kraljestvo božje, Triest 1964-1965, 59-66.

Oriental Canon Law: Survey of Recent Developments, in: *Concilium* 8,1 (1965) 67-78.

Nekaj opomb k Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah, in: Kraljestvo božje, Triest 1966, 51-58.

Animadversiones quaedam in decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis Concilii Vaticani II, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 55 (1966) 266-288.

Religious Freedom in the Christian East, in: *Concilium* 8,1 (1966) 70-81; in deutscher Sprache: Teilaspekte der Religionsfreiheit im christlichen Osten, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 308-330.

¹ Bislang nicht zugänglich sind eine Reihe von Ivan Žužek in den Jahren 1972-1991 in seiner Funktion als Sekretär der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex des Orientalischen Kanonischen Rechtes verfaßter Studien; sie liegen in vatikanischen Archiven und werden erst nach den im *regulamento vaticano* vorgesehenen Fristen freigegeben werden. Dasselbe gilt auch für zahlreiche Gutachten für die Dikasterien der Römischen Kurie.

Ivan Žužek redigierte weiters das offizielle Bulletin der Kommission *Nuntia* (31 Faszikel mit je ca. 100 Seiten, für die zahlreichen von ihm für Nuntia verfaßten Beiträge siehe oben). Weiters wurden die ausführlichen Berichte in den jährlichen Ausgaben der *Attività della Santa Sede* im Sekretariat der Kommission zusammengestellt.

- The Determining Structure of the Slavic *Syntagma of the Fifty Titles*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 139-160.
- Opinions on the Future Structure of Oriental Canon Law, in: *Concilium* 8,3 (1967) 65-75.
- Some Aspects of the Sacramental Canon Law of the Christian East, in: *Concilium* 8,4 (1968) 75-85.
- Discorso inaugurale* al Congresso (27-30 dic. 1967) „I patriarcati orientali nel primo millenio”, in: *Orientalia Christiana Analecta* 181, Rom 1968, 2-11.
- A Code for the Orthodox Churches, in: *Concilium* 8,5 (1969) 74-79.
- The Oriental Canon Law Society, in: *The Jurist* 30 (1970) 216-218.
- Hat die katholische Kirche die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe nach dem zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt oder nicht?, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 22,2 (1971) 109-128.
- La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II, in: *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551-562; wiederabgedruckt in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 15-28.
- Dopo il Vaticano II la Chiesa Cattolica ha riconosciuto la giurisdizione dei vescovi ortodossi, in: *Unitas* 26 (1971) 255-270.
- Introduction to Symposium Syriacum P.I.O. 1972, in: *Orientalia Christiana Analecta* 197, Rom 1974, 9-12.
- The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics, in: *Kanon* 1 (1973) 147-159.
- Che cosa è una Chiesa, un rito Orientale?, in: *Seminarium* (Sacra Congregatio pro Institutione Catholica), Anno 27 – Nova Series Anno 15, Nr. 2 (April-Juni 1975), Vatikan 263-277.
- Les textes non publiés du Code de Droit Canon Oriental, in: *Nuntia* 1 (1975) 21-31.
- De Patriarchis et Archiepiscopis maioribus, in: *Nuntia* 2 (1976) 31-51.

I compiti del Coetus Secundus [testi iniziali « De normis generalibus »], in: Nuntia 2 (1976) 53-73.

Compiti del Coetus III e IV [testi iniziali « de magisterio ecclesiastico », in: Nuntia 3 (1976) 70-92.

Notula de poenis latae sententiae in iure orientali, in: Monitor ecclesiasticus 80 (1976) 3-4.

Testi iniziali per la revisione dei canoni *De Baptismo, Chrismate et Eucharistia*, in: Nuntia 4 (1977) 41-71.

Testi iniziali per il Coetus IX *De delictis et poenis*, in: Nuntia 4 (1977) 97-127.

The Oriental Canon Law Society is Born, in: P. Leisching – F. Pototschnig – R. Potz (Hg.), *Ex aequo et bono: Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag*, Innsbruck 1977, 375-383.

Canons concerning the Authority of Patriarchs over Faithful of their Own Rite who Live Outside the Limits of Patriarchal Territory, in: Nuntia 6 (1978) 3-33; wiederabgedruckt in: *Understanding the Eastern Code (Kanonika 8)*, Rom 1997, 19-69.

Informatio de statu laborum Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 67 (1978) 765-772.

Testi iniziali per la revisione dei canoni *De Paenitentia et Unctione infirmorum*, in: Nuntia 6 (1978) 66-79.

Canons *De Synodo Ecclesiae patriarchalis* et *De conventu patriarchali*, in: Nuntia 7 (1978) 21-46.

Testi iniziali per la revisione dei canoni *De Sacramento Ordinis, De Locis et Temporibus Sacris, De Culto Divino*, in: Nuntia 7 (1978) 64-104.

Testi iniziali per la revisione dei canoni *De beneficiis ecclesiasticis* e *De processibus administrativis*, in: Nuntia 8 (1979) 85-100.

Canons *De Episcopis*, in: Nuntia 9 (1973) 2-61.

- Testi iniziali *De Causis beatificationis et canonizationis*, in: Nuntia 9 (1979) 90-106.
- The Authority of Patriarchs outside the Patriarchal Territory, in: Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (April 1981) 155-170 (= Kurzfassung aus Nuntia 6 [1978] 3-33).
- Contribution (IV.e Congrès international de Droit Canonique, Fribourg-Suisse, 6-11.X.1980), in: Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la Société, Fribourg/Schweiz 1981, 739-743.
- L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit canonique oriental, in: Kanon 6 (1983) 66-83; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 70-93.
- San Metodio-Canonista (notula), in: Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius (Orientalia Christiana Analecta 231), Rom 1988, 395.
- Le *Ecclesiae sui iuris* nella revisione del Diritto Canonico, in: Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), Assisi 1987, 869-882; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 94-109.
- Presentazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: Monitor ecclesiasticus 95 (1990) 591-612; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 110-135.
- Alcune note circa la struttura delle Chiese Orientali, in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 136-148; unkontrollierte englische Übersetzung: The Patriarchal Structure According to the Oriental Code, in: The Code of Canons of the Oriental Churches, Rom 1991, 40-58.
- Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (Kanonika 2), Rom 1992; ukrainische Übersetzung: Analitičnij pokazčik Kodeksu shidnih Cerkov, Rom-Lemberg 1994/5; kroatische Übersetzung: Stvarno kazalo (priredio Stanislav Kos D.I.), in: Zakonik kanona istočnih Crkava s izvorima [= kroatische Ausgabe des CCEO], Zagreb 1996, 863-1096; englische Übersetzung: Code of Canons of the Eastern Churches. Latin-English Edition. New English Translation, Washington DC 2001, 539-728.

Aggiunte all'indice analitico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 635-639.

Riflessioni circa la Costituzione Apostolica *Sacri Canones* (18 ottobre 1990), in: *Apollinaris* 65 (1992) 53-64; wiederabgedruckt in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 149-160.

Modifiche dello „*Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*” al testo definitivo del „*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, Rom (P.I.O.) 1992 [limitierte Ausgabe].

Origins of the Canons, „Coincidences” with *CIC* and „Omissions” in Titles I and II of *CCEO*, in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 161-202; siehe auch: „From East to West ...”. 27th Annual Conference Proceedings. Canon Law Society of Australia and New Zealand, Melbourne (November 22-26, 1993), 80-123.

Incidenza del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nella storia moderna della Chiesa universale, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Vatikan 1994, 679-735; wiederabgedruckt in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 266-327.

Common Canons and Ecclesiastical Experience in the Eastern Catholic Churches, in: R. Coppola (Hg.), *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso internazionale 1*, Bari 1994, 21-56; wiederabgedruckt in: P. Pallath (Hg.), *Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity*, Rom 1994, 87-123; *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 203-238.

Bipartizione o tripartizione dei *Christifideles* del *CIC* e nel *CCEO*, in: *Apollinaris* 67 (1994) 63-88; wiederabgedruckt in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 328-353.

Omissione di alcune sezioni di canoni dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Apollinaris* 66 (1993) 439-449; überarbeitete englische Fassung in: *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Rom 1997, 193-202; siehe auch: „From East to West ...”. 27th Annual Conference Proceedings. Canon Law Society of Australia and New Zealand, Melbourne (November 22-26, 1993), 114-123.

Un Codice per una *varietas Ecclesiarum*, in: Studi sul *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: S. Gherro (Hg.), Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova 128, Padua 1994, 1-31; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 239-265; in englischer Sprache: One Code for a *varietas Ecclesiarum*, in: „From East to West ...”. 27th Annual Conference Proceedings. Canon Law Society of Australia and New Zealand, Melbourne (November 22-26, 1993), 48-79.

Qualche nota circa lo *ius particulare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: Studi giuridici 34. Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale, Vatikan 1995, 34-38; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 354-366; englische Übersetzung: Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches, in: The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Card. Parecattil, Alwaye 1992, 39-56.

Authentic Interpretations, in: Canon Law Society of America. Proceedings of the Fifty-Seventh Annual Convention, Montréal, Québec (October 16-19, 1995) 34-90; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 367-428.

L'idée de Gasparri d'un *Codex Ecclesiae Universae* comme *point de départ* de la codification canonique orientale, in: Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris 58 (Avril-Juin 1996) 215-244; auch in: L'année canonique 38 (1995-1996) 53-74; wiederabgedruckt in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 429-458.

Winners – Losers : ABSIT (Intervention on „Functioning of Synods in Oriental Churches”: 15 January 1996), in: Acts of the Synod of Bishops of the Syro-Malabar Church held in the Vatican from 8 to 16 January 1996, hg. v. J. Porunnedom), Kochi 1996, 59-60.

The Authority and Jurisdiction in the Oriental Catholic Tradition, in: Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997, 459-479.

The Practice of Authority and Jurisdiction in the Oriental Catholic Tradition, in: Pro Oriente Booklet 9 (= Jurisdiction. Fourth Study Seminar July 1996), Wien 1998, 101-114; Dokumentation der anschließenden Diskussion: 115-122 (Texte der Interventionen nicht autorisiert).

Vorwort zu J. Abbas, Two Codes in Comparison (Kanonika 7), Rom 1997, 11-13.

Understanding the Eastern Code (Kanonika 8), Rom 1997.

La *Lex Ecclesiae fundamentalis* et les deux Codes, in: *L'année canonique* 40 (1998) 19-48.

Vorwort zu G. Nedungatt (Hg.), A Guide to the Eastern Code (Kanonika 10), Rom 2002, 32-37.

Studio storico giuridico sui titoli del patriarca dei Greco-Melkiti, in: *Orientalia Christiana Periodica* 68 (2002) 175-203.

La *professio fidei* e il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: H. Zapp - A. Weiß - S. Korta (Hg.), *Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in ius canonicum 25)*, Frankfurt/Main 2003, 643-662.

Sacralità e dimensione umana dei „canones“, in: *Congregazione per le Chiese Orientali* (Hg.), *Ius ecclesiarum Vehiculum Caritatis* (Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001), Vatikan 2004, 53-116.

