

# KANON

Jahrbuch der Gesellschaft  
für das  
Recht der Ostkirchen

III

VERLAG HERDER WIEN

# KANON

# KANON

YEARBOOK OF THE SOCIETY OF THE  
LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT  
DES EGLISES ORIENTALES

**III**

EDITION HERDER — VIENNA  
1977

# KANON

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR  
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

**III**

VERLAG HERDER – WIEN  
1977

HERAUSGEGEBEN  
VON DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

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

REDAKTIONSSEKRETARIAT:  
DR. BRIGITTE SCHINKELE

© HERDER & CO., WIEN 1977  
ALLE RECHTE VORBEHALTEN  
PRINTED IN AUSTRIA  
DRUCK: PLÖCHL, FREISTADT 1977  
BESTELLNUMMER: ISBN 3-210-24.522-3

# INHALT

## I

### *The Position of the Laity in the Law of the Oriental Churches*

#### III. Congress of the Society of the Law of the Oriental Churches

<i>† Salvatore Baldassarri, Ravenna</i> I laici e la loro posizione nei documenti del Vaticano II . . . . .	9
<i>Mario Mazzotti, Ravenna</i> Ravenna e l'Oriente . . . . .	20
Report of the 3 <sup>rd</sup> Congress of the Society of the Law of the Oriental Churches . . . . .	29
<i>† Bartholomaios Archondonis, Constantinople</i> The Participation of the Laity in the Synods of the Greek-Byzantine Churches . . . . .	33
<i>Adel Azer Bestawros, Alexandria</i> The Organization and History of the Patriarchal/Laical Councils in the Coptic Orthodox Church of Egypt . . . . .	39
<i>Michael Breydy, Cologne</i> Les laics et les Bnay Qyomo dans l'ancienne tradition de L'Eglise Syrienne . . . . .	51
<i>† Moussa Daoud, Beyrouth</i> La position canonique actuelle des laics dans les Eglises de tradition syrienne . . . . .	76
<i>Joseph Habbi, Mosul</i> La participation des fidèles dans la vie de l'Eglise d'Orient (Assyro-Chaldéenne) . . . . .	90
<i>† Tiran Nersoyan, New York</i> Laity in the Administration of the Armenian Church . . . . .	96
<i>Ignace Raad, Rome</i> Participation des laics à la vie de l'Eglise Grecque Melkite Catholique . . . . .	120
<i>Jan Rezac, Roma</i> I laici nel diritto canonico orientale vigente e le proposte per la revisione di questo diritto . . . . .	131

<i>† John Rinne, Helsinki</i>	
The Role of the Laity in the Administration of the Orthodox Patriarchates of Serbia, Rumania and Bulgaria . . . . .	143
<i>Kurian Vanchipurackal, Kerala</i>	
Laity in the Syro-Malabar Church through the Centuries . . . . .	156
<i>† Paulos Gregorios Verghese, Kerala</i>	
The Canonical Position of the Laity in the Malankara Orthodox Syrian Church . . . . .	177
<i>Marian Zurowski, Varsavia</i>	
Il diritto dei laici alla Communio Ecclesiastica secondo i canoni orientali . . . . .	185

## II

<i>Mesrob K. Krikorian, Wien</i>	
Die Rechtslage der Armenischen Kirche heute . . . . .	199
Die national-kirchliche Verfassung von 1860/1863 (Anhang) . . . . .	214
<i>Peter Leisching, Innsbruck</i>	
Der Inhalt der Responsa Nikolaus' I. ad Consulta Bulgarorum im Lichte westkirchlicher Quellen . . . . .	240
<i>Josef Prader, Brixen</i>	
Die Gerichtsbarkeit in Personalstatutsfragen der christlichen Religionsgemeinschaften in den Ländern des Vorderen Orients . . . . .	249
<i>Edmund Przekop, Lublin</i>	
Quid in electione patriarcharum ad normas iuris pro Ecclesiis Catholicis Orientalibus vigentis peragenda servetur quidque mutetur? . . . . .	271
<i>Constantin Vavouskos, Thessaloniki</i>	
Les Conciles et leur pouvoir judiciaire . . . . .	294



Erzbischof Msgr. Salvatore Baldassarri

Empty Page

† SALVATORE BALDASSARRI

Ravenna

E' naturale che la dottrina dell'ultimo Concilio sia una dottrina di maturazione, ed io cercherò più che esporvi i significativi dati conciliari di presentarvi i tempi lunghi e vari di questa maturazione, le sue crisi e le sue luci, le sue ombre, in modo da vedere come lo Spirito Santo e la buona volontà degli uomini, la buona fede anche soltanto ed alle volte neppure questa, tutto abbia contribuito a realizzare la dottrina del Concilio.

Un esame dei testi scrittureali ci porta a vedere chiaramente un Sacerdozio ministeriale sì, ma tutti gli altri, cioè i laici, sono sì popolo, ma veramente popolo di Dio con funzioni proprie.

Personaggi di prim'ordine come, ad esempio, un Nicodemo con Giuseppe d'Arimatea, le pie donne, personaggi che si incontrano nell'epistolario paolino, sono laici che hanno non solo una posizione, ma una posizione di rilievo nel popolo di Dio. Piglierei ancora come esempiò l'epistolario Ignaziano, quel ricchissimo scrigno di uno dei vostri primi e gloriosi padri proveniente dall'ambiente della gloriosa chiesa di Antiochia, è forse il primo chiarissimo documento della Chiesa gerarchica: vescovo, preti, diaconi, quindi presenta bene il sacerdozio ministeriale, ma i laici in questo classico documento sono forse ridotti in pozione di secondo ordine? Non mi sembra. Prendiamo ad esempio il capitolo 0/IV quello che Ignazio scrive agli Efesini: „voi dovete essere uniti al vescovo, ciò che invero fate. „Il venerabile Collegio Sacerdotale è unito con il vescovo come le corde alla cetra! Gli alti dei quali qui Ignazio comincia a parlare sono i laici“ che ciascuno di voi, prendendo il tono di Dio, entri in questo coro, affinchè, nell'armonia della concordia, tutti cantiate, con una sola voce, nell'unità, per bocca di Gesù Cristo, al Padre, ed egli vi ascolti e dalle vostre buone opere riconosca che voi siete membra del suo Figlio.“

E più avanti „se ha tanta efficacia la preghiera di due persone riunite, quanto più ne avrà quella del vescovo e di tutta la Chiesa“, dove, „in tutta la Chiesa“ sono compresi i laici certamente.

E' vero che scrivendo a quelli di Trolle<sup>1</sup> dirà: „onorate il vescovo, i presbiteri e i diaconi“, è la Chiesa gerarchica, ma questo onore sono i laici consapevolmente che devono renderlo, quindi anche qui i laici hanno una loro vera posizione.

Il Congar, uno dei migliori studiosi dell'argomento, ha ragione di scrivere in un capitolo che si intitola „Come, in quale contesto, e quindi perchè, l'iniziativa dei laici è stata trascurata se non misconosciuta“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Cap. III<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Congar, Sacerdozio e laicato, Marcelliana 1966, p. 221.

Non lo è stata, risponde, nei primi secoli del cristianesimo, non soltanto quelli segnati dal regime delle persecuzioni, sempre minaccianti, ma quelli immediatamente seguenti alla pace Costantiniana, e che sono i secoli dei padri e dei grandi Concilii. Qualche eccezione sembra presentarsi, ad esempio, un testo di Celestino I (secolo V): „bisogna istruire il popolo; non seguirlo" ma un'altro testo dello stesso Celestino ci fa vedere il vero pensiero della Chiesa dell'epoca: „non si imponga un vescovo ad un popolo contro la volontà di questi"<sup>3</sup>, e mi sembra che un testo così preciso e drastico per un fatto così importante com'è l'elezione del vescovo, qualifichi bene la posizione del laicato.

Rispondendo alla domanda che si è posto: „il perchè della diminuzione dei laici nella Chiesa", il Congar enumera alcune cause. C'è sempre stato una specie di dualismo tra la vita di lassù e la vita di quaggiù. Questa specie di dualismo nei primi secoli non ha però creato una disparità. Noi aggiungeremo che forse a non creare la disparità ha contribuito „il martirio" fatto ascetico il più sublime e comune ai chierici e ai laici. Ma con la pace si introduce un certo lassismo, che sembra almeno caratteristico della massa, cioè dei laici, mentre dall'altra parte sembra almeno instaurarsi un rigorismo, specie attraverso l'ascetismo del monachesimo e di una parte del clero.

Un'altra causa di deprezzamento dei laici ha cominciato a covare pur nell'epoca classica dei padri, dopo Costantino, la Chiesa godette il favore del potere. Tale favore si traduceva nella concessione di importanti privilegi, di qui tutta una serie di disposizioni che ebbe per effetto di distinguere sempre più il clero dai laici: il celibato, ad esempio, il modo di vestire ecc.

Anche la cultura che si va sempre più rinserrando nel clero è un'altra causa del deprezzamento dei laici. Si pensi, ad esempio, ad alcuni dati, per così dire filologici: „clericus" è il letterato, „laicus" l'idiota, e questo anche senza giungere a quelle tarde specificazioni offensive „laicus" a lapide.

I paragoni poi che si incontrano in questa caratteristica letteratura, anche tarda, sono quanto mai significativi: i religiosi sono il giorno, i laici la notte, ovvero gli uni sono il cielo, gli altri la terra, gli uni angeli, gli altri bestie „laicorum genius bestiale". Tuttavia, nonostante una nomenclatura così paradossale, occorre ricordare che, almeno sino ad un certo tempo, una „societas", complesso di tutti, è ritenuta „cristiana" quindi la differenziazione tra chierici e laici ha un suo tono particolare, anche severissimo, rimanendo però fondamentalmente un senso unitario, senso unitario che non esclude i momenti anche gravi di lotta. Si pensi ad esempio ai secoli IX, X e XI, che segnano un prevalere dell'elemento laico.

C'è un periodo duro nella storia della Chiesa, il periodo in cui i laici non come tali, cioè come componenti del popolo di Dio, ma come „potenti e ricchi" prendono le redini, o pretendono di prenderle, ponendo il piede sulle vere guide, volute dal Signore, cioè la gerarchia. E' il periodo di certe nomine papali episcopali, abbaziali, un periodo che culmina con la lotta delle investiture. Naturalmente nasce una reazione che si chia-

<sup>3</sup> Epist. IV, c. 5: P. L., 50, 434.

merà prima riforma gregoriana, poi gregoriana dal nome di un suo epigono: Gregorio VII. Una reazione che forse ha lasciato nella chiesa alcuni strascichi dolorosi, tra i quali mi permetterei di elencare il deprezzamento dei laici nella concezione ecclesiologica.

Nè posso dimenticare che proprio a questa reazione appartiene un dolorosissimo fatto che riguarda noi e voi, cari orientali, il cosiddetto scisma d'oriente.

Con Leone IX e il Patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, la chiesa, almeno una certa parte della chiesa, è in stato di estrema difesa, contro tutto e contro tutti. Forse in un'atmosfera più serena il dramma si poteva evitare, come chiaramente l'ha dimostrato il fatto che rientra nel Vaticano II: quando da Paolo VI e da Atenagora sono state tolte le reciproche scomuniche del 1054.

Noterei qui subito che i laici contro la gerarchia sono in genere, come dissi, i potenti e cioè i *majores*, fino a giungere all'apice, l'imperatore nella persona di Enrico VI, al culmine della lotta delle investiture. I laici „*minores*“ sono invece più vicini alla gerarchia e si uniscono ad essa nella lotta contro le conseguenze derivate al sacerdozio ministeriale dal prepotere dei laici potenti, che ha generato il triste fenomeno della corruzione clericale, definita addirittura eresia: „*haeresis simoniaca e haeresis nicolaita*“. Si costituiscono così movimenti religiosi popolari, composti prevalentemente da laici, che aiutano la gerarchia nell'opera della riforma, si vedano, ad esempio, i casi di Milano con l'arcivescovo Guido; di Firenze attorno a Giovanni Gualberto.

Movimenti analoghi si hanno, e ricchi di spirito apostolico, in Francia ed in Germania. Era forse questo il momento in cui la gerarchia vedendo i laici fedelissimi, anche ad oltranza, capiva che non tutti i laici erano da deprezzare, ma solo una certa parte di essi, quelli, per dirla con una frase di tipo gregoriano, che avevano introdotto l'idolo nel santuario? Poteva esserlo, ma se lo fu, lo fu per poco, e proprio di qui venne il secondo trauma di declassificazione dei laici. I movimenti riflessi popolari avevano, rispetto alla gerarchia, una notevole concezione di libertà propria, e cominciarono gli scontri con la gerarchia, anche quella riformata s'intende. I laici che avevano lottato perchè la corruzione clericale finisse cominciarono ad avere anche una loro ecclesiologia, specie per quel che riguarda la „*paupertas ecclesiae*“ che certo non era, almeno in genere, troppo grande. La *pataria* prima, ortodossa sino al midollo, diventò nella lotta una *pataria* eretica e si mise in nettissimo contrasto con la gerarchia. E allora venne un'amara constatazione per parte della gerarchia rispetto ai laici: tutti i laici, adunque, non solo i *majores*, ma anche i *minores*, erano in posizione bassa, quasi nemici. Più tardi, in una ripetizione quasi di questa crisi un papa in una bolla potrà scrivere „*clericis laicos semper (notate semper) infestos*“<sup>4</sup>.

Forse nel secolo XIII c'è stato un grande tentativo di riappacificazione, quello, in primo luogo, di Francesco d'Assisi. Sintomatico il fatto che ai suoi Francesco dà il nome di „*minores*“ (laici-popolo minuto) e che però mantenga con la gerarchia ottimi rapporti (con il vescovo Guido di Assisi — con i Papi Innocenzo III, Onorio III, con il Card. Ugolino,

<sup>4</sup> *Bonifacio VIII* — Bolla „*Clericis laicos*“, 25-2-1296.

legato di Roma). Singolare anche il fatto che egli vuole per sé e per i suoi una „paupertas perpetua“ senza però esigere che la gerarchia segua una tal via, anzi introducendo nella Regola del 1223 alcune mitigazioni sulla „paupertas“, su suggerimento del Card. Ugolino. Ma forse il fatto più singolare in questo tentativo di riappacificazione è l'istituzione del III ordine. Erano religiosi o laici gli iscritti a questa milizia? Il diritto vigente allora è un pò impreciso, ma forse non siamo lontani dal vero classificandoli „laici“. Fu un tentativo grande e generoso quello di Francesco, ma riuscì solo in parte a colmare la frattura. Ormai l'esperienza della gerarchia contro i laici era di secoli, e poi lo stesso movimento che proponeva la riconciliazione e l'unità nutriva già nel suo seno germi di dissoluzione e proprio in nome di quella „paupertas ecclesiae“ invocata da tutti, temuta da molti e forse anche agognata da certe classi, che proprio sulla „paupertas“ speculavano per diventare più ricchi.

Giunti a questo punto mi sembra di poter concludere che la frattura tra chierici e laici nella chiesa ha avuto il suo suggello, e non riprenderà più, sino quasi al Vaticano II, anche se nelle fonti si cerca talvolta di quasi obnubilare la frattura, magari con argomenti teologici, testo predominante e specifico la bolla di Bonifacio VIII „clericis laicos semper infestos“.

Ma con il sorgere delle monarchie nazionali (sec. XIII—XIV) il problema si aggravava. Il vecchio concetto di „societas christiana“ si attenuava, e stava sorgendo un mondo moderno che guardava alla Chiesa „geloso dei suoi diritti“ e spesso in contrasto con il diritto ecclesiastico antico. Tipico, ad esempio, il dramma tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Si attenuava anche il concetto di „imperium“ e si può dire che da questo momento gli imperatori, la forza che da Carlo M. aveva sempre un tono cristiano, anche quando lotta con Roma, è più che altro l'ombra delle antiche glorie.

Da questo momento — specie con le monarchie nazionali — si può dire che nasce un altro istituto morale-giuridico, che noi sogliamo chiamare laicismo. Non c'è più soltanto un dramma interno della chiesa — chierici e laici — ma i laici, anche se serbano qualche vincolo ecclesiastico che diminuirà sempre più con il tempo, assumono un ruolo proprio, tutto volto alla realtà terrena, e anche in contrasto con la Chiesa, e alla fine assume il laicismo il tono di vera lotta. Il laicismo è un fatto storico che di per sé esula dalla nostra trattazione, ma dato che si tratta sempre dei „laici“ aggrava sempre più la posizione dei laici nella chiesa, approfondendo un solco già profondo.

Ed ora specie con la fine del sec. XIV e in avanti, nuova incisione nel solco attraverso il fatto culturale della Rinascenza, e in particolare dell'umanesimo.

Per rinascenza intendiamo la cultura nei suoi vari aspetti: letterario, artistico, scientifico. L'antica equazione clericus = doctus, laicus indoctus, viene completamente a cessare, e il laico può bene stare dal punto di vista culturale accanto al clericus, anche se la cultura del laico non è, almeno prevalentemente, di natura teologica, come nel prete. La cultura, ch'era indubbiamente stata nell'alto medioevo una causa di diversificazione del chierico dal laico, e aveva quindi abbassato il livello del laico, di fronte al chierico, poteva ora riportare il laico al suo giusto livello?

Si, se le componenti storiche fossero costanti, ma non lo sono: il laico ormai si è emancipato; guarda alla Chiesa non più come il fulcro della „societas christiana“ ma come una „societas“ di cui rileva i difetti, e critica un costume che, a dir vero, non è sempre esemplare. Si esamini, ad esempio, una letteratura ironica e beffarda, addirittura sulla Chiesa, che anima gran parte del sec. XV e si capisce bene come la cultura dei laici, lungi dall'elevare il laico al livello del chierico nella sua sfera, allontana sempre più il laico dalla chiesa ch'egli considera tutt'al più come una società qualunque.

Anche considerando l'umanesimo, si vede la stessa parabola divisoria tra laico e chierico. L'umanesimo valorizza l'uomo, la persona, diremmo in termini moderni. In una „societas christiana“, come in genere il medio evo, valorizzare l'uomo poteva voler dire valorizzare il credente, e difatti bisogna ricordare che ci fu in questo periodo un umanesimo cristiano che, pur non negando gli elementi di una umanesimo puro, tendeva alla valorizzazione dell'uomo completo, cristiano, ma in questo momento è quasi prevalente il concetto di uomo puro, dei suoi valori naturali, quindi l'umanesimo cristiano che pure fu ricco di personalità, rimane in una certa ombra. L'umanesimo accentua se mai il fenomeno laicista, scostando sempre più il laico dalla Chiesa.

Ci voleva forse in quest'ora una Chiesa forte, cioè una chiesa evangelica, che tale è il senso di Chiesa forte, per ricomporre una „societas christiana“ moderna, lontana magari da concezioni medioevali, più aperta ad un dialogo sereno, più incline anche a riportare il laico nel suo antico e vero posto nel popolo di Dio, ma la chiesa dell'ultimo quattrocento e del primo cinquecento non fu così, sebbene nella chiesa di quest'epoca apparissero figure di primo piano in un'impresa di tal genere, sebbene ci fosse un tentativo popolare, ma quasi isolato, come quello di Adriano VI.

E venne quello che nella chiesa si chiamò la „bufera“, e in certo senso lo fu, cioè il protestantesimo. Se dicessimo che la riforma protestante fu una scossa salutare non vorremmo essere fraintesi. La Chiesa si scosse e si tentò la riforma interna il cui apice fu il Concilio di Trento.

In parte la riforma riuscì, ma ci si permetta di riscontrare che riuscì in senso interno. La Chiesa si pulì per così dire, ma ormai, accanto al protestantesimo e prima di esso, c'era un mondo moderno in ebollizione, di cui il laicismo era un'espressione; e Trento, tutto preso nella lotta antiprotestante, non vide e non calcolò quest'avvenire di larghissima portata. Lamentare questa deficienza tridentina non vuole dire che Trento ha fallito. La storia ha spesso di queste lacune; ad esempio nei secoli V e VI c'era stata la questione Cristologica che s'incentrò specie in due nomi: Nestorio e Eutiche, ed era giusto che fosse così, ma al di là dei due nomi quante zone di ombre rimangono e che oggi vengono alla luce, quella, ad esempio, del monofisismo solo verbale di fronte al monofisismo reale, senza contare che forse anche nel Nestorianesimo c'era da approfondire di più il fenomeno. Altro esempio più vicino: chi non vede in Gregorio VII una grande figura, ma nello stesso tempo certe osservazioni più pacifiste di Pier Damiano e il factum callistinum; un pò di compromesso non dice forse che non bisogna limitarsi al fatto pur grandioso del momento per giudicare e risolvere la storia, ma bisogna guardare più in avanti?

Trento per quel che riguarda la nostra questione dei laici, guardando esclusivamente a due fatti protestanti, commise due errori: l'uno biblico, l'altro di base e liturgico assieme.

Quello biblico: la Chiesa ha sempre e sommamente onorato il libro sacro. Per una certa prudenza ha avuto qualche momento di esitazione nel porre il libro nelle mani dei suoi laici, forse per due ragioni: I<sup>o</sup> perchè nella Bibbia esistono pericopi difficili e — si pensava — per un laico pericolosi, per esempio il tratto di Susanna in Daniele; II<sup>o</sup> perchè il libro deve essere interpretato dal magistero, cioè dalla gerarchia.

Non è vero quello che Lutero scriveva di avere tratto fuori la Bibbia dal bancone, ovvero strappata dalle catene che la tenevano legata al bancone. In un'ottimo saggio apparso sulla civiltà cattolica<sup>5</sup> quell'ottimo cultore di queste cose che fu P. Alberto Vaccari ha mostrato una certa conoscenza della Bibbia tra i fedeli nel 400 e nel primo 500, ma rimane sempre vero una cecità della gerarchia per porre il libro nella mani dei fedeli. Ma ora, alla vigilia di Trento, c'era un fatto culturale che esigeva maggior presenza della Bibbia tra i fedeli, c'era l'invenzione della stampa che dava la facoltà di porre la Bibbia in mano a tutti. Ed ora Lutero rincarava la dose. Il suo „sola scriptum“ esigeva maggior presenza della Bibbia in mezzo al popolo e la sua classica traduzione del libro sacro dava questa facoltà.

Trento, tutto teso nell'antiprotestantesimo e con le vecchie tradizioni limitative, ebbe per così dire una certa paura, ed ecco le così dette limitazioni bibliche del Concilio, ad esempio, quella di nuove traduzioni, ma ciò servì più o meno inconsciamente, alla divisione tra clero e laici e alla menomazione dei laici.

L'altra nota Tridentina con i laici è costitutiva e tocca l'ordine liturgico. E' sempre in funzione antiprottestante: Lutero nega il sacramento dell'ordine e ritorna più che mai al concetto del sacerdozio comune.

Trento, nella sua sacramentaria ritorna al giusto e tradizionale concetto dell'ordine sacro, usando assai poche parole per il sacerdozio dei fedeli. Si capiscono bene le conseguenze: tra preti e laici il solco si è approfondito ancora di più, mentre galoppante con l'illuminismo fino dal 600 va per suo conto il laicismo.

I secoli che s'avvicinano a noi non hanno fatti di rilievo se non per il laicismo. Il problema clero-laici ritorna, ma in minima parte, in qualche frangia giansenista, ad esempio, nel sinodo di Pistoia.

Fino a che la ripresa degli studi biblici nel sec. XX ci ha riportati a considerare le nostre origini e a confrontarci con esse. Anche gli studi patristici hanno dato qualche risultato, benchè occorra in questo campo un maggiore approfondimento. Ci siamo accorti che nella chiesa c'è un elemento unitario che tutti ci eguaglia: tutti egualmente consacrati con il battesimo, poi ci sono, come in ogni popolo ben ordinato, le guide, ma ognuno (i cosiddetti laici) ha la sua posizione nobile, i suoi carismi, e tutti insieme concorriamo all'edificazione del Corpo di Cristo, ciascuno per la sua parte.

I risultati biblici e patristici sono entrati nella cosiddetta nuova teologia che ci ha dato la dottrina che poi verrà proclamata dal Vaticano II.

<sup>5</sup> Civiltà Cattolica, 1933.

Non sono mancati in questo processo i contrasti, le accuse — i soliti drammi teologici portati sino alla soglia, o magari entro il Concilio — ma poi lo spirito ha trionfato, e nel ritorno alle origini abbiamo raccolto tutto ciò che le tradizioni della storia avevano di buono, rigettato le superstrutture umane senza astio, ma con quella fede e quel coraggio che è sempre dono dello spirito. Certamente rimarrà ancora qualcuno arroccato in buona fede alle superstrutture umane ritenendole patrimonio divino. Ci vuole pazienza — anche la pazienza è dono dello spirito — bisogna attendere che i dati conciliari siano totalmente recuperati. Allora la storia — opera di Dio — farà giustizia di tante cose, oggi ancora stimate pur in contrasto con il Vaticano II.

Non abbiamo fretta: in questo caso Dio e la storia mostreranno ingiuste tante cose che ancora oggi appaiono giuste. Dio e la storia mostreranno nella maturazione tutta la verità.

Il Vaticano II giunge ordunque quando la dottrina sul laicato è maturata, ed è maturata sotto i suoi vari aspetti. Il primo, l'essenziale, è quello teologico, l'altro è quello biblico, di cui abbiamo visto la crisi, specie attorno al periodo del protestantesimo. Finalmente, chiesa e mondo, anche qui c'è un fatto per tutto il popolo di Dio, ma prevalente c'è un fatto che riguarda i laici. Il Vaticano II nella costituzione basilare si fece una prima domanda: che cosa è la Chiesa?

La „Lumen gentium“ aveva di fronte molte definizioni di cui la penultima era quella Bellarminiana di „societas perfecta“. Nota questa definizione nel periodo della controriforma, e quasi agli albori dell'illuminismo moderno, si capiva essere una difesa prevalente dell'istituzione contro il protestantesimo, che nella chiesa vedeva più il lato mistico, e l'illuminismo, i cui germi si trovavano già in parte anticipati nella rinascenza, e che con le sue tendenze razionaliste, e in termini moderni diremo anche laiciste, mirava quasi „acies instructa“ ad un colpo contro una „societas“ fondata sul soprannaturale. Trascorso il percorso controriformista, trascorso almeno nella lettera, s'era capito dalla teologia che quella definizione, eminentemente giuridista, era certamente incompleta, e non poteva che parzialmente applicarsi alla Chiesa.

Era, se mai, un aspetto, molto umano della chiesa, c'era da domandarsi dove mai una tal definizione poggiasse sul Vangelo e sui Padri. Se mai poggiava sulla tarda patristica e su scrittori ecclesiastici del periodo in cui la Chiesa diveniva potente, e magari troppo potente (con il feudalesimo ecclesiastico, ad esempio) ovvero sembrava sorgere in quel momento polemico di lotta contro il potere imperiale. E'una definizione, per dirla in termini di raffronti, da „dictatus Papae“, da lotta delle investiture. C'era stato, dopo la definizione Bellarminiana, un notevole movimento mistico specie con l'antigiansemismo, la devozione al Cuore di Gesù, e più recentemente una teologia biblica che cercava un fondamento per una definizione vera della Chiesa, e n'era sorta la definizione di „Corpo mistico“ definizione tipicamente Paolina, e certo definizione giusta.

Ma giunti a questo punto c'era da domandarsi se la giusta definizione di „Corpo mistico“ dava un concetto biblico completo della Chiesa; donde la domanda: la Chiesa è certo corpo mistico di Cristo, ma Paolo ha inteso con questa parola definirla completamente la Chiesa, ovvero ha inteso

darci solo un riferimento non completo della Chiesa? E la cosiddetta nuova teologia ha esplorato le scritture, giungendo alla conclusione che altri concetti c'erano nella Bibbia che definivano la Chiesa, ad esempio, quello di „sposa“ rispetto al suo „sposo“ che è Cristo, donde il vincolo di un amore perenne e perfetto tra Cristo e la Chiesa. Ed ecco la definizione di Chiesa „mistero“ che fece sorridere parecchi al Vaticano II, ma che è certo la definizione migliore, anche perchè lascia ancora largo spazio d'indagine, che lo Spirito Santo ci permette e ci consiglia; che cosa è adunque la Chiesa secondo il Vaticano II? Si potrebbe rispondere con un'altra definizione dagli orizzonti vastissimi: „altitudo sapientia et scientia Dei“ di cui resta ancora, e forse resterà fino alla fine dei secoli, una zona di esplorazione attraverso la scrittura, i Padri, il *sensus fidelium*, un'esplorazione tutta condotta dallo Spirito Santo.

La definizione della Chiesa „mistero“ è un capitolo appena abbozzato che segna il principio di una ricerca, non la fine, è l'inizio di un'ecclesiologia, che forse avrà termine solo nell'ultimo giorno e nella contemplazione della cosiddetta „Chiesa trionfante“ quando il mistero sarà completamente svelato.

Cari fratelli d'oriente: questa ecclesiologia dovrà condursi sotto la guida dello Spirito Santo, e voi siete, attraverso i vostri Padri, grandi maestri a noi, confessiamolo pure, l'avevamo un pò dimenticato lo Spirito, confinato alla festa di Pentecoste, o ad alcune espressioni liturgiche che mal comprendevamo.

Voi avete mantenuta più viva di noi, molto più viva questa ardentissima fiamma, e oggi nell'indagine sulla Chiesa mistero potete darci utilissime e importantissimi lumi. Il diritto è una cosa bella e necessaria nella chiesa, ma anche il diritto della chiesa deve guardare, per esprimersi, allo Spirito Santo. Chissà che un avvio alla Comunione perfetta non sia rinserrato in questo scrigno prezioso tenuto così aperto dai vostri gloriosi Padri! Lo Spirito Santo.

Ma ora si rendeva necessario trarre fuori dallo scrigno un primo tesoro che desse un'idea concreta della chiesa, una di quelle idee princeps che servono a determinare momenti della Chiesa, e la domanda fu posta specie di fronte ad una certa tendenza, mai sostenuta dal magistero, ma piuttosto viva sulla concezione della chiesa, cioè l'identificazione della chiesa con la gerarchia. C'è un elemento comune che raccoglie insieme e in unità gerarchia, e, come si dice, semplici fedeli. E qui l'esplorazione scritturale fu vasta e approfondita sia da un punto di vista scritturale, sia patristico, sia anche liturgico. Gli studi biblici, specie in questi ultimi tempi, hanno valorizzato assai, come si deve, il V T. Ora c'è un rapporto tra V e N T? Cioè, Israele ha nulla da dire alla Chiesa? Paolo con il suo „Novus Israel“ ha dato già una risposta, e se Israele tutto assieme per il patto con Dio e il segno della circoncisione è il popolo di Dio, anche la Chiesa è nel suo complesso, senza distinzione „il popolo di Dio“. Ma con quale patto, siccome nel V T c'è un patto? Il patto c'è nella Chiesa e fondamentalmente è la salvezza o redenzione. E il segno nel N T c'è per la Chiesa? Sì, ed ecco il battesimo e l'inizio della valorizzazione sacramentaria.

Ecco allora il Cap. II della „Lumen gentium“: la Chiesa, nel suo insieme, senza distinzione, è il popolo di Dio e si entra in questo popolo

„per janua" cioè „per il battesimo". Adunque il Papa, i vescovi, la gerarchia, prima di essere gerarchia sono popolo di Dio, ed egualmente, nella stessa misura, anche i cosiddetti semplici fedeli sono popolo di Dio.

La prima rivalutazione del laico è qui, nel capitolo „del popolo di Dio".

Indubbiamente se l'Israele nuovo, cioè la Chiesa, è popolo di Dio, ne vengono da un punto di vista scritturale e patristico altre implicazioni e sostanziali, anche perchè il fondamento è sacramentale (il battesimo), e la prima implicazione mi sembra quella che direi famosa del „sacerdozio regale" ovvero, che è lo stesso, del „sacerdozio comune".

Il P. Paul Dabin che ha pubblicato nel 1950 un ottimo libro che si intitola „Le sacerdoce royal des fideles", incomincia con questa, oggi, dolente confessione:

„un „de laicis" existe dans le code de droit canonique. Il est réduit a presque rien dans le traité dogmatique „de membris ecclesiae" qui reste confiné dans les bornes d'un hierarcologie".

E si propone di mostrare, attraverso referenze precise e ampie che la posizione lineare dei laici nella chiesa è presentata dalla miglior tradizione ch'egli enumera così:

- 1° — consenso unanime dei Padri
- 2° — consenso dei teologi
- 3° — liturgia

Per quel che riguarda i Padri occidentali le referenze incominciano con Minucio Felice e Tertulliano (quindi tra la fine del sec. II e il principio del III) quando abbiamo i primi testi latini.

Per quel che riguarda i Padri che scrivono in greco, la prima citazione è di Clemente Romano (fine del sec. I) che dice, ad esempio, „Dio che ha eletto il Signore Gesù, per suo mezzo ha eletto anche noi tutti come popolo particolare".

Più eloquente, forse, un testo di Ignazio di Antiochia, che già citammo, che scrivendo agli Efesini dice „voi (tutti) siete teofori, portatori dello spirito, regno sacerdotale, nazione santa, popolo redento."

Ma di altre implicazioni tratteremo, seguendo il filo della nostra argomentazione.

Naturalmente come l'Israele vecchio ebbe le sue guide, così è dell'Israele nuovo, ed ecco il capitolo della sacra gerarchia, che, interessandoci sino ad un certo punto, basterà guardarlo sotto una sola angolatura. In questo capitolo ci sono delle rilevanze notevoli, e forse per il rilievo delle cose notevoli, qualche volta s'è dimenticato il vero senso di tutta la costituzione. E'una cosa notevole la sacramentalità dell'ordinazione episcopale, da tanti teologi nel passato non ammessa; è anche una novità la collegialità episcopale molte volte nel passato trascurata; ma quel che più ci interessa riguardo al rapporto gerarchia-laici è la natura stessa di questo rapporto, non un potere esercitato alla meno peggio, ma un „servizio", una parola ed un concetto difficile da capire, quando in buona fede per tanto tempo s'è esercitato il potere.

Il quarto capitolo della „lumen gentium", che segue quello sulla gerarchia, tratta espressamente dei laici, ponendo alcune questioni pratiche, che hanno il proprio germe nel cap. 2: „del popolo di Dio". Da un punto di vista di unità teologica potrà anche interessarci di meno, se mai ci interessa da un punto di vista giuridico o canonico. Di qui l'augurio che

l'argomento sia espressamente studiato e in profondità. Come del resto state facendo voi, cari orientali, in questo vostro Convegno internazionale, e il „de laicis“ inserito nel „de populo Dei“ diventi un vero trattato teologico e canonico. Allora, con lo studio e la buona volontà di tutti avremo ritrovato quell'equilibrio ecclesiale, che scarse visuali e inutili polemiche ci avevano fatto smarrire.

Ora io dovrei continuare l'esame della dottrina conciliare „de laicis“ ma il cammino, se volessimo farlo in modo analitico, sarebbe troppo lungo.

Mi limiterò solo ad un breve esame delle altre tre costituzioni — i documenti più importanti — per vedere se in questi documenti essenziali si sia esplicitamente rimediato alle lacune del passato circa i laici.

E cominciamo dalla „Dei Verbum“, la costituzione sulla Bibbia. Mi sembra che qui i laici, che il tridentino tiene un pò lontano dalla Bibbia, abbiano due loro rivalse opportune e giuste. E' nota la polemica quasi recente, ad esempio, sui generi letterari che ha visto in prima fila molti laici che si sono avvicinati come studiosi al libro sacro, giungendo ad una conclusione positiva su questi generi, un fatto letterario e storico, ormai, di portata universale. Già Pio XII aveva in una celebre enciclica ammesso i generi letterari nella Bibbia, pur con quelle prudenti riserve che il caso delicato esige. A lanciarsi „alla garibaldina“ nei generi letterari in qualsiasi opera, e specie nel libro sacro, è indubbiamente pericoloso. Occorre prudenza e cautela e la „Dei Verbum“, sulla scia di Pio XII, ha accolto i generi letterari, esortando gli studiosi, anche laici, a gettarsi sapientemente in questo campo. I laici che il tridentino quasi escludeva dallo studio della Bibbia hanno con la „Dei Verbum“ ripreso il loro compito di onore e di responsabilità. Similmente, e basterà appena accenarlo, è avvenuto per la formazione dei Vangeli. Quante vecchie e interminabili questioni sul „de consensu evangelistarum“. Ora con i tre stadi di formazione, quello veramente storico, quello della elaborazione della comunità, senza alterazione storica, quello del redattore, si apre una porta di studio, non escludendo per nulla i laici. Ma là dove la „Dei Verbum“ mette i laici — e tutti i laici — a contatto anche diretto con il libro sacro, mostrando anche che un filone, magari piccolo, in questo senso è sempre esistito nella vita della Chiesa e dove la Bibbia divenuta non solo libro della liturgia, ma è primo libro della casa, ecco i risultati di una giusta rivalutazione del laicato. Chi ricorda, ad esempio, i passi generosi del ravennate P. Genocchi per il vangelo al popolo, e tutta l'opera della pia società S. Girolamo, e i contrasti e le critiche che ne vennero, e legge oggi la „Dei Verbum“, sente che veramente il laicato rispetto alla Bibbia è posto in quella posizione d'onore che gli spetta. Lo spirito veramente soffia dove vuole e l'opera degli uomini non può arrestarlo.

Per la costituzione „Sacrosanctum concilium“ quella sulla liturgia, basterebbe il fatto della traduzione in volgare dei testi sacri nell'uso liturgico, e la partecipazione dei laici alle varie fasi della s. azione, con le risposte, il canto, le processioni. Anche qui il laico, pur lasciando al sacerdote ministeriale il suo giusto e insostituibile posto di consacrato, diventa un partecipante, e non un semplice assistente.

E finalmente una parola sulla „Gaudium et Spes“, la tanto contrastata

costituzione sulla chiesa e il mondo. Qui gli operatori sulla realtà terrena sono principalmente i laici. Per me, sono bastati dieci anni, per allargare lo spazio della „gaudium et spes“ e allargarlo abbondantemente. Si pensi, ad esempio, quello che si discusse su guerra e pace in Concilio, giungendo in fondo alla vecchia distinzione tomistica di guerra giusta e guerra ingiusta, ma oggi, a dieci anni da quei giorni un dubbio ci pervade tutti se possa esistere una guerra giusta. E'una costituzione su cui lo spirito con la storia soffia abbondantemente, e tante cose andranno corrette e rifatte. Comunque i laici hanno in questa costituzione il loro lavoro e la loro nobiltà anche in campo ecclesiologico, a cominciare dal prologo e dal capitolo della costituzione stessa che tratta della persona umana.

Dignità della persona, ecco la grande introduzione della „gaudium et spes“: ogni uomo è creatura di Dio e come tale merita il massimo rispetto, ha dei diritti sacrosanti, prima la libertà, che il Signore gli ha dato, e conculcare questi diritti è un delitto.

Quando il Concilio, sotto la guida dello Spirito, proclamava questo principio, forse nell'animo di molti Padri che conoscono la storia saliva una domanda: la Chiesa, o meglio, dire, gli uomini di chiesa che dovrebbero meglio rappresentarla, hanno sempre proclamato e rispettato questo principio? Ovvero, alle volte, in periodi in cui il Signore nei suoi decreti misteriosi e sapienti permetteva, hanno conculcato questo diritto di creazione prima ancora che di redenzione e non hanno tenuto nel debito conto i diritti della persona umana? Paolo VI, in un suo celebre discorso conciliare, domandò perdono a voi, cari orientali, per incomprensioni e torti. Mi si permetta di dire che quel perdono la Chiesa, nel soffio di Dio, dovrebbe forse chiederlo a tutta l'umanità, aggiungendo però — ed è logico — al dolore il proposito, da questo momento, con la luce che la inonda, di essere rispettosa dei diritti della persona. Lo so che è facile parlare di questi diritti, come anche di dolore e di proponimenti, ma è difficile mettere in pratica tutto questo data la nostra meschinità, che è semplicemente l'egoismo, cioè l'anticarità. L'aver collocato i laici nel giusto posto nella chiesa è indubbiamente un bel segno. Io vedo una connessione anche tra il „de laicis“ conciliare e il Cap. I. della „gaudium et spes“.

Mi sembra una voce unica che dopo aver affermato un principio, comincia esemplarmente a praticarlo nella sua stessa sfera; e come vescovo di Ravenna lo chiedo il perdono a quanti non avessi rispettato nel loro elementare diritto. Se avessi in questo campo mancato è la maggior colpa di cui mi sentirei responsabile, ma nello stesso tempo imploro dalla Chiesa, mia madre e maestra, che applichi la dottrina che lo Spirito le ha suggerito. Che se questa umile implorazione non fosse ascoltata, quando ormai è diventata un coro possente, avrei paura del domani, di un avvenire che il Concilio, e prima del Concilio lo Spirito Santo, aveva promesso nel rinnovamento.

E tradire il Concilio è una colpa, ma tradire lo Spirito Santo può diventare un peccato che non ha remissione. E di fronte a questa trasgressione c'è solo il buio e il caos.

Che il Signore sempre buono e misericordioso ci risparmi questa tragedia.

## RAVENNA E L'ORIENTE

MARIO MAZZOTTI

### Ravenna

Tra le leggende, che secondo i vecchi storici nostrani, Ravenna dovrebbe la sua origine ve n'è una che oggi farebbe comodo a me, che devo parlare dei rapporti della mia città con l'Oriente. Secondo Strabone, Ravenna sarebbe stata fondata dai Tessali e questa testimonianza, secondo il Torre, è quella che ha la maggior probabilità di . . . non leggenda<sup>1</sup>. Ma già lo Spreti nel sec. XV scrive che tale notizia „non satis compertum habeo“<sup>2</sup>. E sino ad oggi nessuna prova s'è trovata, che regga ad una sana critica. Ravenna, piccolo agglomerato di capanne e case di legno, costruite su palafitte in un paesaggio di isole e difesa dalle acque della Padusa e del mare, si affaccia alla storia solo nel periodo romano, quando viene aggregata alla tribù camillia ed ottiene la cittadinanza romana alla fine della guerra marsica<sup>3</sup>. La sua posizione geografica, gli ampi seni che la laguna formava, le valsero se all'inizio dell'era cristiana cadde su di lei la scelta di Roma. Svetonio afferma che Ottaviano „classem Miseni et alteram Ravennae ad tutelam superi et inferi maris collocavit“<sup>4</sup>. Le parole di Vegezio sono molto più chiare circa la funzione e la zona d'influenza di questo porto ravennate: „Classis autem ravennatum Epiros, Macedoniam, Achaiam, Pontum, Orientem, Cretam, Cyprum petere directa navigatione consueverat“<sup>5</sup>. Da questo momento la flotta divisa in 10 legioni, il cui contingente importava diecimila uomini, dovette portare un cambiamento tale negli indigeni ravennati da soprafarne il numero e da trasformarne radicalmente il sistema di vita. Dirigenti romani, ma soprattutto classarii scelti di preferenza tra la gente di mare della penisola balcanica, Egitto, Siria, Asia minore, Sardegna, Corsica e tutti di condizione umilissima: fu questo l'elemento nuovo nella popolazione ravennate. Ed all'elemento militare dovette necessariamente aggiungersi quello dei commercianti, orientali la più parte e, forse, in numero maggiore che non fosse lo stesso elemento militare; come non dovette mancare l'elemento israelita. Di Ebrei a Ravenna abbiamo notizia nei tempi teodericiani dall'Anonimo Valesiano<sup>6</sup>, di negozianti di oriente da Sidonio Apollinare nel sec. V<sup>7</sup>. Giustamente il De Jerfanion scrive che da allora Ravenna

<sup>1</sup> A. Torre, Ravenna, storia di 3000 anni, Ravenna 3 ed. 1971, p. 11.

<sup>2</sup> D. Spreti, De amplitudine, eversione et restauratione urbis Ravennae I, Ravennae MDCCXCIII, p. 3 (ed. di Camillio Spreti, mentre la prima edizione risale all'anno 1489).

<sup>3</sup> C. Ricci, Guida di Ravenna 6 ed., Bologna 1923, p. 1-2.

<sup>4</sup> Svetonio, Oct. 49.

<sup>5</sup> Vegezio, Epist. rei milit., IV, 31.

<sup>6</sup> Anonymus Valesianus, Theodericiana, in RR. II. SS. ed. Carducci-Fiorini, tomo XXIV, parte IV, Città di Castello 1913, p. 19.

<sup>7</sup> Apollinaris Sidonii, Epistulae, in Mon. Germaniae historica, Auctorum antiquissimorum tomus VIII, Berolini MDCCCLXXXVII, p. 13 (lettera a Candidiano).

divenne „le trait d'union entre l'Orient et l'Occident. C'est par elle que pénétraient, dans le Nord de l'Italie et dans le sud de la Gaule, tant de Syriens don les épitaphes se lisent en nos musées. Classis était une ville presque orientale: Grecs, Syriens, Arméniens s'y coudoyaient”<sup>8</sup>.

E la conferma noi l'abbiamo, se portiamo la nostra considerazione ai monumenti epigrafici arrivati sino a noi; sia ch'essi sian stati trovati nel nostro territorio, sia altrove. Oltre una cinquantina dei primi hanno espressa la nazionalità: tra di essi una trentina hanno nazionalità orientale. Dei restanti, numerosi quelli con l'indicazione della Pannonia e della Dalmazia: 7 titoli per la Siria, 2 per Seleucia, 6 bessi, 1 aradeo, 3 bitini, 1 di Cilicia, 1 di Nicomedia, 2 sicuri per la Grecia, 1 di Rodi, 2 di Alessandria, 1 per l'Armenia. Tra i secondi 1 titolo rinvenuto a Beirut, che risale al terzo secolo ed appartiene ad un classario ravennate, 1 al Pireo, 1 a Calcedonia, 1 a Seleucia. Inoltre un mattone con bollo „vexillatio classis Rav(ennatis)” rinvenuto a Jalta di Crimea<sup>9</sup>.

Ciò premesso, è chiaro che sin dagli anni di Ottaviano Augusto si può parlare di stretti rapporti tra Ravenna ed i paesi della sponda orientale dell'Adriatico e delle sponde orientali del Mediterraneo. Tali rapporti possono esser visti e studiati da noi in una suddivisione in gruppi, che tra di loro sono spessissimo coevi.

- 1) Ravenna ed Oriente: rapporti politici, civili, militari, commerciali;
- 2) Ravenna ed Oriente: rapporti religioso-cristiani ed ecclesiastici;
- 3) Arte (architettura, scultura, pittura);
- 4) Ravennati, che in tempi moderni hanno avuti rapporti con l'Oriente ed Orientali con Ravenna.

Per i singoli punti è chiaro che non potremo avere oggi se non uno sguardo panoramico; d'altra parte altri e più competenti di me hanno fatto in passato oggetto del loro studio, delle loro ricerche, i singoli periodi, i singoli aspetti di questi rapporti ravennati-orientali.

### *Rapporti civili, militari, commerciali, politici*

E' evidente che nei primi secoli e durante tutto il fiorire dell'Impero di Roma, questi rapporti si identificano con quelli, che i paesi di cui parla Vegezio, ebbero con l'Urbe. D'altra parte le notizie particolari a noi pervenute sono scarse e si identificano o vanno ricercate soprattutto nelle stele, cui ho già fatto cenno; stele che hanno avuto in passato ottimi indagatori come il Ferrero ed il Fiebiger<sup>10</sup>; recentemente il nostro Mansuelli<sup>11</sup>. La Bollini<sup>12</sup> si è interessata pochi mesi fa delle epigrafi greche dei nostri musei, le quali ci attestano come almeno nel sec. III<sup>o</sup> vi fosse, qui tra noi, coloro i quali vollero che la loro memoria fosse tramandata

<sup>8</sup> G. De Jerpanoin, *La voix des monuments*, Paris 1930, p. 81.

<sup>9</sup> M. Mazzotti, *La basilica di S. Apollinare in Classe*, Città del Vacano 1954, p. 5 nota 17.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>11</sup> A. Mansuelli, *Le stele romane del territorio ravennate e del basso Po*, Ravenna 1967.

<sup>12</sup> M. Bollini, *Le iscrizioni greche di Ravenna, Faenza* 1975.

ai posteri nella lingua dell'Ellade. Interessante, tra queste, il sarcofago dei Sosii, dove son raffigurate scene forse di arte medica. Come nella stele dei Longidieni il titolare appare esser stato un costruttore di navi.

Solo quando l'impero è diviso nei due grandi monconi d'occidente e di oriente ed il primo ha già fissato la sua sede in Ravenna, s'intensificano i rapporti civili e politici, soprattutto quando Galla Placidia ritorna qui dall'esilio costantinopolitano. Ne troviamo traccia in modo particolare nel campo religioso ed in quello ecclesiastico. Quando ormai dissolto l'impero occidentale e dopo il breve dominio erulo di Odoacre, è con Teoderico che i rapporti politici s'intrecciano in modo più vivo con Costantinopoli. Egli è il goto, educato alla corte di Bisanzio, il quale tenta l'amalgama tra il suo popolo e l'elemento romano e vuole tenere buoni rapporti col centro dell'impero, ormai rimasto unico, sul Bosforo ed invia in missione diplomatico-religiosa il papa Giovanni I<sup>o</sup> unitamente ad Ecclesio, vescovo ravennate. Penso che già durante il regno di lui s'infiltrassero qui elementi, i quali dovevan tener vivo tra il popolo soggetto l'avversione al goto ed il desiderio del ritorno alla romanità integrale. Ma quando nella primavera dell'anno 540 Belisario entra in Ravenna e la conquista alla Roma d'oriente, dando così di fatto origine a quel dominio esarcale, che doveva durare due secoli, la città assume un ruolo unico nell'Italia assoggettata a Giustiniano: nel campo civile, nel campo militare, in quello ecclesiastico ed anche nel commercio. Si ricordi che ancora agli inizi del sec. VII<sup>o</sup> è presente un „Joannes negotiator syrus a caput porticus“<sup>12</sup>. E' un periodo che è stato già ampiamente studiato da Ch. Dhél nella sua opera „L'administration byzantine dans l'exarcat de Ravenna“. Forse Ravenna non ebbe mai più, come non aveva avuto nemmeno in passato, un periodo così splendido e prospero. E questa basilica (di S. Apollinare Nuovo) ci testimonia tuttora le donazioni giustiniane di tutti i beni ariani alla chiesa di Ravenna. Val bene la pena ricordare come allora la città divenisse un centro di quella cultura giuridica, che aveva avuto in Giustiniano il „conditor“ ed il „legislator“. E quando nel 751 l'esarcato muore e sembra tramandare a Venezia la sua eredità, comincia per Ravenna il periodo della decadenza, che nemmeno il risorgente impero ottoniano potrà risanare. Ma i due secoli della Ravenna bizantina dovranno lasciare sino ai nostri giorni un ricordo non solo monumentale. A parte la permanenza a Ravenna di una scuola giuridica andata avanti sino ad almeno il secolo XVII<sup>o</sup>, nello stato pontificio e sino a Napoleone, la legazione di Ravenna che estendeva la sua giurisdizione da Imola a Rimini e Cattolica, si chiamerà legazione dell'esarcato o di Romagna, mentre nel 1905 l'elenco ufficiale dei titoli nobiliari per le famiglie ed enti italiani, riconosce all'Arcivescovo il titolo di „esarca di Ravenna“. E passiamo al secondo punto, circa i Rapporti della Ravenna Cristiana ed Ecclesiastica con l'Oriente. Cercherò di esser quanto mai schematico, perchè questo è un argomento che potrebbe dilatarsi in parecchi volumi.

E' certo che il Cristianesimo ravennate è sorto e si è sviluppato nell'ambiente classicano del porto, quindi tra militari e povera gente e con ogni

---

<sup>12</sup> J. O. Tjäder, Die Nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445—700, Lund 1955, p. 352.

probabilità il Vangelo arrivò a noi attraverso l'Adriatico, mediante quegli uomini della flotta, i quali per il loro ufficio dovevano di frequente approdare in Grecia, in Epiro, in Siria soprattutto. Tant'è vero che Andrea Agnello, il nostro protostorico, ci ha tramandata la notizia che sino all'episcopato di Ursus, cioè a quando la sede non fu trasferita a Ravenna-città, quivi i cristiani non avevano una chiesa, ma „vagabant in teguriis“<sup>13</sup>: siamo agli inizi del sec. V<sup>o</sup>, quando la corte fissa in Ravenna la sua residenza. Del resto il medesimo Andrea Agnello nella vita di Pietro I<sup>o</sup>, che deve identificarsi col Crisologo, ha una affermazione categorica: „a tempore beati Apollenaris, una cum isto viro omnes predecessores sui (i vescovi ravennati) syri fuerunt“<sup>14</sup>. Siro è sinonimo, almeno sembra, di orientale. Una tale affermazione da credito direi assoluto alla notizia che fa del protovescovo Apollinare un antiocheno. Ma deve intendersi che i primi 17 vescovi ravennati nacquero in Siria od in Oriente? o non piuttosto ch'essi appartennero a famiglie di quella colonia siriana od orientale, che s'era ormai stabilita presso il porto? propendo per la seconda ipotesi. Di questi vescovi ben poco sappiamo. Di Apollinare è giunta a noi la leggendaria „Passio“, che scavi e ricerche recenti rendono meno leggendaria di quanto è stato affermato in passato: un nucleo di poche notizie, cui il tempo e gli uomini hanno ricamato attorno. Del suo 11<sup>o</sup> successore, Severo, sappiamo che fu presente al concilio di Sardica (342—43), nulla più. Ma in questi ultimi anni abbiamo rinvenuto nel territorio classicano il luogo della sua primitiva sepoltura: l'archeologia ha confermato le notizie essenziali, che la leggenda ci aveva tramandate. Nella prima metà del sec. V<sup>o</sup> è vescovo il Crisologo. Di lui è stato scritto che sta a Ravenna come Ambrogio sta a Milano. E' il primo metropolita della chiesa ravennate, divenuta ormai la chiesa della città capitale dell'impero occidentale. Siamo negli anni di Galla Placidia, la quale con lui sembra voler dare ai mosaici degli edifici sacri, che allora sorgono, un'iconologia, che si riallaccia al Vangelo di Giovanni. Sono gli anni in cui elementi orientali vivono accanto all'Imperatrice, come Barbaziano, prete antiocheno, o che da Ravenna emigrano (per ufficio?) a Roma, come quello „Ipatius galata presbiter amicus bonorum sanctae catholicae ecclesiae Ravennae“, il cui titolo sepolcrale fu trovato 25 anni fa circa, nel disfacimento del pavimento della basilica di S. Marco nell'Urbe<sup>15</sup>. Al Crisologo, metropolita, si rivolge Teodoreto di Ciro. E se ritengo Pietro Crisologo un „syrus“ (almeno appartenente alla colonia orientale di Classe) posso trovar logico che a lui si rivolga anche Eutiche<sup>16</sup>. Durante il governo gotico le condizioni della chiesa ravennate non permisero, forse, di esplicitare dei rapporti troppo intimi con Bisanzio; sta però il fatto che quando Teoderico volle mandare l'ambascieria di Giovanni I<sup>o</sup> a Costantinopoli, al papa associò il vescovo Ecclesio. La missione fu un fallimento, ma mentre Giovanni fu fatto morire d'inedia, il Vescovo ravennate non ebbe

<sup>13</sup> A. Agnello, *Liber pontificalis ecclesiae ravennatis*, vita Ursi (v. anche in ed. di A. Testi-Rasponi, RR. II. SS. ed. Carducci-Fiorini, tomo II, parte III, Bologna 1923, p. 65).

<sup>14</sup> *Ibidem*, Vita Petri I (ed. Testi-Rasponi cit., p. 71).

<sup>15</sup> A. Ferrua, Un prete di Ravenna morto a Roma, in *Felix Ravenna* LVI, agosto 1951, p. 61—64.

<sup>16</sup> A. Agnello, *Liber pont. cit.*, vita Petri II (ed. Testi-Rasponi p. 142).

noie. Il vescovo Ursicino dovette accogliere Belisario vincitore e allacciare rapporti colla corte. Ma fu solo il Successore di lui che potè godere dei primi favori di Giustiniano, dal quale potè ottenere i mezzi per la costruzione in cattedrale del celeberrimo ciborio d'argento<sup>17</sup>. Nel 546, morto Vittore, iubente Giustiniano, alla cattedra di Apollinare fu destinato un diacono di Pola, educato alla corte costantinopolitana, Massimiano. Per volere dell'Imperatore fu consacrato in Patrasso d'Acaja il 14 ottobre di quell'anno da papa Vigilio<sup>18</sup>. Col Crisologo è stato il più grande dei vescovi ravennati e la chiesa di Apollinare non ebbe mai maggior splendore. „Christi levita profundus, et simplicitate bonus“, l'esser creatura di Giustiniano non gli impedì d'esser vescovo degno, gli permise invece di sfruttare i rapporti imperiali in favore della sua chiesa, cui fu donato il patrimonio istriano e con lui si diffuse tra noi il culto di S. Andrea apostolo<sup>19</sup>. Primo in occidente ad usare il titolo di arcivescovo<sup>20</sup>, ci ha lasciato in S. Vitale il ricordo vivo della corte bizantina, in cui era cresciuto. Non so se con lui, certo dopo di lui, la chiesa di Ravenna potè avere alla corte di Bisanzio un suo apocrisario. I rapporti tra il vescovo di Ravenna ed il mondo bizantino continuarono coll'arcivescovo Agnello († 570), al quale furono donati i beni e le chiese ariane, da lui consacrate al culto cattolico<sup>21</sup>. Nell'anno 666 un fatto di particolare importanza: l'arcivescovo Mauro ottiene dalla potestà imperiale il tomo di autocefalia, sicchè si potè considerare alla pari degli altri arcivescovi dell'Impero: fu una vittoria politico-religiosa, che dette poi adito alle più disparate ed errate interpretazioni<sup>22</sup>.

Ma ormai anche il dominio-esarcale s'avvia alla fine ed anche da un punto di vista religioso-ecclesiastico ciò ha la sua importanza.

Ma quando nel 751 all'esarcato succede il mondo longobardo, poi quello carolingio, in Ravenna rimangono a perpetuarlo tanti titoli di chiese, che richiamano Bisanzio, come S. Maria in Cosmedin, S. Teodoro a vultu, S. Salvatore ad Calchi, S. Maria ad Blachernas, S. Maria Callopes. Ci si è domandato spesso se liturgicamente Ravenna almeno negli anni della dominazione bizantina, ne abbia subito o seguito il rito: rispondo negativamente e rivendico alla mia chiesa il diritto d'esser sempre considerata chiesa latina, anche se non può negarsi che qualche influenza il rito bizantino l'abbia avuta. Lo sta a dimostrare il fatto che solo nella seconda metà del sec. XVI l'arcivescovo card. Giulio della Rovere ridusse tutte le cerimonie all'uso romano, mentre un frammento pergameneo del sec. XII<sup>o</sup> ci attesta come in Ravenna e nel rito battesimale fosse im-

<sup>17</sup> Ibidem, Vita Victoris (ed. Testi-Rasponi, p. 181).

<sup>18</sup> Ibidem, Vita Maximiani (ed. Testi-Rasponi, p. 187).

<sup>19</sup> Ibidem. Si diffuse, dico, perchè era sicuramente presente in Ravenna prima di Massimiano; difatti non solo Andrea è effigiato nel battistero neoniano, ma anche nell'oratorio arcivescove, l'uno e l'altro anteriori all'episcopato di Massimiano.

<sup>20</sup> A. Testi-Rasponi, Archiepiscopus, in Archivum Latinitatis Medii Aevi, Paris 1927, recensione in Felix Ravenna XXXII, dicembre 1927, p. 75.

<sup>21</sup> A. Agnello, Liber pont. cit. in vita Agnelli (ed. Testi-Rasponi, p. 215).

<sup>22</sup> M. Mazzotti, L'autocefalia della chiesa di Ravenna, in Atti del Convegno di Cesena e Ravenna (Ravennatensia) I, Cesena 1969, p. 391-401; G. Orioli, L'autocefalia della chiesa ravennate, in Bollettino della Badia Grega di Grottaferrata, Nuova Serie, vol. XXX 1976, p. 3-19.

posta la recita della professione di Fede tanto in latino che in greco<sup>23</sup>. Abbiamo anche notizia che vi fu in Ravenna una comunità di monaci basiliani, che aveva la sua sede presso la chiesa di S. Teodoro (l'antica cattedrale ariana) e che prendeva nome dall'attigua S. Maria in Cosmedin. Quando sia cominciata non lo sappiamo, quando abbia cessato di esistere, nemmeno. Sappiamo solo che esisteva nella prima metà del secolo VIII e che il suo superiore aveva titolo di egumeno. Inoltre, che all'ingresso dei nuovi arcivescovi, egli recatosi presso la basilica di S. Lorenzo in Cesarèa, imponeva quivi le insegne al nuovo arrivato e „cum monachis illi obviam factus, solenni precatione certos hymnos, ac laudes Graece pronuntiabat“<sup>24</sup>.

### *Arte Ravennate*

Giuseppe Galassi, in una sua poderosa opera sull'arte ravennate, si pone ancora la domanda: „Roma o Bisanzio“. Abitualmente quando si parla di arte ravennate (architettura, pittura, scultura) il pensiero corre a frasi fatte: Ravenna bizantina, ecc. e quando ci si vuole discostare, allora si nega o si mette in dubbio ogni influenza bizantina od orientale, come fa appunto il Galassi. In questo campo, che è pure il più noto ed il più studiato, penso non si indaghi con piena oggettività.

Dal punto di vista architettonico diversi sono i periodi della Ravenna monumentale, che vanno considerati nei monumenti a noi comunque noti. Il preplacidiano (Ursiana dedicata all'Anastasi Domini, S. Croce, Battistero neoniano, basilica Probi) non ha elementi che ci permettano un raffronto con edifici cristiani transadriatici, ma ci fanno accostare le nostre chiese all'architettura milanese dei tempi di Ambrogio. Dopo il ritorno di Placidia dall'esilio costantinopolitano si ha la basilica di S. Giovanni Evangelista con protesi e diaconico, ma rimane per molti anni un caso isolato, per quel che noi conosciamo. Chè se è vero che alla basilica della Casa Bianca nel territorio di Classe, che io ritengo anteriore al sesto secolo, abbiamo rinvenuti ben 4 pastoforia, essi devon considerarsi frutto di un ampliamento, appunto databile al sec. VI<sup>o</sup>. Della basilica petriana e dell'Apostolorum, la prima in Classe, l'altra in città (attuale S. Francesco), anche se la loro fondazione risale al sec. V<sup>o</sup>, poco o nulla conosciamo dell'icnografia originale. Altrettanto può dirsi di altre chiese ormai note a noi solamente da documenti<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Frammento pergameneo inedito di mia proprietà, ma presso l'Archivio storico arciv. di Ravenna.

<sup>24</sup> H. Rubei, *Historiarum ravennatum*, Venetiis MDLXXXIX, p. 742; eguale notizia in J. P. Ferretti, *De ravennatibus archiepiscopis seu primatibus descriptio et eorum vita: De primo adventu archiepiscoporum in civitate Ravennae*, ms. presso la Biblioteca Classense e presso l'archivio st. arcivescovile di Ravenna. Son riportate le preghiere in greco che si recitavano nella basilica Ursiana „Cantilenae autem quas Notarii Ravennae cantabant graecis vocibus exprimebant.“ Il Ferretti morì l'anno 1557 nell'età di 75 anni.

<sup>25</sup> M. Mazzotti, *Elenco delle chiese ravennate attraverso i secoli*, in *Felix Ravenna* CV—CVI 1973, p. 229—255.

Segue il periodo teodericiano, ma la cattedrale ariana, il suo battistero, questa stessa basilica in cui ci troviamo (S. Apollinare Nuovo) nelle loro particolarità icnografiche, ecc. non ci permettono di vedervi una dipendenza orientale. Dobbiamo attendere il periodo giustiniano perchè il mondo bizantino sia fattivamente presente nelle nostre chiese. S. Vitale, euforisticamente definita „bella come un sogno orientale, la più pura gloria dell'arte bizantina in Occidente“<sup>26</sup>, lascia molto perplessi anch'essa, perchè la sua icnografia non ripete affatto quella di S. Sofia, ma si avvicina di più a S. Sergio e Bacco di Costantinopoli, posteriore di poco, ma posteriore. E' però in questa stupenda basilica che Bisanzio è presente tra noi dopo tanti secoli. I pastoforia, Giuliano argentario (questo personaggio ancora per noi misterioso), che qui lascia la sua firma in greco nei monogrammi di alcuni pulvini, gli stessi due grandi quadri storici con gli Augusti, ci riportano al fasto ed alla vita della corte bizantina della prima metà del sec. VI<sup>o</sup>. Ma Giuliano, mentre vuole il suo nome in greco sui pulvini, nella capsella-reliquiario della consacrazione ci lascia il suo nome scolpito in latino. Qui si potrebbe fare una considerazione sulla liturgia ravennate di quegli anni, ma gli elementi ci mancano, almeno nei documenti. Parlando già molti anni fa dell'architettura di S. Apollinare in Classe, io vi trovai molti punti di avvicinamento coll'architettura siriana<sup>27</sup> ed oggi non ho motivo di cambiare, anzi . . . Solo che nemmeno 50 anni dopo che Massimiano ebbe consacrata la basilica classense, poco lungi e sul luogo della primitiva sepoltura del Vescovo, sorgeva la basilica di S. Severo, la quale non avrà nessuna delle caratteristiche delle due precedenti: mancano difatti la protesi ed il diaconicon ed anche il quadriportico, che pure in S. Vitale fece parte essenziale della costruzione sin dall'origine. In S. Agata Maggiore quest'ultimo elemento fu aggiunta successiva alla prima fondazione.

L'altro punto è quello iconografico. Oggi un riavvicinamento comparativo è ben difficile farlo. Del periodo postplacidiano ci sono rimasti solo i mosaici del battistero neoniano, e qui la tematica iconologica può esser comune tanto per l'Oriente che per l'Occidente romano. Nel mausoleo c. d. di Galla Placidia vi è un punto basilare: i mosaici si ispirano all'evangelista san Giovanni sia nella sequenza dei nomi degli Evangelisti: Marco, Luca, Matteo, Giovanni, sia nel Buon Pastore, che posto sopra la porta d'ingresso, richiama il passo giovanneo: „Io sono la porta, colui che per me entra avrà la vita“<sup>28</sup>. Da un punto di vista iconologico i mosaici teodericiani di questa basilica di S. Apollinare Nuovo ben poco dicono a noi oggi, chè non conosciamo la liturgia (ariana), che li ha ispirati. Qualche appunto particolare potrebbe farsi circa i mosaici del battistero ariano, dove di teodericiano vi è il clipeo col battesimo di Cristo, l'etimasia, cui convergono gli Apostoli, e tre solo di questi. Ma S. Pietro con le chiavi può dirsi con sicurezza frutto per intero del mosaicista di Teoderico? o non piuttosto le chiavi un inserto posteriore? in tal caso

<sup>26</sup> C. Ricci, Guida di Ravenna ed. V, Bologna 1914, p. 57.

<sup>27</sup> M. Mazzotti, La basilica di S. Apollinare in Classe, cit.

<sup>28</sup> Giovanni X—9.

dell'epoca agnelliana (seconda metà del sesto secolo), come le due teorie dei Santi e delle Sante, che in questa basilica risalgono alla epoca della riconsacrazione cattolica.

In S. Apollinare in Classe sembra doversi vedere piuttosto la traduzione musiva del sermone 128 di S. Pier Crisologo, che celebra S. Apollinare come il buon pastore. La Trasfigurazione, invece, qui simbolicamente espressa, più facilmente ci riporta ad altro mosaico, quello di S. Caterina sul Sinai. In S. Vitale per me le cose si complicano o . . . si semplificano. V'è sì l'apoteosi di Giustiniano e di Teodora, ma tutto il resto, da un punto di vista iconologico, è ispirato solo dalla narrazione evangelica e vetero-testamentaria in rapporto alla divina Liturgia eucaristica. Non vorrei affrontare il problema della tecnica dei mosaici ravennati, perché secondo me è soltanto . . . ravennate. Del resto ogni località e scuola artistica ha le sue esigenze particolari e locali. Le due grandi teorie di Santi e Sante, che ci sovrastano, sono indicate come l'espressione più genuina della pittura bizantina tra noi. Accetto, ma rifletto pure che la raffigurazione di uomini e cose nel campo artistico varia facilmente negli anni e gli artisti ancora più facilmente si adeguano alle correnti vigenti e dominanti nella città-capitale: nel caso nostro Bisanzio.

Più orientalista mi sentirei di essere per quanto riguarda la nostra scultura, che in gran parte oggi è rappresentata dai sarcofagi. Innanzi tutto è dar tenere presente che il materiale primo per tutte le nostre sculture è stato il marmo greco o pario, quindi un materiale che veniva direttamente e solo da oltre Adriatico. Possiamo anche dire con certezza che questo materiale riceva almeno una prima lavorazione nel luogo di origine; e se anche la rifinitura avveniva qui tra noi, le officine di marmorari dovevano avere operai e scultori, che si adeguavano allo stile dell'officina-madre. Del resto i raffronti iconografici, iconologici, della disposizione architettonica di fondo, li possiamo fare *solo* con pezzi rimastici nei musei di oltre mare. Non in Roma. Anche se pigliamo in esame i capitelli ed i pulvini, specie in S. Vitale, di essi ci appare evidentissima la derivazione di fatto o di ispirazione bizantina. Vorrei da ultimo aggiungere che anche la tecnica costruttiva o muraria per i nostri monumenti del secolo sesto è una tecnica di Bisanzio, tanto da far pensare che almeno i capi-cantieri venissero di là! Quando il dominio esarcale cadde in Italia, rimase tra le mura di questa città vivo il ricordo del passato. Da noi non attecchirà l'architettura romanica, ma si rimarrà ancorati costruttivamente agli esempi del passato: ne è testimonianza l'architettura c. d. deuterobizantina delle nostre pievi. Anche nella vita pubblica, civile e religiosa, le orme rimarranno a lungo e dopo l'epoca carolingia saranno gli Arcivescovi a continuare quest'epoca gloriosa dei secoli passati, governando la città col rinnovato titolo di esarca. Nemmeno il periodo ottoniano riuscirà a far piazza pulita e potremo anche oggi leggere nei sepolcri arcivescovili i titoli pomposi „Hic tumulus clausum servat corpus domini Joannis (Gratosi) sanctissimi ac terbeatissimi archiepiscopi". e nei documenti leggere l'intitulatio „XY servus servorum Dei, archiepiscopus sanctae catholicae ecclesiae Ravennae".

Dopo, nei rapporti di Ravenna col mondo orientale-cristiano, abbiamo episodi occasionali, che sebbene non frequenti, pure sembrano continuare l'antica matrice. Li ricordo qui brevemente, come conclusione.

Nel sec. IX<sup>o</sup> Fozio si rivolge all'arcivescovo ravennate Giovanni VII<sup>o</sup> per rimproverargli il disinteresse dimostrato per certa causa<sup>29</sup>.

Agli inizi del secolo XI<sup>o</sup> dall'eremo del Perèo (S. Alberto di Ravenna) S. Romualdo fece partire alcuni suoi monaci, tra i quali S. Bruno di Querfurt. Esso fu „archiepiscopus Gentium“ ed evangelizzatore di alcuni territori russi. Fu pure alla corte di Kiew<sup>30</sup>.

Al Concilio di Ferrara-Firenze lavorò Ambrogio Traversari, camaldolese e discendente della celeberrima famiglia dei signori di Ravenna.

Abbate-commendatario di S. Giovanni Evangelista, l'anno 1472 morì in Ravenna il cardinale Bessarione.

Nel secolo XVII<sup>o</sup> Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione di propaganda Fide, fondò in Ravenna sua patria il collegio di S. Efrem affinché in esso potessero compiere i loro studi i giovani della nazione maronita. Durò appena 40 anni.

Nella seconda metà del secolo XIX<sup>o</sup> fu missionario in Siria ed ivi delegato (Apostolico il ravennate) P. Ludovico Piavi, francescano, il quale fu il secondo patriarca latino di Gerusalemme, ove morì nell'anno 1905.

Di questi fu segretario altro ravennate, il P. Giovanni Genocchi, missionario del S. Cuore, il quale svolse la sua attività anche in Costantinopoli, come vicario generale. Per incarico di Benedetto XV<sup>o</sup> fu visitatore apostolico in Ucraina nel 1920 e nel 1923 fu a Leopoli per una missione tra i cattolici di rito bizantino. Ravennate, non posso dimenticare che da secoli l'immagine mariana più venerata tra noi ha l'appellativo „Madonna Greca“. E' un bellissimo bassorilievo della Vergine orante, che certamente venne a noi dal vicino oriente. Oggi in questa basilica, dove è rimasto un frammento del mosaico giustinianèo, in cui l'Imperatore era raffigurato nel quadro della riconsacrazione cattolica, s'apre questo Convegno quasi sotto lo sguardo di lui, il grande legislatore, e Ravenna accoglie tutti Voi, che venite da quell'Oriente dal quale ripete la sua origine la nostra chiesa locale, da cui venne a noi il protovescovo Apollinare, i suoi immediati Successori ed il grande Massimiano, che dovette essere il primo divulgatore del giure giustinianèo nell'Occidente. Convegno che potrebbe esser visto come ultimo anello di una catena sviluppatasi lunghissima attraverso i secoli, meglio come il primo anello di una rinnovata catena, che in cordialità ed amicizia continui a tenere legati popoli e chiese di quell'Oriente, da cui venne a Ravenna grandezza e prestigio in passato, per cui il suo nome è ancora noto nel mondo della cultura e dell'arte.

---

<sup>29</sup> F. Lanzoni, Un'epistola del patriarca Fozio a Giovanni (VII) arcivescovo ravennate, in Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Romagne, 1920, 4<sup>o</sup> serie, vol. IX, p. 1—10.

<sup>30</sup> B. di Querturt, Vita dei cinque Fratelli, Camaldoli 1951.

## REPORT OF THE THIRD CONGRESS OF THE SOCIETY OF THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES

The third congress of the Society of the Law of the Oriental Churches took place at Ravenna in the time from 23<sup>rd</sup> to 28<sup>th</sup> of September, 1975. On the second congress of the Society in 1973 at Crete Archbishop Churallah Harb had invited the participants to meet for the next time in Beyrouth and he had been appointed to be the chairman of the preparing committee. In spring time of the following year the first difficulties arose. As the political situation in Lebanon grew more serious, it was necessary to find another place for the congress to be held. Owing to the immediate readiness of His Excellency the Archbishop of Ravenna, Msgr. Salvatore Baldassarri, to hold the congress in this town and thanks to his gracious support and the subsidy of the civil authorities of Ravenna it was possible to arrange the congress in time. Ravenna — an important point of contact of history, culture and art of Orient and Occident — was an especially appropriate place for the meeting of the Oriental Canon Law Society. Rev. Dean Ian Rezač, Msgr. Dr. M. Mazzotti, keeper of the archiepiscopal archives, Don Giorgio Orioli and the secretary of the Archbishop Don Roberto Zagnoli were entrusted with the organisation of the congress working together with the secretary of the Society Univ. Dozent Dr. Richard Potz.

The general-topic of the congress was: "The Position of the Laity in the Law of Oriental Churches." Fifty specialists on Eastern Law participated in the congress, among them Card. Paul Philippe, Prefect of the Congregation for the Oriental Churches, Card. Johannes Willebrands, President of the Secretariate for the Unity of the Christians, Great-Archbishop Card. Joseph Slipyj, Metropolitan Paulos Mar Gregorios of Kerala, Metropolitan John Rinne of Helsinki, Metropolitan of Sweden Pavlos Menevisoglou, the Armenian Archbishop of New York Tiran Nersoyan and Chorepiscopus Moussa Daoud of Beyrouth.

The congress was opened in the impressive frame of the Basilica S. Apollinare Nuovo, where the participants, many ecclesiastical dignitaries and civil representatives of the town and the province Emilia-Romagna assembled. The president Univ. Prof. Dr. W. M. Plöchl said some words of welcome and expressed his special thanks to His Excellency Archbishop Salvatore Baldassarri, the great benefactor of this congress. Then the mayor of Ravenna geom. Aristide Canosani addressed the meeting and afterwards the congress was formally opened by Archbishop Baldassarri. The Archbishop presented messages of Card. Jean Villot, secretary of state, in the name of Pope Paul VI, the Ecumenical Patriarch Dimitorios I, the patriarchates of the russian-orthodox, the bulgarian-orthodox and the serbian-orthodox Church, and of the Archbishop of Vienna, Card. König, and he declared the congress open. Then he gave the first lecture on the theme "I laici e la loro posizione nei documenti del Vaticano II"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> See above p. 9 ss.

Msgr. Dr. Mario Mazzotti spoke about "Ravenna e l'Oriente"<sup>2</sup>. After the inaugural session the Archbishop gave a reception for the participants in the restaurant "Vecchia Ravenna". The opening day was closed with a "Concerto di canti popolari" at the "Teatro Alighieri", presented by the "Associazione Polifonica di Ravenna", "Canterini Romagnoli di Ravenna" — Gruppo Corale Pratella-Martuzzi" and the choir "Epito Szakszervete" of Budapest who were also performing folkdances.

On the following day, the 24<sup>th</sup> of September, the congress began with its working sessions, which took place in the conference-hall of the "Camera di Commercio". Papers<sup>3</sup> were held by Univ. Prof. Dr. Marian Zurowski, Warsaw: *Il diritto dei laici alla Communio Ecclesiastica secondo i canoni orientali*; Metropolitan of Philadelphia Bartholomaios, Constantinople: *The Participation of the Laity in the Synods of the Greek-byzantine Churches*; Metropolitan John of Helsinki: *The Role of the Laity in the Administration of some Eastern Orthodox Churches*; Prof. DDr. Michael Breydy, Cologne-Kobayath: *Les laics et les Bnay Qyomo dans la plus ancienne tradition de l'Eglise Syrienne*; Chorep. Moussa Daoud, Beyrouth: *La condition canonique actuelle des laics dans les Eglises de tradition syrienne*; Mons. Kurian Vanchipurackal, Kerala: *Laity in the Syro-Malabar Church down the Centuries*; Metropolitan Paulos Mar Gregorios, Kerala: *The Canonical Position of the Laity in the Malankara Orthodox Syrian Church*; Dean Fr. Ian Rezač, Rome: *I laici nel diritto canonico orientale cattolico vigente e le proposte per la revisione di questo diritto*; LL. B. Adel Azer Bestawros, Alexandria: *The Organization and the History of the Patriarchal/Laical Councils in the Coptic Orthodox Church*; Archbishop Tiran Nersoyan, New York: *The Participation of the Laity in the Administration of the Armenian Church*.

In consequence of the political situation the Metropolitan Bartholomaios Archondonis was not able to come to Ravenna and Chorepiscopus Moussa Daoud of Beyrouth arrived three days late. Therefore these papers only could be read out. Doz. Dr. Ernst Chr. Suttner, Würzburg, informed the participants about the projected volume "Rechtsgeschichte des christlichen Ostens" which should be issued as an extension to the "Kirchliche Rechtsgeschichte" of Erich Feine. Univ. Prof. Dr. Walter Selb of Vienna and Doz. Suttner have been appointed to contribute to this work.

All lectures showed in an impressive way the various historical possibilities of participation of the laity in the life and in the institutions of the Eastern Churches. The survey began with the Bnay Qyomo, a (monastical?) institution of the ancient Syrian Church — controversial in its origin — and it led to the actual examples of participation of laity in the administration of the Church in the socialistic states of Eastern Europe. Even the history of the laity in the Oriental Churches makes clear, that we have to distinguish two kinds of participation: on the one side the responsibility in and for the Church, founded on the "esse — Christianum", and on the other side the inclusion of secular authorities in this responsibility, founded on political considerations. Most impressive and various is the participation of the laity in the Churches of the Syrian

---

<sup>2</sup> See above p. 20 ss.

<sup>3</sup> All papers read at the congress are published in this year-book.

tradition. This is the reason, why these Churches dominated in the lectures. The choice of the general topic is also important for the *Commissio Codici iuris canonici orientali recognoscendo*. The papers and the following discussions can be of great interest for the Commission working out the regulations "De Laicis".

In the evening of Thursday, the 25<sup>th</sup> of September, the third General Assembly took place. The president, Prof. Plöchl, opened the session and thanked the members of the organizing-committee for the perfect preparation and arrangement of the congress. Then he gave a short report about the last two years. He informed the assembly that the number of the members had increased from 91 to 142 since September 1973.

Then the secretary, Dozent Potz, gave a short report on the financial situation of the society and presented the closing of accounts for 1973/74 and a proposal for 1975—1977. The Assembly approved the accounts of the board.

The next subject of the agenda was the election of the council according to Art. 9 of the statutes. The present members (37) voted on the council collectively — according to a proposal of Msgr. Prader —, who was re-elected with a majority of 31 votes (3 dissident voices, 2 abstentions of votes, 1 invalid vote). Therefore the council consists again of the President Univ. Prof. Dr. Willibald M. Plöchl, Vienna, Vicepresident Metropolitan Bartholomaios Archondonis, Constantinople, and the three Councilors Rev. Dr. Ivan Zuzek, Rome, Univ. Prof. Dr. Renè Metz, Strasbourg, and Vartaped Dr. Mesrob Krikorian, Vienna, and secretary and treasurer is Univ. Dozent Dr. Richard Potz, Vienna.

Concerning the next congress Dr. Dombois and Prof. Landau made the proposal to hold the next congress in Regensburg or another town in Germany. Both were entitled by the Assembly to establish contacts with various institutions in Germany and to find out the circumstances and conditions for holding a congress<sup>4</sup>. Two suggestions for the general-topic of the congress were made: "Autonomy and Autocephaly" and "Dissolubility and Indissolubility of the marriage in the Law of the Oriental Churches"<sup>5</sup>.

Everyday in the afternoon before the working sessions visits to Basilica di S. Vitale, Mausoleo di Galla Placidia, Battistero Neoniano, Basilica Metropolitana Ravenna, Museo Arcivescovile, Tomba di Dante Alighieri, Basilica di S. Francesco and Tomba di Teodorico were arranged. Msgr. Mazzotti gave very interesting explanations.

On Thursday, the 25<sup>th</sup> of September, the mayor of Ravenna, geom. Aristide Canosani, gave a reception for the members of the congress in the town-hall. In the evening a "Concerto di canti Folcloristici" took place at the "Teatro Alighieri". The groups "Soc. Corab Ravennate", "Cora La Ginestra" and the "Gruppo Corale Pratella-Martuzzi" were presenting folksongs of the Romagna. On the following day the President of the province Ettore Zannoni gave a reception in honor of the partici-

<sup>4</sup> The fourth congress will take place in the third week of September 1978 in Regensburg. Prof. Landau acts as chairman of the organizing-committee working together with D. Dr. Hans Dombois.

<sup>5</sup> The general-topic of the fourth congress will be "The Church and the Churches — Autonomy and Autocephaly".

pants at the "Residenza Provinciale". The next on the program was a "Concerto d'organo del M. Giancarlo Parodi" at the Basilica Metropolitana Ravenna. Compositions of J. S. Bach — the chorals "Nun komm' der Heiden Heiland" and "Wachet auf, ruft uns die Stimme" —, C. M. Widor and M. Reger were presented.

On Saturday an excursion to the abbey of Pomposa was organized. In the evening a dinner was given by the representatives of the provincial administration in the restaurant "Cà del Pino". On the last day of the congress the participants went to the Basilica S. Apollinare in Classe. The congress was closed with a solemn Ecumenical Celebration in the Basilica di S. Vitale.

# THE PARTICIPATION OF THE LAITY IN THE SYNODS OF THE GREEK-BYZANTINE CHURCHES

† BARTHOLOMAIOS ARCHONDIS

## Constantinople

According to the fundamental teaching of the Church, the members of the Church are divided into two categories, that of the clergy and that of the laity.

The laymen, through the sacraments of baptism and chrism, which is the sacrament of royal priesthood, take part in the three-fold ministry of our Lord. However they do not participate in the same way as the clergymen in the *potestates ordinis, magisterii* and *jurisdictionis* which existed in the Church, but they do help the bishops, who are bearers of Church authority, in their teaching, sanctifying and pastoral ministry for the people of God. This distinction being functional, does not belong to the essence of the unity of the Church members as a body.

The participation of laymen in the life of the Church mainly appears in its teaching ministry and administration. In relation to the latter, this participation is apparent in episcopal elections, in church tribunals, in formulating church legislation and finally in church councils<sup>1</sup>, which we will be mainly dealing with here.

Church history, dating back to its beginnings, offers several examples of laymen's participation in Church councils.

Even before the so-called Apostolic Council, all the faithful present took part in the election of Mathias<sup>2</sup>. The Acts of the Apostles expressly say that the decisions have been taken by the Apostles and the presbyters "σὺν ὅλῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ"<sup>3</sup>.

Today it is accepted that this "ἐκκλησία", the laymen, did not vote at this council<sup>4</sup>.

Speaking about the Apostolic era we may refer to the event of the election of the seven deacons which resulted from the participation of the whole people upon their encouragement by the twelve apostles. It is obvious that in this case we cannot speak of a synod in any sense<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Of course this is related also to the teaching authority of the Church, because the work of the synods was not only administrative but mostly doctrinal, as we can see from the fact that synods were dealing with the different heresies and formulating and teaching the truth of the Church.

<sup>2</sup> Acts, chap. I.

<sup>3</sup> Acts 15, 22. See also verse 23: „The apostles and elders and brethren.”

<sup>4</sup> J. Zizioulas, The development of conciliar structures to the time of the first Ecumenical Council, in: World Council of Churches, Councils and the Ecumenical Movement, Geneva 1968, p. 36—37.

<sup>5</sup> Acts, chap. 6.

However, laymen's participation with voting rights in the councils, as happened in the Apostolic Council does not always seem to have been continuous.

In the Councils of Carthago, held in the times of Cyprian (3<sup>rd</sup> century), laymen presented their own opinions which had only an advisory character<sup>6</sup>.

According to Apollinaris of Hierapolis<sup>7</sup>, Montanists were condemned by synods, in which laymen from Asia also participated, while in the Synods of the same area on the Easter question, two decades later, only bishops participated<sup>8</sup>.

On the other hand, the followers of Paul of Samosata were condemned by a Synod made up not only of bishops but of presbyters and deacons as well, while the encyclical letter of the Synod was addressed in the name not only of the above but also of the neighbouring „Churches of God“<sup>9</sup>.

\*

In relation to the Ecumenical Councils, we know that they were being called by the Byzantine Emperors<sup>10</sup> who were laymen themselves. Participants were not only the bishops, the emperor or his delegate (*ἐπιτροπος*), members of the Senate and other high-ranking state officials, but lay theologians, philosophers (even non baptized) and more widely other experts on the subjects on the agenda, as well<sup>11</sup>. Furthermore many faithful were present in the open sessions of the Council.

One can see that lay state officials present in the deliberations of the Councils exerted an influence upon the bishops and especially upon those who were not so strong in their will and theological background. Nevertheless, the emperors themselves openly stated that they had no right to intervene in the theological deliberations of the bishops, as they had no voting right. Thus, the Emperors Theodosios II and Valentinian III addressing the III Ecumenical Council state the following: „ἀθέμιτον τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ἀγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικαῖς σκέμιασιν ἐπιμίγνυσθαι“<sup>12</sup>. Constantine the Great in his Epistle to the Alexandrians gives another example of the advisory role played by the participating

---

<sup>6</sup> See for example the 3<sup>rd</sup> Synod held in the times of Cyprian in 256, in which only the bishops had voted: PL 3, 1089.

<sup>7</sup> Eusebius, Church History, V, 16, PG 20, 468.

<sup>8</sup> Ibid. XVIII, 2.

<sup>9</sup> Ibid. VII, 30.

<sup>10</sup> F. Dvornik notes that even St. Athanasius, the main adversary of Constantine the Great in his religious policy, did not deny to him the right to call the synods: Emperors, Popes and General Councils, an offprint from Dumbarton Oaks Papers VI (1951) p. 12—13.

<sup>11</sup> For instance in the I. Ecum. Council alongside the bishops „συμπαρήσαν ἄνδρες διαλέξεων ἔμπειροι ἔκαστοις βοῆειν λόγοις σπουδάζοντες“ (Sozomenos, Church Hist. I, 17), „αἱκοὶ πολλῆς διαλεκτικῆς ἔμπειροι ἐν ἑκατέρῳ μέρει συνηγορεῖν προημιοῦμενοι“ (Sokrates, Church Hist., I, 8). At the VII<sup>th</sup> Ecum. Council many monks were present with the right to vote, although they are considered always as laymen. This active participation was due to the fact that the monks were the heroes and winners in the battle against icons.

<sup>12</sup> In Milash, To ekklesiastikon Dikaion tes Orthodoxou Anatolikes Ekklesias, Athens 1906, p. 1009.

laymen in the I Ecumenical Council: "Ὁ τοῖς τριακοσίοις<sup>13</sup> ἤρρασαν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον ἢ τοῦ Θεοῦ γνώμη, μάλιστα γὰρ ἔπου τό ἅγιον Πνεῦμα τοιοῦτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοαῖς ἐγκείμενον, τὴν θεῖαν βούλησιν ἐξεφώτισε"<sup>14</sup>.

Although the Emperor was given particular rights and privileges in his coronation, called "Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός" and had a special authority on church affairs, these were not pertaining however to the clerical nature and did not bestow upon him such a character.

Essentially the Councils and especially the ecumenical ones remained councils of bishops. They, on many occasions, are known from the number of participating bishops. According to the canons *the bishops* call the Church councils in order to deal with the needs and problems of the Church; i. e. the 37<sup>th</sup> Apostolic canon states: "Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γενέσθω τῶν Ἐπισκόπων"<sup>15</sup>.

It is a fact that state officials signed alongside the bishops the decisions of some Ecumenical Councils. But the act of signing meant that they were recognizing the conciliar decisions as necessary truths for the salvation of all Christians, and not that the emperors were strengthening and confirming by their signature the dogmas and the other administrative decisions of the Councils. Thus these decisions were recognized as equal to state laws.

\*

Later on, namely after the persecution era, due to the growth of heresies and the subsequent appearance of fanaticism which led to unfortunate situations, on the one hand, and due to the fall of moral standards of Christians from their numerous entrance into the new faith during the Constantinian era, on the other, the ancient tradition of the participation of the laity in councils ceased to exist. Another negative factor was the growth in the number of the episcopate<sup>16</sup>.

\*

Besides the Ecumenical Councils laymen were also participating in other particular councils dealing only with doctrinal questions. For example synodical decisions related to accusations of heresy, during the times of the Ecumenical Patriarch Michael II Oxeites (1143—1146), were taken in the presence of high State officials, who had been ordered by the emperor to come and "συνδικάσαι τῇ τε ἡμῶν Μετριότητι καὶ τοῖς λοιποῖς Συνοδικοῖς", as the Patriarch himself writes<sup>17</sup>. In the same way, a Council met in Aghia Sophia in the presence of the emperor, the Senate and other laymen, and dealt with the teachings of Barlaam the monk<sup>18</sup>. The participation of laymen in councils dealing with dogmatic matters can also be

<sup>13</sup> Being, more correctly, 318 in numbers.

<sup>14</sup> *Sokrates*, Church Hist. I, 9.

<sup>15</sup> See also canons 5 of the I. Ec. Council, 19 of the IV. Ec. Council, 8 of the Council in Trullo.

<sup>16</sup> P. N. *Trepelas*, *Oi laikoi en te Orthodoxo Ekklesia*, in: *Ekklesia* 9 (1931) 22.

<sup>17</sup> *Rhallis & Potles*, *Syntagma* . . . V, 83. 85.

<sup>18</sup> *Miklosich & Müller*, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana colecta*, I, 203.

seen in the union efforts and discussions of the synods. Such an example is the case of the council of Florence in which the emperor and quite a number of laymen participated. Another example is that of the Council of Constantinople, in 1330, held during the time of the Ecumenical Patriarch Isaias (1323—1334), which was called to study the petition for union of the Armenian Church, in which the Emperor "μετά τῆς ὑπ'αὐτὸν συγκλήτου καὶ τάξεως"<sup>19</sup> were present.

The above refer to the period prior to the fall of Constantinople.

After the fall of Constantinople the participation of the laity in the work of defining the dogmatic teaching of the church seems to become more formal and active, because their signatures appear on the synodical decisions. This shows that their participation was not merely consultative and academic but rather decisive.

A typical example of this period can be seen in the year 1643 when the lay officials of the Great Church together with the Patriarchs, the Metropolitans and other Clergymen signed the Greek translation of the Confession of Moghila, which they found to be in accord with the dogmas and the canons of the Church.

Another such example is the synodical decision of the year of 1691 on Transubstantiation which two patriarchs, nine Metropolitans and other members of the clergy as well as "εὐγενέστατοι ἄρχοντες τῆς πολιτείας, καὶ λοιποὶ ἐλλόγιμοι ἄνδρες, καὶ σπουδῆ γραμματίων ἐγγυμνασθέντες ἔγκριτοὶ τε χριστιανοὶ καὶ ὀρθόδοξοι εὐσεβεῖς"<sup>20</sup> have signed. The above laymen prefixed the sign of the cross before their signatures as is customary with clergymen.

\*

Speaking of the ecumenical councils and the relations of the laity to them it is essential to refer to the fundamental teaching of the Orthodox Church, according to which the whole people of God possess the truth within the church, while the Bishops have the right and the duty to proclaim the same truth.

The possession and the knowledge of truth is the reality; the proclamation of this truth by the highest Church authority is a judgement expressed about reality<sup>21</sup>.

The Episcopate is the *teacher* while the whole people of God, from the Bishop down to the last laymen is the *guardian* of the pure and true faith, as it was stated by the Orthodox Patriarchs in 1848 in their letter to the Pope Pius IX "Among us, neither Patriarchs nor Councils could ever introduce new teaching, for the guardian of religion is the very body of the Church, that is, the people (*laos*) itself".

From this point, the acceptance by the conscience of the whole body of the Church of the decisions of the Ecumenical Councils, even silent at times, is an indispensable factor for the recognition of their ecumenicity. This acceptance does not add more validity to the decisions of an ecumenical council but proves them to be valid in accordance to the

<sup>19</sup> Ibidem, I, 159.

<sup>20</sup> M. Gedeon, *Kanonikai Diataxeis*, I, 102—103. 105. See also J. Cotsonis, *He thesis ton laikon entos tou ekklesiastikou organismou*, Athens 1956, p. 35—37.

<sup>21</sup> S. Bulgakov, *He Orthodoxyia*, Istanbul 1964, p. 88 (in greek).

truth of the Church. It proclaims that the voice of that council is the voice of the whole church.

In history we come across examples of synods which started out to be ecumenical or have called themselves ecumenical, yet Church conscience refused to recognize them as such. The confirmation by the people of God is not the result of a referendum and it is not formally expressed but it is the result of the living experience.

\*

In the modern period too we can find several examples of participation of laymen in the deliberations of synods. For instance in the Ecumenical Patriarchate, in the middle of the 18<sup>th</sup> century, Patriarch Samuel I Chantzeris made a reform of his patriarchal synod, introducing to it four lay members-archons, in order to deal with financial and other administrative matters.

In the synods of the Russian Church, during the period of the 15<sup>th</sup>—16<sup>th</sup> centuries, besides the bishops one can see archimandrites, abbots, starrets and delegates of the great prince, taking part in them. Even before them, for example in the synod of Pereaslav (1309), which examined the question of simony, laymen were not lacking. The Tsar and other state officials were usually present, even with voting rights, in the numerous (about 20) synods held throughout the patriarchal period of the 17<sup>th</sup> century. Only when the synods were acting as ecclesiastical tribunals for the cases of bishops were laymen excluded.

This was also the case in the Metropolis of Kiev, which had been separated from Moscow, in 1459, that is to say laymen were taking active part in the work of the synods and the whole ecclesiastical life.

In the synod of Brest, 1596, two parallel bodies, one of clergymen and the other of laymen, were formed. Something analogous, perhaps under the influence of the above example, happened in the all-russian council of the years 1917—1918. "Since 1917 in the Russian Church, laymen are admitted as full voting members to the provincial councils, with the bishops keeping a collective veto-power"<sup>22</sup>.

Generally speaking, in the East laymen were very active alongside the hierarchy in its efforts to keep the Church and Orthodoxy from all outside attacks and challenges.

In conclusion we can accept without hesitation the classical distinction, according to which laymen were "*admittendi*" but not "*vocandi ad concilium*"; they had "*votum deliberativum*" in the councils at which they were present but not "*votum decisivum*". Especially in cases of formulating the dogmas and/or of church reforms, the synods were always using the services of theologically and philosophically educated priests, deacons, monks and laymen, but only the bishops had the right of the official formulation of dogmas and promulgation of holy canons.

In other words, the doors of the councils were always open to all the members of the Church, according to the special charisma of each of them.

---

<sup>22</sup> J. Meyendorff, What is an Ecumenical Council?, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 17 (1973) 271.

This participation presented throughout the centuries a variety, depending on the weight and the degree of vitality shown by the different categories in the membership of the Church.

The above participation, however, of the Orthodox laity in the synodical work of their Church cannot be compared with the position of the laity in Protestantism.

\*

Father E. Melia, in one of his articles, considers the participation of the lay people in the coming Holy and Great Synod of Orthodoxy as having a "symbolic" character. He says that their presence in the Synod reminds the hierarchy not to cut itself off from the people of God; it is a reminder of the indispensable "*consensus ecclesiae*", i. e. of the acceptance of the synod by the Church in its totality as the body of Christ. Laymen do not take decisions in the Councils, because the charisma of hierarchical authority belongs to bishops only, through their apostolic succession and in order to express the unity of the Church<sup>23</sup>.

I am in accord with the opinion of Father Melia on the above subject, taking into consideration Orthodox ecclesiology, which is centered on episcopacy since the very beginning of the Christian Church. I would like to mention here the relative words of St. Irenaeus: "Successiones episcoporum, quibus illi (sc. Apostoli) . . . Ecclesiam tradiderunt"<sup>24</sup>.

I am pleased to note the active participation of Orthodox laymen, belonging to different strata of society and especially the theologians, in all levels of the preparatory work for the coming Holy and Great Synod of their Church. This is in accordance with the tradition of our Church and furthermore comes as another reminder to us of the spirit of our 20<sup>th</sup> century, which has been characterized as "the century of the laity".

---

<sup>23</sup> E. Melia, Dans l'attente du Concile général-Réflexions sur la structure de l'Eglise Orthodoxe universelle, in: Le Messager Orthodoxe, No. 18 (1962) 18.

<sup>24</sup> Contra haer., Liber IV, PG 7, 1077.

# THE ORGANIZATION AND HISTORY OF THE PATRIARCHAL/LAICAL COUNCILS IN THE COPTIC ORTHODOX CHURCH OF EGYPT

ADEL AZER BESTAWROS

Alexandria

History

*Background*

Throughout the last quarter of the eighteenth century, under the oppression of the Ottoman Pachas and the feudal government of the last of the Mamelukes, the Coptic population in Egypt reached its lowest ebb.

It was only after Mohammad Ali rose to power in 1805 that the miserable conditions of the Copts began to ease. The Church was relatively in peace, many of the Coptic personalities were appointed by the new tolerant Sovereign in high posts, and though the Copts remained a small minority, they developed much in commerce and professions.

Later on, during the seven-year pontificate of Abba Kirillus (Cyril) IV (1854—1861) known as „The Father of Reformation“, lasting reforms for the enlightenment of the Clergy and the education of the Laity, were achieved. Two modern boys' schools and two girls' schools were established in Cairo for the study of languages including Arabic, French and English as well as arithmetic, geography and science. In addition, an Arabic printing house, second only to the Government Press, was opened by the end of the Patriarchate of this great Reformer.

In the wake of the said reforms, the Laity movement to participate in the administration of Church affairs, emerged quietly. Its history, however, during a hundred years since it initiated in 1874, was quite eventful, involving hard times of strife between the Clergy and the Laity of the Coptic Church.

## *Factors Contributory to Laity Movement*

Various factors helped in the emergence of the Laity movement:

(A) So far as the State was concerned, the atmosphere was favourable. "Al-Khatt Al-Hamayoni" (The Jubilent Decree) had already been issued by the Ottoman Sultan in February, 1856, and was duly recorded by reference in Article 9 of the Paris Convention signed in March, 1856.

Contrary to a rather wide-spread but mistaken opinion about this Decree, I venture to think that in the circumstances then prevailing and subject to some exceptions; it was a charter of freedom and security for the Christian minorities scattered all over the vast Ottoman Empire.

The "Khatt-Al-Hamayoni" confirmed what the Sultan described as "the spiritual privileges and tolerance given in previous times by our Great Ancestors or granted in recent years to the Christian Community".

Moreover, it called for further reformation of these privileges considering that "it has timely become necessary in view of the current civilization and cultures acquired".

Such reform should be discussed, the Decree continued, "in special councils to be formed in the Patriarchates". Amongst matters for this discussion, the Decree stated specifically that "the administration of community interests of Christians and other non-Moslem subjects be referred to Councils formed of elected monks (meaning Clergy) and the laymen of each community . . ."

The Decree also provided that "the private suits such as those relating to inheritance between Christians or non-Moslem subjects, if the parties concerned so desire, be referred for examination by the Patriarch or Prelates and the Councils".

We can safely say, therefore, that the Patriarchal Laical Councils of the Christian communities (not only the Copts) in Egypt, can be traced back to the said "Khatt-Al-Hamayoni" of 1856. Its provisions, as quoted above, had not only permitted but even urged the establishment of such Councils.

(B) As regards the Coptic Church, it had cherished enormously since that date. The Patriarchate of Abba Kirillus IV marked the "Renaissance Age", and his successor Abba Dimitrios II (1862—1870) carried on with the Reformation.

The Coptic schools numbered 14 in Cairo and Alexandria alone. The Patriarchal Cathedrals of Saint Mark, in Cairo and Alexandria were rebuilt, and the old Monasteries of the Western Desert were renovated.

A very important development was that it was mainly during these three decades or so that the Patriarchate and Coptic Monasteries acquired by way of donations and religious endowments, vast land estates, which were held in trust under the legal device of "Wakf" as laid down in the Moslem Law.

On the occasion of the Sultan's visit to Egypt and a cordial welcome by Abba Dimitrios II, the Sultan bestowed upon him 1000 feddans (acres) of land, and the Khedive Ismail another 500 feddans of the State property.

(C) The Coptic laity also rose in culture and influence, in step with the advancement and enrichment of their Church.

Highly educated Copts graduated from the famous schools of Kirillus IV, and were the first to establish Coptic Associations to advance education and activate works of charity.

They included Butrus Ghali (Pacha) who was eventually appointed Prime Minister in 1908, being the first true Egyptian in this highest Government post, and many notable Copts of similar caliber and weight in the Church acquired important posts in the State.

#### *First Stage (1870—1874) of the Laity Move*

In these circumstances, after the death of Abba Dimitrios II, in 1870, Abba Marcus (Mark) Bishop of Al-Beheira (a province south of Alexandria), was appointed "locum tenens" until the election of a new Patriarch.

Bishop Marcus selected some Coptic notables to assist him in his task, especially with respect to financial affairs. This was the nucleus of a Patriarchal Laical Council and the origin of "Al-Maglis Al-Milli" (Community Council) in the Coptic Church.

The Coptic Community welcomed this system, and applications were submitted to the Government requesting formal permission to organize "Al-Maglis Al-Milli" to support the Patriarch.

It was then felt by many laymen that the Clergy should rather attend to spiritual matters, leaving the administration of Coptic Wakfs, schools, benevolences and "personal status" affairs into the hands of the Laity who would be more capable to look after such matters.

Whereupon, in reply to a formal request presented by Butrus Ghali (Pacha), Khedive Ismail approved on the 5<sup>th</sup> February, 1874, the first "Maglis Milli" for the Copts formed of 12 members and 12 submembers elected by general suffrage, and presided by the Patriarch.

### *Second Stage (1875—1927)*

In November 1875 Abba Kirillus (Cyril) V was enthroned as Patriarch of the Coptic Church. He did not accept the system of a Community Council, and declined to cooperate with the aforesaid elected "Maglis Milli", which was consequently dissolved.

Upon request by the Coptic Community to the Patriarch and to the Government for the election of a new Council, it was reorganized in March 1883.

In order to guarantee that this new "Maglis Milli" Council would function without hindrances, and upon the diligent offices of Butrus Ghali Pacha (then Minister of Finance) the first formal Constitution of the Council was passed by virtue of Khedivial Decree issued on the 14<sup>th</sup> May, 1883. The Constitution provided for the organization of the Council, its functions, assembly procedure, jurisdiction in "personal status" cases etc. . . . as will be dealt with later in this paper.

Nevertheless, on account of disputes with the Patriarch, the Council did not function effectively and was eventually decomposed.

After constant struggle since June 1891, a new Council was again elected on the 30<sup>th</sup> June, 1892; but the Patriarch supported by the Church Synod did not allow the newly elected members to meet at all.

This time the members resisted the Patriarch and agreed with the Bishop of Sanabo (in Upper Egypt) that he would preside over the Council in place of the Patriarch which agreement was approved by the Government, on 18<sup>th</sup> August, 1892.

However, when the Council endeavoured to meet in Cairo on the 27<sup>th</sup> August, 1892, they found the doors of the Patriarchate closed by order of the Patriarch. The confrontation intensified to the extent that the Council finally requested the Government to intervene. Consequently, by order of the Government on the 1<sup>st</sup> September, 1892, Abba Kirillus V and his assistant Abba Yoannis (John) Bishop of Al-Beheira, were both sent to St. Mary's Monastery (Al-Baramus) in the Western Desert and St. Paul's the hermit Monastery in the Eastern desert, respectively.

It was a very sad incident and unprecedented in the history of the Church. The strife involved harsh and hasty steps taken on both sides. When the dust of this most unfortunate battle cleared up, the Copts realized with regret the grave consequences of schism in the one Church of Christ.

Eventually, the Khedive ordered the return of the Patriarch on the 30<sup>th</sup> January, 1893, and on the 1<sup>st</sup> February he arrived in Cairo amidst cheerful acclaim of the simple believers and passionate welcome of the Clergy. Ten days later Butrus Ghali (Pasha), Bishop of Sanabo, and the members of the Council who had all been excommunicated by the Pope were pardoned and received back in their Mother Church.

Upon the return of the Patriarch who was fully supported by a decision by the Church Synod given on the 16<sup>th</sup> February, 1893, confirming that the Clergy alone are entrusted with the administration of all Church affairs; the "Maglis Milli" system collapsed and the newly elected Council of June 1892, was decomposed.

After a score of years, the system revived but with restricted functions, and under the complete control of the Clergy. In this direction, two amendments to the original Constitution of May 1883 were passed, viz:

(A) The first amendment, by Law No. 8 of December 1908, provided that the Patriarch was solely entitled to appoint a member of the Clergy to act as president of the Council in his absence, and that the administration of the "Wakf" estates of the monasteries was given to the Patriarch assisted by four of the monasteries' Abbots.

(B) The second amendment, by Law No. 3 of February 1912, provided that the number of the members of the Council should be twelve only, four clergymen to be nominated by the Patriarch and eight laymen to be elected by the people.

The laity, however, strived a great deal in order to abolish these restrictive amendments. Eventually, after about twenty years of rising laical pressure, the Egyptian Parliament passed Law No. 19 of the year 1927 repealing both the above mentioned laws of 1908 and 1912, and re-establishing the original Constitution of May 1883.

A few days after promulgating the said Law, Abba Kirillus V who was then 96 years old and had attained the 52<sup>nd</sup> year of his patriarchate, passed away on the 7<sup>th</sup> August, 1927.

### *Third Stage (1927—1945)*

Abba Yoannis, Bishop of Al-Beheira and the strong assistant of the late Patriarch in the 1892 incidents, was appointed first as "locum tenens" and thereafter Patriarch in December 1928.

By that time a completely new atmosphere prevailed. Egypt was rising rapidly as an independent free Country. Democracy tides calling for the government of the people by the people, were running high in all respects. The Coptic laity were enjoying the best privileges of the "Age of Enlightenment" and all their civil rights as well.

In these circumstances, Abba Yoannis who had a very wise understanding and foresight, accepted a compromise decision that was adopted by the "Maglis Milli" in November 1928 as far as the administration of "Wakfs" is concerned. A committee was thereby established to supervise the vast "Wakf" estates of the monasteries, consisting of the Patriarch as president, four laymen of the "Maglis Milli" and two Bishops, as members.

This system, however, was not effective, and following the grave incidents which occurred in Saint Mary's (Al-Moharrak) Monastery in Upper Egypt in early 1937, the "Maglis Milli" decided in June 1937, to withdraw the said decision insisting on taking full control of all Wakfs of the Coptic monasteries. Thereafter, the Council took the whole case to the Law Courts!

Apart from the chronic dispute over this thorny issue of the administration of "Wakfs", the "Maglis Milli" (as well as the Provincial Community Councils affiliated thereto) carried out their other duties without difficulty, during the Patriarchate of Abba Yoannis XIX ending on the 21<sup>st</sup> June, 1942.

Elections uninterrupted did take place every five years to elect members of the General "Maglis Milli" in Cairo, and of the Provincial Councils in the Capital cities of Egyptian Provinces. Periodical meetings of the Councils were held in the normal way, discussing and deciding on all matters pertaining to their functions according to the 1883 Constitution, particularly the Jurisdiction in respect of "personal status" affairs.

Abba Macarius III rose to the Patriarchate amidst great expectations that he would fully support the "Maglis Milli" to take over the administration of "Wakf" estates. A few days after his consecration, he issued his famous "Letter of Reform" on the 22<sup>nd</sup> February, 1944, which received the approval of the Council and was thereupon communicated to the Bishops and "Wakf" Trustees. A special committee of five members of the Council to be accepted by the Patriarch, was entitled to administrate the "Wakfs", whereas revoking the Trustees was left to the Patriarch's authority upon recommendation from the Council.

The Church Synod, however, resisted the said joint decision and the dispute continued. The Government was sought by both adverse parties to intervene, and the Cabinet of Ministers decided on the 16<sup>th</sup> May, 1944, upholding the decision, but even this was of no avail.

Abba Macarius deeply depressed and in despair left Cairo and exiled himself in Saint Antony's Monastery near the Red Sea. He returned later on to the Patriarchate, but there was no peace on earth there. Shortly afterwards this good hearted Father passed away in tears on the 31<sup>st</sup> August, 1945.

#### *Fourth Stage (1946—1973)*

Abba Yussab (Joseph) Bishop of Girga (Upper Egypt) who failed in the 1944 elections, was assisted this time by many notable Copts on the strength of his promise that if elected, he would accord to "Maglis-Milli" the supervision of monastic "Wakfs".

Nevertheless, following his election in May 1946, he sided with the "Wakf" Trustees of the Clergy. To add to their support he even raised the Abbots of the Coptic monasteries to episcopal status, nominating new Bishops for the monasteries who would be in charge of all matters whether spiritual or financial.

In mid 1950 a new General Council was elected. During its period the Army Revolution put an end to the loathsome rule of King Farouk in Egypt on the 23<sup>rd</sup> July, 1952.

Thereafter in 1954 and 1955 Abba Yussab II, then ailing and often weak, was widely and wildly criticized for grave accusations relating to the ways in choosing new Bishops and last but not least for his mismanagement of Patriarchal affairs in Alexandria.

During the turmoil and almost the open revolt of the Coptic Community at large, the Church Synod and the "Maglis Milli" were fully united. Eventually, in September 1955, the Patriarch was relieved of his powers, and a triumvirate of Bishops Committee was formed to administrate the Patriarchate affairs. On the 13<sup>th</sup> November, 1956, Abba Yussab II died in solitude, thus closing the darkest chapter in the contemporary Church history of the Copts.

Meantime, the new General "Maglis Milli", as well as the new Provincial Councils in Egypt were elected in mid 1956. Their task, however, had shrunk substantially.

They ceased long ago to grant probate in respect of Coptic estates or to supervise the Coptic schools and Coptic benevolent Associations, which establishments had become under the supervision of the Egyptian Ministries of Education and of Social Affairs, respectively. Finally, since the 1<sup>st</sup> January, 1956, Law No. 462/1955, abolished "Maglis Milli" jurisdiction of "personal status" cases (Marriage, Divorce, Alimony, etc.) referring same to the Civil Courts of the State.

On the 10<sup>th</sup> May, 1959, after two and half years during which the patriarchate remained vacant; Abba Kirillus (Cyril) VI, a pious anchorite, was enthroned as the 116<sup>th</sup> Pope and Patriarch of the See of St. Mark.

Abba Kirillus VI, a sweet fruit of the genuine monastic life in the desert, endowed with great spiritual gifts, soon became very popular and fully supported by the Coptic Community at large. Immediately after his enthronement, he devoted his efforts to solve the problem of "Wakfs", which had so far remained a stumbling block in the way of greater unity among Clergy and Laity.

At last, after three quarters of a century of old strife, he made it! On the 19<sup>th</sup> July, 1960, he succeeded in obtaining Presidential Decree promulgating Law No. 264/1960 and Decree No. 1433/1960, which provided for a new system to administrate all the Coptic Wakfs. A joint Board was thereby formed comprising the Pope Patriarch as chairman, six Bishops and six experienced Coptic laymen as members. This board was fully authorized to appoint and to supervise the Wakf Trustees and to revoke them if necessary.

Now, little of the initial functions of the "Maglis Milli" remained. Therefore, when its five-year period expired in mid 1961, Abba Kirillus VI advised the Government formally that he was not agreeable to new elections which were due to take place on the 12<sup>th</sup> July, 1961. The Go-

vernment accepted his wish, the Coptic Community acquiesced to the "fait accompli", and the Councils of 1956 were satisfied to carry on with what remained of their duties.

Later on in 1967, the "General Maglis Milli", then shaky and disintegrated, faced financial difficulties in administrating the Patriarchal Office and Theological Institutes. Whereupon, at the request of Abba Kirillus VI, a provisional Committee of twelve members replaced the "General Council", by virtue of Presidential Decree No. 2326/1960 issued on the 6<sup>th</sup> December, 1967.

The said "status quo" was still maintained when Abba Kirillus VI died in peace on the 9<sup>th</sup> March, 1971, and the present Pope Patriarch Abba Shenouda III succeeded to the Patriarchate on the 14<sup>th</sup> November, 1971.

After twelve consecutive years since freezing the "Coptic Elections" in July 1961, the "Maglis Milli" of old revived again, and quite unexpectedly!

A fact-finding Parliament Committee was formed by Order of President El-Sadat to investigate and report on some grave incidents which happened in September and November 1972, threatening to undermine the national unity of Moslems and Copts in Egypt.

In the Committee's report submitted to and approved by the Egyptian Parliament on the 28<sup>th</sup> November, 1972, a passing note pointed out that elections were freezed since 1961, whereas the "General Maglis Milli" is the representative organization standing beside the spiritual authority of the Church Synod, hence the Council was unable to perform his functions . . ." The report recommended, therefore, that the Government should take the necessary steps for the election of the "General Maglis Milli" pursuant to its constitution of 1883.

Consequently, under the supervision of the Government as per Decree of the Ministry of Interior No. 715/1973 of the 12<sup>th</sup> April, 1973, free enthusiastic elections of the Provincial Councils all over Egypt and of the "General Maglis Milli" took place in June 1973.

These Councils, whether General or Provincial are carrying out, up to the present date, what was left for them of their initial task under the 1883 Constitution, and are in full harmony with the clerical hierarchy.

Here ends happily this eventful one-century history of the Patriarchal Laical Councils of the Coptic Church in Egypt.

## Organization

### (A) The General "Maglis Milli"

According to the 1883 Constitution and its amendments, the General "Maglis Milli" is domiciliated at the Patriarchate in Cairo (Sec. 1). It is composed of 24 members elected by the Coptic Laity every five years, whereupon a Khedivial (now Presidential) Decree is issued to confirm officially (without right of veto) their nomination (Sec. 2, 5 & 6).

In order to qualify for membership of the General Council, the Can-

didate must be: (1) of Egyptian Nationality, (2), Coptic Orthodox Faith (3), of good reputation (4), resident in Cairo (5), thirty years old minimum (6), and is either holding a University Degree, or employed in Government Administrations for annual pay of 480 Eg. Pounds minimum, or employed in Public or Private commercial enterprises for 600 Pounds, or a tax payer of a "taxe immobilière" amounting to 100 Pounds per annum (7) and he should not be a military man. (Sec. 7 and Regulations of April 1944 and April 1973).

In the writer's opinion, requirements as per conditions (4), (6) and (7) above are not convincing. Notable Copts are all over Egypt and not necessarily confined to the Metropolis. Financial standing may hinder those "chosen of God who are poor in the eyes of the world, to be rich in faith" (Epistle of Saint James 2 : 5). Finally, there appears no reason in discriminating between an Army Officer and a Judge.

The Council is presided by the Patriarch, and in his absence by a Vice-President of the members who is elected by the Council in conjunction with the Patriarch upon its first meeting (Sec. 3 and 4).

Throughout the "Maglis Milli" history, the Vice-President presided over almost all the meetings, was the official Spokesman of the Council, and the "Liaison Personality" with the Government as well as with Coptic establishments.

But, in recent years, it has been noted with great appreciation that our present Pope Patriarch Abba Shenouda III cares to be always in the chair and to attend every meeting of the new Council since it was elected in July, 1973. Had this been the case in the old days, much of the regrettable strife between the Clergy and the Laity could have been avoided, and an atmosphere of cooperation would have instead prevailed.

### *(B) The Provincial Councils*

The 1883 Constitution of "Maglis Milli" provided for the organization of Provincial Councils in the Cathedral cities of Egypt, under the presidency of their respective Bishops (Sec. 19).

Each Council consists of four laical members with the exception of the Council of Alexandria consisting of seven. Members are chosen by local elections for a five-year period. Conditions for candidates are similar to those relating to the General Council but the financial requirements are more modest, may be due to the higher standard of living in Cairo!

### *(C) Council of Coptic Wakfs*

As already mentioned in the historic chapter of this paper, the old dispute on the administration of "Wakf" estates of the monasteries had eventually been finalized by virtue of Law No. 264 and Presidential Decree No. 1433, issued in July, 1960.

A "Council of Coptic Wakfs" was established thereby consisting of the Pope Patriarch as President and of twelve members: six Bishops and six Coptic Laymen of experience.

The twelve are appointed by a Presidential Decree upon the Pope's nomination (Sec. 3/Law 264). A Vice-President of the Bishops and a Secretary of the laity members should be elected upon the first meeting of the Council, and all the members are not entitled to any fee or compensation for their work (Sec. 5 & 6/Decree 1433).

Presumably, membership of the said Council is for life, because neither Law No. 264 nor Decree 1433 fixed a timelimit period for the Council. However, in point of fact, the first Council constituted in July 1960, was for various reasons reformed in March 1966, during the patriarchate of the late Pope Patriarch Kirillus VI of blessed memory. Thereafter, following the consecration of the new Pope Patriarch Abba Shenouda III, a new Council was nominated in May 1972, and the writer is one of the six laymen members.

### *General Observations*

(1) The laymen members of the different kinds of "Patriarchal Laical Councils" above-mentioned, have always come out of the "intelligentia" of the Coptic community, who were at the same time closely connected with the Church.

Upon reviewing their names since the first "Maglis Milli" of 1874, up-to-date, we identify many Ministers, Judges of the Supreme Court or Conseil d'Etat, Under-Secretaries of State, Generals, University Professors, Members of Parliament, top Professionals (Doctors, Engineers, Accountants, Lawyers, etc.), famous Businessmen and notable Officials in the Government or Public Sector corporations. Scores of them (prior to the 1952 revolution) had received the high honorary titles of "Pacha" and "Bey".

(2) As to the average age of the members of these Councils, they were normally of the elderly people. Electing a member here or there in the thirties for the "Maglis Milli", was (and still is) very exceptional.

This phenomenon appears rather amazing, when noting the sharp trend in the age of the new Bishops in the Coptic Church; some of them who were recently consecrated have hardly attained 30 years of age!

(3) Some controversy arose following the consecration by Pope Shenouda III of the laymen members of the "General Council" as deacons in the Church, upon their election in June 1973.

Bishop Gregorios was rather critical, drawing a sharp line between what he termed a community council such as the "Maglis Milli", and the religious title and status of deacons, such as those "seven men of good reputation . . . full of the Spirit and of wisdom . . ." who were selected by the Apostles in the early days (Acts 6 : 1—6).

But soon replied a member/deacon of the General Council, that the members comprised lecturers in Coptic theological institutes, members of Church committees, religious writers, board members of benevolent associations. Are they not performing, in their laymen's lives, the services of deacons, and why should they not qualify as such? It should also be mentioned that the Coptic Church has allowed since half a century that a deacon serves in religious services whilst maintaining his civil status and lay occupation in the Society.

## Functions

### *General Functions*

According to the 1883 Constitution (slightly amended in 1927) the general functions of "Maglis Milli" Council were extensive. Many functions, however, were eliminated as already mentioned in the history chapter of this paper.

(A) The Council had jurisdiction of "personal status" cases, provided all parties concerned were of Coptic orthodox denomination (Sec. 16). If any of them, though Christian, was of another denomination, the case would then fall within "Sharie" Court Jurisdiction. (Now the Civil Court).

Since the early thirties, judgments of divorce began to be given and at an ever increasing scale, by the "Maglis Milli" Councils. It must be noted, however, that the presence of the Clergy in the proceedings was a mere formality.

In any event the said Jurisdiction was withdrawn by Law, as from the 1<sup>st</sup> January, 1956.

(B) The Council was originally entitled full management of the Coptic schools, i. e., educational schools owned by the Patriarchate but open to all pupils irrespective of religion (Section 10). Not much is at present remaining in this connection, in view of the fact that almost all the Coptic schools have long ago been under the direct supervision of the Ministry of Education.

(C) As regards the "Wakfs" the Council should supervise them whether they had been instituted "in trust" for the benefit of Churches, Monasteries, or Schools. Records thereof were to be kept by the Council, accounts of revenues and expenses were to be examined and surplus of revenue was to be preserved in the Patriarchate treasury. (Sections 8 & 9).

As already explained the "Maglis Milli" could not practice the "Wakfs" management of the Monasteries, which eventually passed to the joint Patriarchal Laical Wakf Organization as from July 1960, by virtue of Law No. 264/1960.

(D) The Council had also to keep a record of Churches and Priests, Monasteries and Monks, and to establish registers for the current entries of baptism, marriage, death, etc. . . . (Section 14).

Under this section we come across a very puzzling paragraph stipulating that the Council was entitled to "safeguard the application of Canon Laws relating to admitting monks into monasteries, the ordination and promotion of priests and watching their behaviour"! Such provision has certainly gone too far, and no wonder why the Clergy strongly resisted the whole system of "Maglis Milli" almost to the extent of anathema in 1892.

### *Special Functions*

Ever since the post-apostolic eras in the history of the Coptic Church, the laity had almost always participated in some way or other in the nomination or election of the Patriarch.

This long established tradition is reflected in the "Consecration Deed" as recorded in a XIV century manuscript (still in use) reading as follows: "Therefore by an election from heaven, and the work of the Holy Spirit, and by the consent and conviction of us all, it was revealed to us to have regard unto . . . whom we have elected as Archbishop for the Apostolic Chair of Saint Mark . . ."

Therefore, when as late as 1942, it became necessary to write down the Rules for the candidature and election of the Patriarch, which Rules were formally promulgated by virtue of Royal Decree No. 37 issued on the 9<sup>th</sup> November, 1942; the "Maglis Milli" General Council was entitled an important role in this connection, in its capacity as the official representative of the Coptic laity.

According to the said Rules when the Patriarch passes away or if the Patriarchal Throne becomes vacant for any other reason, the Church Synod and the General "Maglis Milli" Council shall convene and jointly select a Bishop for the office of "locum tenens" to administrate the current affairs of the Patriarchate.

Thereafter, a committee shall be formed consisting of seven members of the Clergy and of the members of the General "Maglis Milli" Council, to examine nominations for the Patriarchal office, designating no less than three and no more than seven candidates whom the Committee considers to be most suitable for this office.

The election assembly comprising members of the Clergy, as well as members of the Laity will eventually convene in Cairo, and elect the Patriarch by secret vote.

The said Rules were applied when both Abba Macarius III and Abba Yussab II were elected Patriarchs of the Coptic Church in 1944 and 1946, respectively.

A few months after the death of Abba Yussab II, the patriarchal electoral process was stopped in February 1957, owing to the grave disagreement between the Church Synod and the "Maglis Milli" General Council with respect to the qualification of candidates, and also due to the prevailing circumstances in the country consequent to the Suez War incidents of October 1956.

On the 3<sup>rd</sup> November, 1957, upon the initiative of the Church Synod, a Presidential Decree was issued promulgating new Rules for the candidature and election of the Patriarch and repealing the 1942 Rules.

The new Rules maintained the "Maglis Milli" Council rights to participate in the proceedings in the following aspects:

(1) The Council should convene with the Church Synod in order that they jointly select the "locum tenens" Bishop (Sec. 1).

(2) The Committee for the nomination of candidates shall be formed of eighteen members chosen by the Church Synod and presided by the "locum tenens". Nine of them are to be chosen from the Bishops and nine from the "Maglis Milli" General Council. The meetings of the Committee shall not be considered valid unless a two-third corum of the members of each of the two groups of Clergy and Laity, is present (Sec. 3).

(3) The electoral list of voters shall be established by a Committee composed of three members of the Clergy and two General Council members. Amongst the categories qualified to vote for the election of the

Patriarch, are "ipso facto" the General Council members whether of the past or at present (Sec. 9).

(4) An electoral committee consisting of the "locum tenens" Bishop, three Clergymen and three notable Coptic laymen, will conduct the voting at the Patriarchate. Eventually, the Committee will announce the names of the three candidates who received the greatest number of votes, on whose names the drawing of Alter-lot is to take place at Saint Mark's Cathedral in Cairo on the next Sunday following the elections.

The method of nomination of the Patriarch by election and by the casting of Alter-lot, as laid down in the aforesaid 1957 Rules, has revived an old practice of the Coptic Church dating back to the 8<sup>th</sup> century which was occasionally and very seldom used in medieval ages.

In any event, the said 1957 Rules were applied and the consequent results were overwhelmingly accepted by the Coptic community at large, in the election and nomination by Alter-lot of Abba Kirellus VI of blessed memory and the present Pope Patriarch, Abba Shenouda III, in May 1959 and November 1971, respectively.

The Church Synod participated in the lections, as well as the Laity, and finally God's Mighty Hand selected the good shepherd for the "small flock" of Christ in Egypt.

# LES LAICS ET LES BNAY QYOMO DANS L'ANCIENNE TRADITION DE L'EGLISE SYRIENNE

MICHAEL BREYDY

Cologne

## 1. Introduction

Les multiples recherches historico-littéraires qui ont accompagné depuis le début du siècle la question des „Bnay Qyomo“, ne permettent plus qu'une mise au point du matériel et des commentaires publiés jusqu'ici.

La modestie qui s'impose donc de soi ne m'empêchera cependant pas de refuser certaines positions dont la force probatoire n'est point suffisamment fondée.

Il nous faut bien avouer que les sources bibliographiques qui concernent ce thème sont très peu connues et encore moins publiées.

Bien plus que le triage de ces sources, il m'importe avant tout de prendre de la distance vis-à-vis des différentes propositions qui s'enchevêtrent parfois sans s'éliminer ni se compléter mutuellement.

La conséquence malheureuse qui s'ensuit, et que je chercherai ici à éviter, est une confusion pleinement déviatrice de la réalité; notre but final étant de saisir le plus justement possible la position spéciale de certaines catégories de fidèles chrétiens dans leur „réalité existentielle“ et non d'après les fictions édifiantes d'une certaine hagiographie de style oratoire<sup>1</sup>.

Le rétablissement d'une juste perspective dans ce complexe de réalités vécues dans les rangs des premières générations chrétiennes, qui nous sont par là-même si éloignées et partant si étrangères en quelque façon, aidera certainement à mieux concrétiser la relation des Bnay-Qyomo aux autres fidèles ( — qu'ils soient laïcs ou moines survenus plus tard — ), ainsi qu'avec le clergé de chaque localité en particulier.

Le correctif visuel suivant me semble donc devoir occuper, dans le sujet que nous allons traiter une place assez importante.

La position du „laïc“ tout court, dans la tradition syriaque la plus ancienne ne peut être équitablement localisée que dans la mesure où nous le confrontons, — pacifiquement, cela va sans dire, — avec les dispositions (= règlements, canons, ordinations, prescriptions disciplinaires, etc. . . .) des *Kohné* — Prêtres. Car le „Laïc-fidèle-*Mhaym-no*“ ne devient tel, en perspective syriaque, que par rapport et à travers sa relation au *Kohné* de sa localité.

Cela est bien en harmonie avec l'annonce solennelle de St. Paul: „*Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*“ (Galat. 4, 19).

<sup>1</sup> Cette confusion est déjà attestée par S. Jargy, Les fils et les filles du pacte, dans la littérature monastique syriaque, dans Orient. Christ. Period. 17 (1951) 304—320 praesertim 304—305.

C'est donc le „Kohno“ qui par la foi prêchée et le baptême accordé rend quelqu'un „fidèle et disciple“ Talmido de Jésus-Christ. C'est lui aussi qui en deviendra le „représentant auprès de Dieu en qui il a cru, et le médiateur auprès du Christ-Réssuscité“ par lequel ce laïc n'est plus un homme-civil-séculier quelconque, mais une personne engagée dans le „foedus spei spes foederis“, selon l'expression frappante de Tertullien: „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere“<sup>2</sup>.

Et enfin c'est encore le même „Kohno“ qui prendra la responsabilité de l'organisation civile de la communauté chrétienne sur le plan économique (par. ex. Actes, 3, 34—35) et bien plus encore sur le plan judiciaire (voir I. Cor. 6, 1—7), comme sur le plan législatif „nomocanonique“<sup>3</sup>.

En partant de cette perspective, nous pourrions mieux apprécier, par action comparative, l'intérêt réciproque entre Kohno syro-antiochien et ses „laïcs-fidèles“, ainsi que les droits et les tâches qu'il leur accorde en théorie ou qu'il leur reconnaît en pratique.

A vrai dire, fidèles-laïcs et Kohné constituent dès le début de l'Eglise une sorte de binôme qui se vérifie et se développe dans la mesure où ses deux facteurs collaborent ensemble; car à partir du moment où l'esprit de ségrégation éloigne ses deux éléments, le „binôme“ se transforme en une „antinomie“ à conséquences très variées qui vont jusqu'à l'éclatement de l'unité chrétienne elle-même.

L'histoire a cependant prouvé que chaque „collaboration d'initiative“ a donné naissance à une forme spéciale de vie, que les juristes appelleront par la suite une „institution“, à condition qu'elle survive à la période de fondation.

Une de ces „institutions ante diem“ semble être celle des „Bnay Qyomo“, tandis que la résultante d'un premier mouvement de ségrégation antinomique pourrait s'identifier avec les „institutions érémitique, puis cénobitique et monastique“. Il va sans dire que la généralisation ici ne doit point exclure les exceptions par lesquelles certains mouvements monastiques locaux, comme en Syrie-Phénicie, resteront néanmoins l'expression d'une collaboration sui generis, entre moines et clergé eux-aussi sui generis!<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Tertull. Apologet. 39 P. L. 1/468. Là-dessus, voir M. Breydy, Le concept du Sacerdoce, Essai de théologie syro-maronite, Beyrouth 1964, 84 ss.

A remarquer que même si Tertullien n'a écrit qu'en latin, il se fait ici l'écho de la foi chrétienne de son milieu.

<sup>3</sup> Voir ma conférence à la XIV semaine espagnole de Droit canonique, La institucion concordataria en la actualidad, Salamanca 1971, 135—153, sous le titre: Vision oriental de las relaciones entre Iglesia y Estado, 144 ss.

<sup>4</sup> Sur la mission en Phénicie, dirigée et ensuite protégée par Jean Chrysostome, avec des éléments cléricaux et monastiques: R. Heiss, Mönchtum, Seelsorge und Mission nach dem hl. Johannes Chrysostomus, dans Lumen Caecis, Festschrift zum silbernen Abtsjubiläum des . . . Erzabtes N. Weber OSB, St. Ottilien, (1928) 1—23; Parmi les lettres de Chrysostome qui renseignent en détail sur les personnes et les lieux, voir surtout Epist. 221 (P. G. 52/733); Epist. 55 (P. G. 52/640); et les Epist. 36 (à St. Maron), 51, 52, 123, 126 et 204. Enfin, malgré son ancienneté, l'ouvrage de Diekmann, Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit, Aachen 1920 (Abhandl. aus Missionskunde Heft 17) n'a pas perdu de son importance.

Autrement dit, autant de formes spéciales de collaboration binomique, autant d'institutions au sein de la même Eglise, qui rivaliseront entre elles „in bona vita et in bonis operibus“<sup>5</sup>.

Parlant à posteriori, on peut dire que l'Eglise en tant que société humaine s'est constituée au cours des Ages à travers trois „états“ représentatifs: le laïc, le monacal et le cléricale.

Cette répartition qui se veut descriptive et non exhaustive, facilite à notre attention le concentrer sur un phénomène naturel de convergence mutuelle, dirais-je d'attraction réciproque à plusieurs échelons, et dont le rôle n'a pas été suffisamment relevé dans les réflexions théologico-juridiques sur l'Eglise — communauté des croyants chrétiens —, et sur les multiples infrastructures ou institutions subalternes dont elle est susceptible.

## 2. Les Interférences dans les buts propres à chaque catégorie de Fidèles en Proche-Orient Syrien

En revenant à la petite histoire de la vie courante, il paraît presque évident que les honneurs de la juridiction sacerdotale aient alléchés plusieurs laïcs et tentés plusieurs moines. En Orient, mais aussi en Occident quoique à portée bien inférieure, les moines de toutes catégories (érémitique, cénobitique et monastique . . .) ont fini non seulement par s'investir ou se laisser investir des ordres et degrés de la hiérarchie sacerdotale, mais bien encore à s'accaparer parfois exclusivement l'épiscopat et le patriarcat.

En Europe, les Papes-religieux-moines, se succéderont les uns aux autres pendant de longs siècles.

Nonobstant cette investiture, les uns comme les autres ont continué à se considérer des „moines“!

Les laïcs de leur côté, particulièrement les syriens „occidentaux“ (= Syrie-Phénicie), sont parvenus au cours des siècles à se faire consacrer „Shidiac ou Shammas = Sous-diacres et diacres“ honoris causa, autant dire à titre de récompense ou en reconnaissance des services extraordinaires rendus à leur Eglise, à savoir à la Hiérarchie sacerdotale in loco. Cela aussi ne les a point empêché de rester des „laïcs sui generis“!

L'attraction réciproque de cette trilogie ne s'arrête certainement pas à ce stade d'évolution à sens unique. Le clergé d'Orient et particulièrement le clergé syrien n'a jamais cessé de convoiter l'emprise du pouvoir civil et des avantages qu'apporte la position d'un administrateur ou d'un chef notable à l'intérieur d'un clan déterminé, d'une cité ou d'une communauté florissante.

Aussi, plusieurs évêques syriens ont-ils bien réussi dans cette tâche, sans être les seuls à se mouvoir dans ce secteur. Les moines leur ont fait ici une concurrence dont l'histoire confirme les résultats, tantôt justifiés par les circonstances de temps et de lieu, tantôt expliqués seulement par les conditions d'isolement religieux, comme dans le cas des moines de St. Maron et de l'église Syro-Maronite qu'ils ont mis sur pied

<sup>5</sup> Cfr. I Petri 3, 13; Galat. 4, 18; Tit. 3, 8; I Timot. 6, 18 et II Petri 1, 10.

durant les dissensions politico-religieuses entre mélikites fidèles aux byzantins, et jacobites s'alliant aux conquérants arabes pour se soustraire aux „Roums-Byzantins“ qui les opprimaient en alléguant des prétextes dogmatiques<sup>6</sup>.

Sans l'avouer aussi clairement, les moines, renforcés moralement et matériellement par la concentration de leurs labeurs et les fruits de leurs renonciations individuelles, ont souvent convoité et avec succès les pouvoirs que leurs „concurrents hiérarchiques“ avaient réussi à s'attribuer dans la vie civile. De notre temps, tout le monde sait par exemple quelle importance peut jouer la bienveillance des moines en période d'élections parlementaires au Liban!

Au sein de ces trois fractions représentatives de l'Eglise, il y aura donc toujours un va-et-vient d'intéférences et d'empiétements inévitables, eu égard à la nature humaine qui reste l'élément prépondérant dans une communauté d'hommes, pour autant qu'elle baigne dans une idéologie religieuse d'origine surnaturelle et supra-humaine!

Il serait faux, tout de même, de croire que tout s'arrête avec les trois paradigmes ainsi proposés.

Il y eut un temps, par exemple, où les Kohné-prêtres, caractérisés de nos jours exclusivement par les pouvoirs hiérarchiques (= juridictionnels) n'étaient pas exactement comme les prêtres d'aujourd'hui. De même les moines d'antan n'ont pas été dans l'Eglise syrienne ce que l'on a convenu postérieurement de signifier par le terme „moine“, compris selon la règle de St. Antoine d'Egypte, de St. Pachôme ou de St. Benoît<sup>7</sup>.

Enfin, il y eut aussi des laïcs dont le statut ne cadre pas dans les limites désormais acquises en science canonique et bien implantées dans le subconscient de nos contemporains, des laïcs donc qui n'étaient ni „séculiers ni réguliers, ni cléricaux“, et pour lesquels il faut, bon gré mal gré,

---

<sup>6</sup> Cfr. F. Nau, Les Maronites, inquisiteurs de la foi catholique du VI au VII siècle, dans „Bulletin de l'Association St. Louis des Maronites“, Paris, (1903) Nr. 97, 343—350 et Nr. 98, 367—383.

Item: *Nassib Wehaiba el Khazen*, Liban, Ascèse et Nationalisme, Beyrouth 1972, Edit. Pharès.

<sup>7</sup> En cela je donne raison à Ed. Beck qui concluait son „Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums“ (Studia anselmiana 38 — 1958 — pp. 254—267) par les déductions suivantes:

„Aus allem zusammen ergibt sich, daß die Priorität in der Entwicklung des Mönchtums Ägypten verbleibt. Eine Einwirkung des genuin syrischen Terminus *ihydaya* auf den sich bildenden griechischen Terminus *monachos* ist trotzdem möglich, weil der syrische Terminus ja aus der Zeit des vormonastischen Asketentums stammt. Er hat dann dem *monachos* seine eigene ursprüngliche Bedeutung gegeben, d. h. „vereinzelt, vom Weib getrennt lebend“.

Die weitere Entwicklung des *ihydaya* zu dem Begriff „Einsiedler“ steht aber umgekehrt unter dem Einfluß des siegreich vordringenden ägyptisch griechischen Mönchtums“.

S. Jargy, art. cit. 308, note 3, s'opposait néanmoins à Dom Connolly (Aphraates and monasticism, in *The Journal of Theolog. Studies*, T. 6 (1903) 522—539) en rejetant son „affirmation que le cénobitisme venait d'Egypte et qu'il ne pouvait y avoir de monastères en Mésopotamie au IV siècle . . . (cette affirmation) est toute gratuite et contredit même les faits.

„Nous savons en effet, que la vie cénobitique était établie et organisée en Mésopotamie, soit romaine soit perse, dès la deuxième moitié du IV siècle. Des monastères fameux tels que ceux de Mar Mattai, de Kartamin, datent de cette époque.“ Reste à prouver qu'il s'agissait de la même forme cénobitique dans les deux régions!

trouver une dénomination spéciale. En recourant à un terme anachronique, nous dirions qu'il faut les grouper dans des *institutions* multiples et différenciées.

Laissant de côté l'étude des „moines-monazontes” syriens qui ne vivaient pas dans les solitudes ni dans les monastères, mais qui continuaient à faire partie de la „communauté paroissiale”<sup>8</sup>, il convient de nous concentrer maintenant sur ce genre de laïcs qui n'ont pas cessé d'appartenir à la fraction „ni moines ni clergé”, mais dont ils se sont quand même distingués, recevant dans certaines régions l'appellation de „Bnay Qyomo”.

Il est important cependant de souligner dès le commencement que cette appellation n'ayant pas été généralisée à toutes les régions syriacophones du Proche-Orient, n'est pas à considérer unique ni exclusive: le même genre de laïcs pouvant être qualifié ailleurs par d'autres noms.

### 3. Les différentes Appellations du Laïc „Fervent”

Dans toute langue parlée a lieu un phénomène d'évolution que subissent au cours des siècles certains termes à usage courant, dépendant de certains modes de vie soumis aux changements périodiques des transformations sociales.

Les philologues remarquent très souvent ce genre d'évolution dans les langues qui ont une littérature millénaire permettant de poursuivre historiquement pareilles transmutations.

Deux exemples, pris dans les deux langues latino-chrétienne et gréco-byzantine suffiront à illustrer ce phénomène qui domine l'arrière-fond de notre sujet.

Il s'agit des termes „confessor” et „asketes”.

Dans les textes liturgiques latins le terme „confessor” désigne le fidèle chrétien qui s'est fait remarquer par une conduite de vie excellente, un modèle de ferveur et donc de sainteté. Plusieurs *diplômes* du Moyen

<sup>8</sup> Cfr. M. Breydy, L'office divin dans l'Eglise syro-maronite, Beyrouth 1960, 23—26.

Item Dom M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine, Paris 1900.

Se référant à Marc, Vita S. Porphyrii XCII, P. G. 65/1249, il affirme que mille moines de la contrée de Gaza répondirent à l'invitation de Porphyre pour participer aux cérémonies de la consécration de la basilique eudoxienne qu'il venait de faire construire à Gaza en 406. (p. 12).

Les données recueillies par Besse sont très importantes, à la condition de comprendre le terme „moine” comme l'équivalent de „monazontes” et non pas comme „monachos”. Voici, en effet, certaines qualités que Dom Besse mettait en relief: „Plusieurs vivaient au sein de leur famille, d'autres avaient une habitation particulière (pp. 21—23). Rappelant le témoignage de Sylvie, il ajoutait que les „moines” à Jérusalem assuraient la prière publique à l'Eglise de la Résurrection à plusieurs heures du jour (pp. 333—334 et 346). En p. 345, il affirmait en général que „tous les moines, dans les villes surtout, n'avaient pas des oratoires à eux. Ils se rendaient alors dans une Eglise de la localité aux heures de la prière commune et participaient aux offices de la communauté chrétienne. St. Cyrille de Jérusalem les voyaient parmi ses auditeurs” (Catech. IV, § 24. P. G. 33/436). Visant les „moines-monazontes” du Proche-Orient, il affirmait enfin (p. 350): „Quelles que fussent leurs règles particulières les moines s'associaient à la vie catholique en solemnisant les saisons de l'année marquées par le souvenir de nos mystères” (= carême, rameaux, Pâques, etc. . . ).

Age ont aussi adopté cette terminologie à l'encontre de certains évêques comme St. Martin de Tours, et St. Maximilien de Cilly et de plusieurs autres par la suite<sup>9</sup>.

Cela a pu donner lieu à des équivoques parmi les érudits, puisque l'étymologie et l'emploi originare du mot ne conduisent pas nécessairement dans cette direction. Mais au fond, on en est revenu à l'idée primitive de la „ferveur chrétienne“ qui est une confession de fait et en public de Dieu et de Jésus-Christ: „*justioribus factis Deum et Christum confessus.*“ Voilà pourquoi quelqu'un devient *confessor*.

Le terme „asketes“, en usage déjà avant le christianisme, a subi lui aussi plusieurs entorses à son sens originel. Désignant d'abord un „exercitant“ qui aspirait à réaliser dans sa vie un idéal de perfection stoïque, ou de dévotion instinctive, il est passé ensuite aux „pénitents“, aux célibataires, et à ceux qui renoncent à toute propriété pour vivre en pauvreté absolue.

S'arrêtant sur le seul passage des Constitutions apostoliques où le terme „asketai“ est mentionné, l'éditeur Funk se demandait justement quel sens ce terme pouvait avoir eu dans l'esprit de l'écrivain<sup>10</sup>.

Même de nos jours, il est difficile de se fixer sur un sens univoque pour les „asketai“; car les auteurs de l'école monastique ont viré sur le compte du monachisme toutes les „institutions perfectionnistes“ qui ont précédé l'organisation monacale!<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Voir *Du Cange*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II (1842) Paris, 530: „*Confessores dicti olim qui martyrio vitam pro Christo, quem palam confessi et contestati sunt, finierunt . . . Confessores interdum etiam dicti ii qui Christum palam et coram tyrannis, seu fidei hostibus confessi . . . superstites tranquillam vitam obierant . . . Obtinuit postmodum usus, ut omnes qui sancta et laudabili vita vixissent, sanctoque demum ac probato fine in Domino quievissent, confessores appellarentur . . . Odo Cluniacen. praef. in vitam S. Geraldii Auriliac.*“ *Cum igitur Confessor a confitendo vocetur, Geraldus tanto rectius confessor dici potest, quanto justioribus factis Deum est confessus.*“

<sup>10</sup> „*Quales autem fideles auctor ante oculos habuit, ascetas saeculorum priorum tantum an etiam monacos? Cur hos nusquam nominat, cum aetate ipsius haud dubie iam extiterint?*“

*Fortè quia eum haud fugit, monachatum recentioris aetatis esse? Quaestio facilius poni quam solvi potest.*“

*Funk*, *Constitutiones Apostolorum*, 8, 13, nr. 4. Paderborn (1905) vol. I, 517, nota 1. Là-dessus, *Du Cange* avait justement écrit:

„*asketai, ascetae, non tam monachi praesertim in primis christianismi saeculis, quam quivis christiani strictiori vitae, ac sacris pietatis officiis vacantes, quique in iis sedulo sese exercebant ut olim athletae in arena, quos et asketas attici vocabant . . .*“ *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, (Photomec. Nachdruck, Graz 1958) col. 140.

<sup>11</sup> Réduite au minimum exigé dans ce sens, cette opinion vient ainsi formulée par *P. Nagel*:

„*Unter Askese verstehe ich im Anschluß an K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 13, eine religiös begründete Enthaltung oder Einschränkung von Speise und Trank, Wohnung und Schlaf, Kleidung und jeglichen Besitz, vornehmlich aber die Enthaltbarkeit im engeren Sinne, den Verzicht auf den Geschlechtsverkehr, sofern diese Enthaltbarkeit die gesamte Lebensführung bestimmt.*“

*Eine zeitweilige, kultisch bedingte Kontinenz oder kultisches Fasten, Beachtung von Reinheitsgeboten usw. rechne ich nicht zu dem genannten Typus der Askese.*“

*Cfr. Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Texte u. Unters. Band 95, Berlin 1966, p. 1 nota.*

Force est-il donc de souscrire sans réserve à la restriction fondamentale de Pfister lorsqu'il prévenait son lecteur en disant:

„Da es keine umfassende religionswissenschaftliche Darstellung der Askese gibt, müssen die Darstellungen der einzelnen Religionen beigezogen werden . . . eine historische Entwicklung . . . die vom altgriechischen Ideal des Heros zum christlichen Ideal des Mönchs und Märtyrers führt“<sup>12</sup>.

En conclusion, il soulignait une idée qu'il ne convient pas de perdre de vue:

„Die Bedeutungsentwicklung des Wortes Askesis führt also im allgemeinen vom Aktiven zum Passiven, von der handelnden zur leidenden Übung . . .“<sup>13</sup>.

Le stade „actif“ de l'ascèse chrétienne nous le voyons dans la période pré-monacale de la „ferveur chrétienne“, où la liberté d'initiative n'était pas dirigée ni par des règles fixes, ni par des „supérieurs“ qui commandaient et décidaient en première et dernière instance.

Cette même liberté d'initiative, agissant sous l'impulsion de la grâce, de l'Esprit, et des traditions évangéliques, persistera dans les rangs des fidèles-laïcs, sans trop d'éclat social et encore moins de publicité littéraire, longtemps après l'installation des monastères en Orient.

Entre autres preuves à l'appui de ce que nous avançons, il y a les „Bnay Qyomo“ dont l'existence, compte-tenu de l'évolution dans l'emploi de ce terme, est attestée autant avant le monachisme que bien de siècles après.

Il est vrai que de la lecture des différents essais publiés, depuis qu'en 1904 F. C. Burkitt lançait ses observations polémisantes<sup>14</sup>, jusqu'à la récapitulation totale qu'en a faite récemment G. Nedungatt<sup>15</sup>, le problème historico-conceptuel des „Bnay Qyomo“ est devenu plus compliqué. Car, en fixant ses points de référence littéraire dans des sources trop éloignées entre elles, dans le temps comme dans les milieux géo-ethniques, les déductions possibles en sont devenues fort peu concluantes.

Pour mettre en évidence ces inconvénients, qu'il me suffise de rappeler ici deux exemples seulement.

1. Les écrits d'Aphraate, datés du milieu du IV. ème siècle, soit entre 337 et 345 A. D. constituent pour le moment la référence littéraire la plus ancienne sur les „Bnay Qyomo“. Ils valent pour l'ambiance syrienne déjà assez diluée et indécise de l'ancien empire perse; ils ne sont pas en mesure de trancher de quelque façon que ce soit, le sens courant de l'expression „Bnay Qyomo“, ni pour l'époque immédiatement antérieure,

<sup>12</sup> Cfr. Fr. Pfister, art. Askese, in Religion in Gesch. und Gegenwart, I. Edit. (1927) vol. I col. 570—572.

<sup>13</sup> Idem, loc. cit. col. 570.

A remarquer que cette étude et les observations si pertinentes de Pfister n'ont pas été reprises dans la dernière édition (III = 1957) de la collection „Religion in Gesch. u. Gegen.“.

<sup>14</sup> Cfr. F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, London, 1904, 128 ss.

<sup>15</sup> Cfr. The Covenants of the Early Syriac-speaking Church, in „Orientalia Chr. Period.“ 39 (1973) 191—215 (= I part.) et 419—444 (= II partie).

ni pour le milieu d'où cette expression a tiré naturellement son origine et son emploi primordial. L'invention de cette expression n'eut pas lieu en Perse<sup>16a</sup>, mais bien dans la région syro-antiochienne où les premiers chrétiens eurent d'un côté la possibilité de s'organiser comme tels (voir Actes 11, 26), et de l'autre, le loisir de mettre à exécution certains conseils ou paraboles proclamées par le Christ en leur langue sinon maternelle, du moins couramment employée et comprise par eux, c'est-à-dire en syro-araméen<sup>17</sup>.

2. Aux inconvénients des écrits d'Aphraate s'ajoute nouvellement l'écueil provenant des références versées au dossier des „Bnay Qyomo“ par les études bibliques de ces dernières dizaines d'années. En effet, des „Bnay Qyomo“ attestés par Aphraate au IV siècle en Perse on veut passer aux différents „Qyomo“ mentionnés dans l'ancien Testament, sans se préoccuper nullement de l'intervalle plusieurs fois séculaire qui sépare les personnes ou les faits préconisés dans les deux sources en questions<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Publiés par J. Parisot, dans *Patrologia Syriaca I—II*, Paris 1894—1907: „Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes.“

<sup>16a</sup> L'émigration massive d'évêques et de *dévots-ascètes* qui abandonnèrent le pays des Roums — donc Antioche et la Syrie du Nord — pour se réfugier dans la région de la montagne *Drischa* = Jebel Maqloub, fuyant la persécution de Valence (364—378) prouve que tant ce chemin suivi comme les contacts avec les chrétiens de la Perse leurs étaient déjà familiers. Voir là-dessus *Thomas de Marga*, *Liber Superiorum* (in J. S. Assemani, *Bibl. Orient.* I, 463—501 erratim dictus *Historia monachorum*; *ibid.* II, 490—496; III, 149—153) pars VI. A. *Abouna*, *op. cit.* 345 considère cet ouvrage comme l'histoire de Rabban Gabriel et de Rabban Quprianos. Voir aussi l'édition de Budge, *The historia monastica of Thomas Bishop of Marga*, 2 vol. London 1893. Tout en remettant cette émigration à une période plus avancée, A. *Vööbus*, *op. cit.* I, 187, la confirme en se référant à une lettre de l'évêque Aitallah d'Edesse (324—346) et conclut ainsi: „The document testifies to the important fact that here was a connection between both Groups of Christians divided by political boundaries. This presupposes that an „orthodox“ Church existed at Aitallah's time in Persia and that the religious-ecclesiastical conditions of that group in Persia must have been similar, at least to a certain extent, to those in Edessa at that time.“

<sup>17</sup> Selon une opinion traditionnelle parmi les Syriens orthodoxes et qui ne semble pas dépourvue de tout fondement, l'appellation grecque de „Christiani“ selon Actes 11, 26 serait accouplée à l'autre araméenne de „Suryoyé-syriens chrétiens“ que les araméens, restés infidèles, leur auraient attribué à cette occasion. Cfr. Patriarche *Ignace Jacob III*, *Syrian orthodox Church, Atchiané-Lebanon*, 1974, 6—7. Les deux évêques David-Rahmani affirmaient déjà depuis 1896 le fait suivant: „Non ergo nomen Syri ad gentem sed ad religionem designandam et usque in hanc diem antiquorum Aramaeorum qui nunc exstant nepotes in Athur, Adorbejan et monte Abdin adhibent vocem (Suryoyo) Syri (quam lingua eorum vulgari dicunt (Suryoyo uno solo Yod sicut Athuraia) non ad denotandam gentem sed religionem; est enim haec vox apud eos idem ac (Mschihoyo) Christianus.“ Cfr. Cl.-J. *David* et Al. *Rahmani*, *Grammatica aramaica seu syriaca*, Mausili (Irak) 1896, *Introd.* p. 13, nota. 1. Cfr. item *Ign. Ephrem I* (Barsoum), *The Syrian Church of Antioch, Its Name and History*, published by N. J. *Hackensack*, (USA) 1952, (en édition bilingue: anglais et arabe).

<sup>18</sup> La dernière étude en date: D. J. *McCarthy*, *Old Testament Covenant: A survey of current opinions*. Oxford 1972.

Voir aussi A. *Vööbus*, *History of Asceticism in the syrian Orient I*, 98—103 (CSCO 184, *Subsidia* 14).

A la suite de A. J. *Wensinck*, *Weiteres zu Qejama*, in *ZDMG*, LXIV (1910) 812 ss. on ne relève pas assez la différence entre (bene)-*qeiume* = position, poste, lieu de garde, et entre (bnay)-*qyomo* = résurrection!

Malgré les neuf sens différents du terme „Qyomo” que Nedungatt venait de constater à la suite d'autres auteurs précédents dans les Homélie d'Aphraate<sup>19</sup>, il se décide néanmoins de se rallier à ce groupe d'érudits qui veulent rattacher toute initiative chrétienne à quelque chose de semblable dans la littérature biblico-talmudique!

Il conclut en effet la première partie de son étude par la déduction suivante:

„Aphraat, who stood in close cultural and linguistic proximity to the biblical world and tradition, seems to carry on the covenant consciousness of Israel.”

„Probably the *bnay qyomo* of the early Syriac Church is the closest Christian equivalent of the Hebrew *bnay berith*, but with this newness characteristic of the new covenant established in Jesus Christ”<sup>20</sup>.

Ici il y a au moins deux faits importants qui échappent à l'appréciation de Nedungatt. D'abord la preuve manquante qu'il y ait eu en Perse du temps d'Aphraate ou peu avant lui des *bnay berith* parmi les résidents juifs, témoins de ce monde biblique auquel on se réfère.

D'autre part, la „nouveau caractère” que Nedungatt se voit obligé de souligner chez les *Bnay Qyomo* par rapport aux *bnay berith*, c'est-à-dire l'idéal proposé par la foi chrétienne, fait éclater le cadre „institutionnel” de ces derniers, et ne permet plus aucune rencontre fondamentale entre les deux „groupements”, si l'on excepte l'assonance verbale dans les deux expressions!

Loin de moi, de vouloir nier toute interférence ethnique et linguistique entre les populations sémitiques de la région syro-palestinienne. Mais,

---

<sup>19</sup> Voici en résumé ces différentes acceptations de *Qyomo*:

1. *Qyama* derived from *qam*, meaning to rise up, stand . . . used (by Aphraat) twice (ed. *Parisot*: 388, 19 et 920, 5) as the equivalent of the more frequent „*qyanta*”, meaning resurrection. (*Nedungatt*, art. cit. 193).
2. Is also used twice in the sense of . . . to stay, to hold or remain together (*Parisot*: 1000, 13 et II, 28, 4).
3. Eight times *qyama* is used by Aphraat in the sense of pacts, contracts or treaties of a familial, social or political character . . .
4. designates also the covenants established by God with the Patriarchs, with the people of Israel, with the „new” Israel or the Church . . . Within this restricted sphere . . . *qyama* and *diyatiqi* are interchangeable. (*Nedungatt*, p. 195).
5. Christ is called *qyama* four times by Aphraat commenting on a passage from Isaiah (Is. 52, 6; *Parisot* 780, 23—781, 21).
6. The Church is also the *Qyama* of God, so designated four times . . . (*Nedungatt*, 196).
7. also the Old Testament Priesthood (twice). The New Testament ministerial priests are now here referred to as having a similar *qyama* . . . (*Nedungatt*, 199).
8. *Qyama* means also „association, or alliance in a general abstract sense . . .”.
9. *Bnay Qyama* is reserved by Aphraat to designate the institution of *Bnay Qyama* . . . placed alongside the Priests; the *holy covenant* has its own distinct identity in the Church.” (*Nedungatt*, 199—200).

<sup>20</sup> *Nedungatt*, art. cit. 215.

Sur la position divergente d'Aphraat à l'encontre des Juifs et de l'héritage biblique, on pourrait utilement consulter: G. Frank, *Aphraates and Jewish Controversy*, art. in *Journal of the American Oriental Society* 38 (1918) 330—331; idem: *Aphraates and the Jews*, Columbia Univ. Press, 1923.

est-ce vraiment raisonnable de chercher toujours à rattacher tout phénomène de religiosité sociale et individuelle aux manifestations apparemment semblables chez les Juifs?

Car, il faut bien tenir compte aussi, que les populations voisines, en accédant à la foi chrétienne, avaient tout de même gardé, sur le plan religieux, leur liberté d'initiative, celle-même qui avait servi, bien de siècles auparavant, comme modèle pour le culte même du temple de Jérusalem.

En mettant de côté ces inconvénients, il reste assurément une manifestation de ferveur religieuse commune à toutes les religions du monde, et dont témoigne St. Paul lui-même, lorsqu'il se qualifiait de „zelotes“ (Gal. 1, 14).

La vraie portée de ce phénomène n'a point été prise en considération jusqu'ici, peut-être parce qu'elle impliquerait une explication des faits en question, trop facile pour l'intelligence des érudits. Elle est, certes, trop ternie par ses conséquences immédiates dans le cas de Saul-Paul, selon le récit parallèle dans les Actes<sup>21</sup>, à savoir, le zèle exagéré qu'il y apportait dans la persécution des premiers chrétiens.

On oublie cependant que le texte paulinien témoigne tout simplement en faveur d'une „piété supérieure“, comprise dans le sens d'un attachement fervent aux traditions des ancêtres, donc aux principes vécus de la religion juive<sup>21a</sup>.

Il n'y a là aucune trace de „voeu ni de pacte, ni d'appartenance à groupements spécifiques“ à l'intérieur d'une religion.

Les ferveurs religieuses se doivent à des décisions individuelles, provoquées dans un chacun à des occasions différentes: cérémonies cultuelles, homélies ou enseignement doctrinaire, ressentiments provoqués par des invectives inattendues contre la propre religion, participation éventuelle à un pèlerinage, et ainsi de suite.

Il n'est pas toujours nécessaire de recourir à des hypothèses abstruses, là où la vie quotidienne et courante nous livre la „situation existentielle“ suffisante à justifier un phénomène de religiosité bien courant malgré sa note de particularité.

Ainsi, il a suffi, dit-on, de l'étincelle d'un texte évangélique (Mt. 19, 21) pour qu'un Antoine renonce à tous ses biens, les distribue aux pauvres et donne naissance à des générations de moines après lui!

Pour devenir un „confessor“ dans l'Eglise latine, il n'a pas fallu recourir ni à des modèles pris en dehors du christianisme, ni même à des organisations exclusives. Cela vaut bien aussi pour les „asketai“ chrétiens, abstraction faite des „extravagants et des extrémistes“ parmi eux.

Et pour se décider à devenir un „Bar Qyomo“, il y a, à mon avis, un passage évangélique tout fait (= Lc. 20, 27—40 et Mt. 22, 30) pour orienter un disciple de Jésus-Christ dans ce sens, sans qu'il ait besoin de chercher trop loin les motifs de sa décision ni le but concret qui est

---

<sup>21</sup> „Saulus autem devastabat ecclesiam per domos intrans . . .“ (Act. 8, 3); „Saulus autem adhuc spirans minarum et caedis in discipulos Domini . . .“ (Actes, 9, 1).

<sup>21a</sup> Galat. 1, 14.

de vivre à l'avance „seul-et non-marié“, ce que tout autre aura à vivre après la Résurrection:

„comme *filis de la Résurrection*, ils ne se marieront point ni ne seront données en mariages“<sup>22</sup>.

Contre cette explication si adéquate malgré son évidente simplicité, on fait militer plusieurs arguments extorqués à l'exégèse littérale du texte, et aux données de la théorie eschatologique que ce texte inspire à certains commentateurs. Tandis que les uns insistent à faire des „Bnay Qyomo“ des „fils du pacte“, donc des moines avant le temps, les autres veulent en faire des „anges“ avant la résurrection.

Voici en bref les deux conclusions antagoniques de Nedungatt et de P. Nagel. D'abord celle de Nedungatt:

„Their *qyama* therefore can be rightly called the covenant of celibacy“<sup>23</sup>.

A l'autre extrême, la conclusion de P. Nagel:

„Mir scheint daher der Schluß unausweichlich, daß sich die syrischen Asketen mit der Bezeichnung *benai q'iama* als „Söhne der Auferstehung“ verstanden haben, da sie ja die *Vita angelica* in der Askese verwirklichten“<sup>24</sup>.

Pour ma part, je suis convaincu que si l'on pouvait demander aux *Bnay Qyomo* des trois ou quatre premiers siècles, et même aux „*Abbad*“ des siècles postérieurs, s'ils avaient fait des vœux de célibat pour se soumettre à des obligations découlant d'un pacte „officiel et public au sens juridico-canonique“, ils répondraient tout aussi négativement comme à la question s'ils entendaient devenir des „anges sur terre!“

Leurs prétentions „théoriques“ étaient beaucoup plus modestes et „naturelles“ que nous ne le supposons.

Sous cette réserve, je ne vois pas d'inconvénient à ce que l'on traduise „*Qyomo*“ par *résurrection*, et *Bnay Qyomo* par „fils de la Résurrection“ en rapport avec Luc 20, 36, même si la *Peschitta* syriaque porte „*qyomto*“ au lieu de „*qyomo*“; car, la tradition syriaque comporte aussi

<sup>22</sup> A l'inverse de E. Beck (art. cit. *Studia Anselm.* 1956, 256) je souligne la nuance de „seul et non marié“ pour me distancier de la formule „die vereinzelte Lebensweise, genauer, die vom Weib getrennte Lebensweise“.

Car, ce n'est pas la proximité ou coexistence de femmes qui est ici en jeu, mais le fait „social“ de la vie matrimoniale *globatim*, et sans rapports spécifiques aux relations sexuelles!

Le texte de Marc 12, 25 présuppose bien un temps futur (une fois qu'ils seront résuscités . . . = *Kad Qom[o] lo nosbin Nesché . . .*), mais l'aphorisme de Luc 20, 36 cité ci-haut laisse comprendre qu'un mouvement inspiré dans ce Logion avait pris pied déjà dans l'ambiance chrétienne!

<sup>23</sup> *Nedungatt*, art. cit. II partie, 438.

Voir aussi, S. *Jargy*, art. cit. 311—313: En, effet, le terme „*keyomo*“ a toujours désigné dans la littérature syriaque l'état monastique lui-même. „*Idem*, p. 315: Mais il reste que sous la plume de certains auteurs ou traducteurs syriens, le terme de „fils du pacte“ a pris parfois un sens général et en tout cas imprécis“.

<sup>24</sup> P. *Nagel*, op. cit. 43.

l'emploi de „qyomo“ pour „qyomto“, comme en témoigne Georges de Karmsaddé, et comme nous le lisons encore dans Lc. 14, 14<sup>25</sup>.

Ce que valent pareils arguments purement linguistiques d'une exégèse hypothétique, nous le met on évidence la déviation qu'a souffert le terme „Mqadsho“ dans ces mêmes conditions.

#### 4. Les Pélérins du „Quds“ = Jérusalem, ou les Mqadshé et les Hagoghé

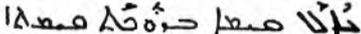
Conjointement aux „Bnay Qyomo“, les sources syriennes témoignent de la présence de „Mqadshé et Mqadshoto“ parmi les laïcs fervents.

En lisant „juxta vocabularium“, on a devant soi des „sanctifiés“ de la racine „Qadesh“; mais une leçon au sens actif n'est point exclue par les léxicalistes.

Elle indiquerait soit l'action de consacrer, soit aussi — sensu accomodatitio — le fait de se rendre au „Quds beith Maqdasho“, qui est la Jérusalem des chrétiens.

En principe, l'attribution n'a pas lieu en syriaque avec les noms de qualité (= adjectifs) mais avec le „nomen agentis“ = substantif). Dans la littérature postérieure à la conquête arabe, nous trouvons cependant des infractions à cette règle, et l'on a deux formes possibles de référence à „Beith-Maqdasho“, à savoir: *Maqdashoyo*, et *Mqadshoyo*<sup>26</sup>. Laissant de côté l'aspect grammatical, nous constatons que les sources littéraires qui nous invitent à distinguer les *Mqadshé* des autres fidèles ne nous livrent aucune donnée typique pour justifier cette distinction.

Le Synodicon Orientale leur assigne une place après les *Bnay Qyomo*, et les „Versions grecques des actes des Martyrs“ n'ajoutent aucune lumière à propos<sup>26a</sup>.

<sup>25</sup> Voir *Payne-Smith*, Thesaurus syriacus, II, col. 3533: „Notat Karmsadenio quod sit ubi *qyomo* ponatur in loco *qyomto* = 

Dans Luc 14, 14 nous lisons encore aujourd'hui „ba-Qyomo d-Zadiqé = in resurrectione justorum“. Mais le témoignage le plus important, quoique jusqu'ici jamais pris en considération, c'est l'emploi du terme *Qyomo* pour *résurrection* dans le dialecte syro-palestinien qui prouve donc un usage bien plus ancien, et en tout cas beaucoup plus immédiat à l'ambiance *évangélique* que ne le sont les textes d'Aphraate. Voir „An aramaic Handbook“, edited by F. Rosenthal, Part II/2 (= Glossary) Harrassowitz (1967) 25.

<sup>26</sup> Cfr. *Payne-Smith*, Thesaurus Syriacus, II, 3500—3503 et Supplementum, 293, où les deux formes: *Mqadshoyo* et *Maqdashoyo* sont relatées.

Il ne faut point oublier que l'arabe chrétien actuel emploie le verbe „qaddasa“ (une arabisation du syriaque: qaddesh = célébrer la messe) pour signifier non seulement qu'un prêtre a célébré sa messe, mais aussi qu'un „laïc“ s'est rendu à la messe = *Quddas*, c'est-à-dire à l'église pour y participer. Le verbe est dans les deux cas „actif“, et la relation à un *lieu* est aussi évidente. L'expression est propre au lexique chrétien.

<sup>26a</sup> Sur les „Mqadshé“ voir Acta Martyrum et Sanctorum, édit. Bedjan, Paris 1890—1897, vo. II, 241.

Sur les „Mqadshoto“ *ibid.* vol. I, 54 et vol. II, 254. Cfr. item Synodicon Orientale, édit. Chabot, Paris 1902, p. 25.

Les „Versions grecques des martyrs persans“ ont été éditées par H. Delahaye dans *Patr. Orient. II* (Paris 1905) voir p. 439.

Mais, contrairement à l'opinion de A. *Vööbus*, les actes grecs sur la Vierge Pherbuté (= Tarbo), sa soeur et sa servante concluent clairement à la virginité et non au veuvage de toutes les trois ensemble! Voir les *Versions grecques* citées, p. 443 où l'on trouve

Arthur Vööbus, se référant au seul détail relévé chez Sozomène au sujet de la vierge (barth-Qyomo) Tarbo, et de sa soeur „veuve“, pense que c'est en raison du „veuvage“ de celle-ci qu'elle fut „consacrée“ ou „Mqadashto“. Vööbus cependant avait reconnu d'avance que le texte syriaque qui s'y réfère dans Acta Martyrum (II, 254) „does not give the slightest inkling as to why she must be called differently. . . . regarding the final reasons and motives for this distinction (= barth Qyomo — Mqadashto) we are left with only speculation“<sup>27</sup>.

Puisqu'une spéculation vaut l'autre, il s'agirait à mon avis, d'une „Mqadashto“ qui s'est sanctifiée en se rendant au Maqdsho en pèlerinage. Le qualificatif de „Maqdessi“ que se voit octroyer un pèlerin éclipse souvent son vrai nom de famille, et certains de mes contemporains ont dû recourir au registre civil pour récupérer leur ancien nom<sup>28</sup>.

De ce pèlerinage au Quds, il résultait pour la personne en question une liste de devoirs et de privilèges sanctionnés par la pratique traditionnelle à l'intérieur de la communauté locale, et aussi parmi les musulmans des alentours. Il jouira d'un respect particulier du fait que comme chrétien-modèle il ne commettra plus d'infractions aux lois de l'Évangile, car il est censé avoir acquis durant son pèlerinage la „sagesse et la perfection de vie“ chrétiennes qu'aucune catéchèse ordinaire n'aurait su lui communiquer.

Le contact sensible avec les lieux saints l'oblige désormais, un peu à la façon de Zachée<sup>29</sup>, qui avait cherché à voir le Christ de près, et fut honoré de l'accueillir sous son toit.

Le „Hage“ (pluriel: Haggag) du syriaque „Hago-Hagoghé“<sup>30</sup> occupe chez les musulmans la même place d'honneur, et se soumet à la même rigueur de „vie dévote“ que le „Maqdessi“ chrétien: une vie droite, „juste“ et sans infraction aucune, car les deux n'ont plus à *plaire qu'à la face de leur Dieu*, et non plus à celles des hommes!

D'ailleurs, selon une tradition non-écrite, un „Hage“ aussi bien qu'un „Maqdessi“ sont les *arbitres-nés* de leurs compatriotes, lorsqu'il s'agit de résoudre à l'amiable les différends qui surgissent entr'eux.

---

la conclusion suivante: „sanctae feminae per totum vitae suae tempus honestitatem et virginitatem servaverunt!“

Quant à l'emploi du terme „Hage“ parmi les populations hellènes contemporaines, et qu'elles ont grecisé en (khatzes) voir *Demetrakou* Mega Lexikon tes ellenikes Glosses, Tome I p. 7809 col. 2: (Tois khristianois om. timetikos titlos didomenos eis tous proskunetas twn ierwn topwn tes ierousalem).

<sup>27</sup> Cfr. History of Asceticism, I, 207—208.

Le passage de Sozomène auquel il se réfère se trouve dans „Historia Eccles. II, 12, P. G. 67/964.

<sup>28</sup> J'en fais foi pour avoir connu personnellement plusieurs dont le nom de famille n'est plus connu par le public de leur localité, celui de „Maqdessi“ ayant prévalu. A remarquer cependant que les voyages touristiques de notre temps ne comptent pas comme pèlerinage, cet acte devant être accompli à pied jusqu'à Jérusalem aller-retour.

Parmi ceux qui ont accompli cette réquisition et reçu l'appellation publique de „Maqdessi“, il y en a qui vivent encore dans ma région natale, à plus de cinq cent kilomètres de Jérusalem!

<sup>29</sup> Cfr. Lc. 19, 8: Ecce dimidium bonorum meorum, Domine, do pauperibus, et si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum.

<sup>30</sup> Cfr. Patr. Yaqoub Ignace III, Al barahin al-hyssiah . . . (preuves concrètes sur les interférences entre le syriaque et l'arabe) op. arab. Jounieh-Liban 1965 p. 56.

Je ne trouve pas déplacé de souligner ainsi la grande similitude de ces deux phénomènes de vie dévote chez les chrétiens et les musulmans, puisqu'ils sont historiquement basés l'un sur l'autre<sup>31</sup>.

Le Hage comme le Maqdessi sont tenu plus que tout autre à pratiquer l'hospitalité envers les étrangers, une vertu éminemment appréciée par les premiers chrétiens, quoique un peu négligée dans la morale contemporaine, et complètement ignorée dans les collections juridico-canoniques occidentales.

Au cours de leurs pèlerinages, et tenant compte qu'en route il fallait s'héberger à qui mieux mieux, les fidèles-pèlerins ont eu souvent l'occasion d'apprendre la valeur de cette vertu, nommément rappelée par St. Paul comme condition préalable pour l'élection d'une veuve aussi bien que d'un évêque<sup>32</sup>, et généralisée à tous les chrétiens, en vertu du „Hospes eram et collegistis me" (Mt. 25, 35) par des prescriptions expresses de Pierre et de Paul<sup>33</sup>, que les Orientaux Syriens ont prises bien au sérieux.

Enfin, les pèlerins devront, à leur retour au pays d'origine, contribuer dans la mesure du possible à l'assistance des étrangers malades ou itinérants, et principalement à l'édification de leurs corrégionnaires par le récit qu'ils feront, souvent jusqu'à la fin de leurs jours, de tout ce qu'ils ont vu, entendu, appris et vécu à Jérusalem et au cours de leurs déplacements. Une vraie catéchèse gratuite beaucoup plus vivante que celles que l'on peut entendre de la bouche des curés respectifs!

##### 5. La Portée du qualificatif „Yhyoyo" dans la Vie des Chrétiens Fervents

L'excursus que je viens de faire sur les „Maqdashé" s'avère doublement utile. D'un côté, nous avons pu constater un groupement de fidèles-laïcs avec un distinctif de „ferveur chrétienne" différent de celui des „Bnay Qyomo".

De l'autre, cela nous permettra de repenser le problème étymologique des „Bnay Qyomo" eux-mêmes, en tirant parti des correspondances de cette expression dans les langues limitrophes au syriaque.

Il n'y a pas de doute que les „Bnay Qyomo" ont reçu au cours des âges plusieurs qualificatifs qui les affublaient en réalité chaque fois d'un concept distinct et spécial. La note particulière qui résulte cependant de toutes les sources déjà largement étudiées par les spécialistes, c'est

---

<sup>31</sup> Quoique avec destination théoriquement différente, les musulmans allant vers la Mecque, mais aussi vers la Jérusalem d'Abraham et de Jésus-Christ, ces deux villes sont mises, pour ce qui est du mérite d'un pèlerinage, au même niveau.

L'insurrection de Ibn al-Zubaïr sous Abd-el Malik ibn Marwan (Khalife de 685 à 705 A. D.) obligea le Khalife à *interdire* le pèlerinage vers la Mecque occupée par Ibn al Zubaïr, et à inviter les musulmans à se rendre en pèlerinage à Jérusalem. Voir entre autres A. Ducellier, *Le miroir de l'Islam*, Coll. Archives, édit. Julliard, Paris 1971, pp. 298 (note 98) et 103.

<sup>32</sup> Cfr. I Timot. 3, 2; Tit. 1, 8.

<sup>33</sup> „Hospitalitas invicem sine murmuratione"; I Petri 4, 9.

„Hospitalitatem sectantes" Roman. 12, 13.

„Et hospitalitatem nolite oblivisci; per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis": Hebr. 13, 2.

leur qualité de „Yhydoyé“. La seule explication acceptable de ce terme dans le cadre de personnes ayant vécu bien avant les vœux et le système de vie monastiques, c'est l'état librement choisi „de ne pas se marier et de ne pas être donnée en mariage“, selon le logion évangélique rappelé précédemment (= neque nubent, neque nubentur, dans Mt. 22, 30; Mc. 12, 25 et Lc. 20, 35).

*Yhydoyo* est donc à comprendre par rapport à son antinome *Mzaugo*, terme indiquant la personne mariée, littéralement „dualisée“. Il dépasse donc la relation au sexe et à la vie sexuelle tant du côté de l'homme que du côté de la femme. Partant de là, si la version grecque de „monakos“ ne peut en aucun cas convenir au terme *Yhydoyo*, il y a dans la littérature des cinq premiers siècles le terme „monazontos“ qui rend exactement le sens de *Yhydoyo* tout en conservant le même processus de dérivation étymologique: monazontos de monos-zoe = vivens solus-solutus, comme le mot *Yhydoyo* provient de „Had-Ahyd = unus, unicus, unice vivens.

En ce sens, la traduction de *Yhydoyo* par Monogenes, proposée par A. Adam<sup>34</sup>, passe outre les limites raisonnables de la sémantique et de la philologie.

En grec comme en syriaque, il serait bien illusoire de discuter sur la portée littérale des termes „*Yhydoyo-Monazonta*“, en les découpant totalement de leur emploi pratique.

Il faut bien cependant ajouter que cette „note particulière“ qui saute aux yeux, n'a pas pu être une fin en soi pour le fidèle chrétien qui s'est entendu dire par St. Paul „Tempus breve est . . . volo autem vos sine sollicitudine esse . . . alligatus es uxori, noli quaerere solutionem. Solutus es ab uxore, noli quaerere uxorem. Si autem acceperis uxorem, non peccasti . . . Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit, et qui non jungit, melius facit . . .“ (I Cor. 7, 27—32).

Ayant donc choisi la „*Yhydoyouto*“, les Bnay Qyomo, et bien d'autres après eux, se sont libérés de certaines charges de la vie quotidienne pour se consacrer à d'autres tâches importantes à leurs yeux. Ce faisant, ils se sont trouvés effectivement, et sans recourir à des considérations eschatologiques, dans la situation annoncée par la réponse de Jésus-Christ aux Sadducéens<sup>35</sup>.

Or, il faut bien souligner que la question même des Sadducéens, comme d'ailleurs la réponse du Christ, étaient centrées manifestement sur un thème juridique et non sur un sujet de sexualité: A qui devait „appartenir“, après la Résurrection, la femme que sept frères avaient consécutivement épousé? Et Jésus qui répond en excluant tout simplement l'hypothèse sur laquelle se basait tout le sophisme: après la Résurrection,

<sup>34</sup> Cfr. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in Zeitschrift für Kirchengeschichte, 65 (1953—54) Stuttgart, 209—239.

Item A. Vööbus, op. cit. I, 106—108.

*Nedungatt*, art. cit. prima pars, 209 ss.

<sup>35</sup> Lc. 20, 36: „ils seront les fils de Dieu puisqu'ils sont les fils de la Résurrection.“

De soi, rien n'empêche qu'une arrière-pensée eschatologique ait pu jouer ici un certain rôle à une époque où la parousie imminente planait encore dans l'atmosphère de la première génération chrétienne. Mais dans quelle mesure est-il justifié de transplanter en Syrie-Palestine les malentendus des chrétiens de Thessalonique au sujet d'une parousie prochaine (I Thess. 4, 15 ss.) et d'une attitude eschatologique correspondante?

il n'y aura plus de mariage, ni des „liens et charges ou appartenance“ qui pourraient en découler!<sup>36</sup>

Tout cela conduit bien à minimiser l'importance des deux appellations „Bnay Qyomo et Iyhydoyé“. Et à la bonne heure; car il est bien licite de se figurer que tant l'une comme l'autre n'ont pas été choisies par les personnes intéressées, mais qu'elles leur ont été appliquées d'abord à la manière de „sobriquet“, avant d'entrer avec le temps dans l'usage courant et littéraire!

L'insuffisance de ces deux appellations à circonscrire le genre de vie des personnes envisagées de manière exhaustive se laisse confirmer par les expressions correspondantes dans les deux langues héritières directes de la littérature ascétique syriaque, à savoir, l'arménien et l'arabe.

Pour l'arménien, c'est A. Vööbus qui nous met sur une piste que lui-même n'a pas voulu exploiter.

La version arménienne du traité d'Aphraate sur les Bnay Qyomo évite soigneusement, dit-il, l'emploi du terme équivalent à „moine“, et recourt à un terme qui signifie „dévot-pieux“<sup>37</sup>.

Or, ce même terme revient dans son équivalent arabe, parmi les chrétiens de la Syrie-Palestine, pour désigner les mêmes personnes.

En effet, en marge du mouvement monacal très répandu déjà, les „ascètes“ individuels en Syrie-Palestine avaient continué à exister sous le nom de „Abbad, pluriel de Abed“. Ce terme n'est pas évidemment à comprendre selon le lexique arabe classique, mais selon la langue courante des chrétiens passés sous la domination arabe.

Dans ce sens, il signifie non pas les „adorateurs“, mais simplement les „dévots“, les pieux, les chrétiens fervents, et en terme moderne: les pratiquants<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Une hymne (Bo'uto) sur le mètre de St. Jacques qui se chante encore actuellement à la fin des funérailles des femmes chez les Maronites, faisant la paraphrase de Lc. 20, 26—36 dans le sens indiqué, conclut en ces termes:

„Les Sadducéens ont été pour nous la cause (= l'occasion) pour que nous soient expliqués la résurrection et ses modes ainsi que ses effets: les fils de la résurrection sont comme les anges de feu, car ils sont les fils du Seigneur, à lui soit la Gloire!“

<sup>37</sup> Cfr. Vööbus, op. cit. I, 198:

„In this connection, it also deserves to be mentioned that the Armenian version of the treatises is careful in rendering the term *benai qeïama*, avoiding here the term *monk* by using a word which means *devout*. (En note il rappelle l'édition „falsely ascribed to Jaqob of Nisibis“ de „Jacobî ep. Nisibeni Sermones“, edit. N. Antonelli, Romae 1756 p. 203).

„In this case the *benai qeïama* would harmonize with the meaning of the term as it was known in Syrian Christianity after Aphraat's time. This fact can be seen clearly in some of the Syriac versions of the documents in Greek.

An instructive case is given in the Acts of Agnes, who, as she is described in the document, was a dedicated virgin and lived in her own home. In the syriac version this same Agnes is titled as *bart qeïama*. (Acta Martyrum IV, 116).

<sup>38</sup> Ce même terme „al-Ibadat“ a été employé pour traduire en arabe „la vie dévote“ dans le titre de la „Philotea de St. François de Sales dont la première édition parue à Rome en 1741 „Madkhal al Ibadat“ aus soins de Farjalla al Ladiqi. Voir G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, III, 222 et 200 où il rappelait que Abdallah Zacher comme autre traducteur de la „Philotea“ ou introduction à la vie dévote. Une édition moderne avec le même titre parut à Beyrouth il y a une trentaine d'années.

Au début du XVIII. siècle, lorsque le premier mouvement de „moines maronites organisés“ avec des règles monastiques empruntées plus ou moins de l'Occident, prenait son essor, les documents contemporains rappelaient la présence des „Abbad“ dont quelques uns s'y associèrent, tandis que bien d'autres refusèrent ce genre de vie réglementée à l'avance. Ils en seront vite submergés, mais non complètement éliminés. Leur souvenir était encore vivant parmi les premières générations de ce vingtième siècle au Liban<sup>99</sup>.

A bon droit on pourrait donc conclure que le genre de vie des Bnay Qyomo-Yhydoyé-Abbad se réduit en fin de compte, et abstraction faite de certains qualificatifs que la société ou le milieu ambiant leur appliqueront, à une vie de dévotion ouverte à tout chrétien fervent, dans le cadre, bien entendu, des traditions assez rigoureuses des chrétientés primitives et des fidèles syriacophones qui leur ont succédés.

## 6. Caractéristiques existentielles des Bnay Qyomo et autres Fervents des premiers siècles

Pour avoir cherché une solution „coûteuse“ à un problème que la recherche littéraire présente comme très difficile, on se trouve justement étonné devant la simplicité de la conclusion à laquelle nous avons abouti.

Cependant, la *vie dévote*, bien encadrée dans l'ensemble de coutumes, pratiques et prescriptions générales dans l'Eglise primitive, est en mesure d'expliquer plusieurs „énigmes“ de ce qu'on pourrait appeler „l'institution des Bnay Qyomo“.

Cette vie dévote peut en fait se présenter sous plusieurs distinctifs qui lui donneraient ainsi aux yeux du spectateur un aspect fondamental chaque fois différent.

Au fond, ce ne sont que des particularités, parmi les multiples résultantes de la „dévotion“ elle-même, autant dire de la religiosité pleinement vécue.

<sup>99</sup> A la Boodleiana Cod. Arab. christ. Nr. XLV (Cat. de Nicoll. p. 47) de l'an 1721, on conserve un écrit de Gabriel Farhat, l'un des fondateurs des moines maronites modernes, dans lequel il groupait en 20 articles les prescriptions servant de modèle pour les femmes „dévotés“ vivant dans le monde sans mariage:

رسوم عددھا عشره ن رسماً وضوح جبرئیل التیس  
 اعلمی رئیس الرهبان اللبنانيين بحزله تم انذنه نقته  
 ويرك النساء المتعبدات وحکم فی  
 العالم مربعات ونه مزدجات :

Sur les „Abbad“ au Liban du 18. siècle, voir aussi P. Fahed, Histoire de l'Ordre Libanais (op. arab.) Jounieh, 1965 vol. III, 194—195. Sur une autre forme de „Abbad“ au 9. siècle dans la région de Hira, voir la biographie du médecin Honain ibn Ishac (808—873). Hitti-Girgi-Jabbour, Histoire des Arabes, (op. arab.) Beyrouth, 2 éd. (1953) vol. II, 387.

Comme telle, elle ne peut pas „faire histoire“, et c'est pourquoi tous les érudits sont frappés par la parcimonie des informations que nous livrent les anciennes sources sur les Bnay Qyomo<sup>40</sup>.

La raison se doit, à mon avis, au fait que ces „chrétiens fervents“ ne s'étaient point fixé un but spécifique qui les place en dehors du commun des fidèles.

Les uns ont été, il est vrai, estampillés par leur „célitab“, les autres par leur „pélérinage“, et d'autres enfin par leur „hospitalité“ ou leur dévouement dans l'assistance aux frères hôtes à qui ils lavaient les pieds.

Mais tout cela n'épuisait pas leur existence, et ne découlait pas en tout cas de leur „célitab“, ni de leur „pélérinage“ mais de leur „vie dévote“, disons de leur ferveur chrétienne.

Le cachet de „vita angelica“ que plus tard orateurs et hagiographes leur appliqueront en abondance, ne constituait une „Vorwegnahme der Auferstehung“ ni un „Typus der Absage an die Welt“<sup>41</sup> que pour les idéalistes ou bien pour les fanatiques influencés par les théories encratites, origénistes et celles qui leur ressemblent dans la sublimation de certains aspects particuliers de la vie ordinaire.

C'est bien une erreur de perspective que de parler des fidèles d'une Eglise, donc de tout un peuple, comme s'ils étaient tous des „Aphraatistes“ ou des perfectionnistes rigoureux qui n'accordaient les sacrements qu'à des privilégiés ayant renoncé auparavant au mariage<sup>42</sup>.

Car, malgré toutes les théories en faveur de la soi-disant „vie angélique“, la grande majorité des chrétiens du temps d'Aphraate, come du temps d'Origène et des Encratites, se mariaient et continuèrent à ce faire même durant l'apogée du monachisme.

---

<sup>40</sup> Cfr. *Vööbus*, op. cit. I, 201:

„The treatise written on the Benaï qeïama, however, disappoints the student who approaches this document expecting to find some specific information about the ways of this institution. Homiletical and paraenetical speech abounds here so that very little room is left for concreteness in which we are interested.“

Auparavant (I, p. 186) il avait affirmé: „Needless to say, the whole study suffers from the scarcity of source material . . .“

<sup>41</sup> Cfr. P. Nagel, op. cit. 40—41.

<sup>42</sup> Cfr. par exemple *Vööbus* op. cit. I, 90:

„It is not surprising that this type of christianity also influenced the concept of Church in ancient Syrian Christianity. For if the ascetic way of life was the only reason for which Jesus came into the world, then it is natural that only those who were ready to follow this rigorous way . . . constitute the Church . . . Such a concept of Church naturally meant to these Christians that the sacraments were the privileges of the assembly of ascetics. With regards to sacraments, baptism became the prerogative of the ascetic elite only.“

Des réactions plus ou moins courageuses contre ces positions extrémistes de A. *Vööbus* commencent à se faire jour. Elles s'appuient sur des analyses plus nuancées de la „morale dans l'Eglise syrienne“. Un premier tentatif dans ce sens nous présente P. Harb dans son enquête forcément lacuneuse mais bien intéressante sur „Le rôle exercé par Philoxène de Mabboug sur l'évolution de la Morale dans l'Eglise syrienne“, parue dans „Parole de l'Orient“, Univ. du St. Esprit, Kaslik, Liban I (1970) 27—48. Au sujet d'Aphraat, P. Harb relevait (p. 37, note 57) que „son hésitation continuelle est, à cet égard, révélatrice . . . Dans *Demonst.* VI, col. 265, il n'avait pas hésité à affirmer que la femme est un instrument de Satan. En revanche, dans la col. 260, il va même jusqu'à dire que les Benaï et les Benat Qïama peuvent contracter mariage. On voit bien combien la pensée du Sage Persan reste encore hésitante dans ce domaine.“

Des célibataires individuels ainsi que des vierges se trouvaient parmi les apôtres et les premiers disciples, sans se référer à aucun pacte, ni à aucun vœu ou institution. Et St. Paul, qu'on soupçonne justement de „contenance après mariage“ disait de lui-même seulement: *tamquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis* (I Cor. 7, 25).

On était cependant très catégorique sur le point fondamental suivant: Pour devenir „frère“ donc chrétien, il fallait avoir reçu le baptême. Le mariage ou le célibat du candidat n'entraient pas en jeu de la part de l'Eglise; mais le candidat lui-même restait toujours libre de se décider selon ses convictions personnelles.

A côté donc de la grande majorité de „frères“ mariés, il pouvait y avoir des „célibataires“. Le célibat cependant ne pouvait en aucune façon suppléer le „baptême“ pour faire d'un catéchumène, même endurci dans son célibat, un „frère chrétien“. Cela ressort clairement de la IV Catéchèse § 25 de St. Cyrille de Jérusalem:

„Neque vero si perfectum castitatis officium adimpletes efferris te decet adversus illos qui inferiorem vitae statum matrimonio copulati sectantur. Honorabile enim est connubium, et cubile impollutum, ut ait Apostolus (Hebr. 13, 4). Et tu, qui castitatis integritatem habes, nonne ex hominibus conjugatis natus es?

„Non ergo quod aurum possideas, argentum reprobes; verum spei bonae pleni sint et ii qui in conjugio legitime nuptiis utuntur . . .“<sup>43</sup>.

Comme on peut s'en convaincre du § 24 précédent de cette catéchèse, elle était adressée aux „monazontos et partenwn tagma“ présents, comme au reste du peuple de l'Eglise: *reliquus Ecclesiae populus*<sup>44</sup>.

Avec plus de force et de clarté s'exprimait St. Jean Chrysostome:

„Fratrem hic dicens absolute quemvis fidelem, non eum qui est monazonta. Nam quid est quod facit fraternitatem?

Lavacrum regenerationis, posse Deum patrem vocare.

Quamobrem catechumenus *etiamsi sit „monakos“ non est frater; fidelis etiamsi mundanus seu saecularis est frater.*

Nam nec ullum quidem tunc erat monachi vestigium sed mundanis (seu saecularibus) haec omnia dicebat hic beatus (Apostolus in I. Cor. 5, 11): Si is, inquit qui frater nominatur, sit fornicator, aut avarus, aut ebriosus . . .“<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. Catech. IV n. 25 P. G. 33/487.

A la suite des analyses approfondies de H. Duensing on est bien en droit de croire à l'existence d'un texte syriaque des 18 catéchèses plus ancien probablement que le texte grec connu.

Cfr. H. Duensing, *Christliche palästinensisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der Palästinensischen Septuaginta*, Göttingen 1906, Kap. IV: Aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem, pp. 41—62.

Cfr. item W. J. Swans, A propos des „catéchèses mystagogiques attribuées à S. Cyrille de Jérusalem, in *Le Muséon* 55 (1942) pp. 24—28: La version syro-palestinienne.

<sup>44</sup> Ibidem, P. G. 33/486.

<sup>45</sup> *Johan. Chrysost.*, Homil. 25 in Epist. ad Hebraeos, cap. XI P. G. 63/177.

Un coup d'oeil retrospectif dans l'histoire ecclésiastique de ces siècles nous permet de constater l'existence de plusieurs catégories de „célibataires-monazontes-Yhydoyé“:

- a) des catéchumènes — non baptisés —;
- b) des fidèles laïcs;
- c) des prêtres. Parmi ces derniers, on compte St. Maron à qui St. Jean Chrysostome adressait vers 405 la lettre intitulée *expressis verbis*:  
„Maroni presbuterou kai monazonti“<sup>46</sup>.

Le célibat n'a pas donc suffi ni pour recevoir le baptême sans le démander, ni pour l'accorder sans autre disposition préalable. De même, le baptême n'a pas exigé le célibat, ni l'a empêché comme il n'a point empêché le mariage.

Contrairement donc à l'opinion qui présente le célibat comme condition pour le baptême „dans l'ancienne chrétienté syrienne“ dans son ensemble, on pouvait rester célibataire et cependant ne point se laisser baptiser.

C'est seulement de cette manière que nous pourrions comprendre l'exhortation du Nazianzin qui s'écriait: *Virginitatem colis? Baptismo consignare . . .*<sup>47</sup>, ainsi que l'ordonnance de Cyrille d'Alexandrie comportant le baptême in articulo mortis pour les moines restés catéchumènes<sup>48</sup>. Evidemment, il n'est pas facile d'établir une liste complète des motifs subjectifs qui ont pu décider chaque fois un catéchumène „célibataire“ à fuir ou refuser le baptême.

La décision de vivre en „solutus“ correspond depuis toujours aux dispositions naturelles de l'individu; car ceux pour qui elle devenait une „occasio urendi“, ils devaient suivre le conseil de Paul: *melius nubere quam uri*<sup>49</sup>, à moins que l'on ne se trouve en présence de certaines anomalies prévues déjà par le Christ; à savoir, les „eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt, et . . . eunuchi qui facti sunt ab hominibus . . .“ (Mt. 19, 12).

Ces cas de „célibataires apparents“, plus nombreux qu'on ne le pense, ne devraient pas être décompté lorsqu'on veut se faire un jugement objectif sur les différentes attitudes qu'ils prennent vis-à-vis du baptême, des normes ascétiques et de l'Eglise, en général.

Dans le „reliquus Ecclesiae populus“, selon l'expression de Cyrille de Jérusalem, on peut bien s'imaginer un réseau de diverses fractions, de communautés volontaires, offrant à chacun des opportunités fonctionnelles assorties avec sa vocation individuelle, mais ne comportant aucun engagement institutionnel, ni des buts étrangers au fond de la religion commune à l'ensemble des chrétiens.

<sup>46</sup> Epist. 36: Marwni presbuterw kai monazonti, P. G. 52/630.

<sup>47</sup> Cfr. *Gregor Nazianz.*, Orat. 40 nr. 18. P. G. 36/381-B.

<sup>48</sup> Cfr. *Cyrl. Alex.*, Epist. ad episcopos Libyae (Nr. 79 olim 60) P. G. 77/364—365 B: „morituri existentes catechumeni baptizentur . . . videtur enim hoc quoque Ecclesiae consuetudini adhaerere.“

<sup>49</sup> I. Corint. 7, 8—9.

Les fractions principales se laisseront classer par la suite selon les régions sous des titres qui vont des Bnay Qyomo en Perse jusqu'aux „Btoulé-Anwoyé-Yhydoyé” des régions-syro-palestiniennes.

Dans une séquence „Aphremoyto” de l'avant-messe Maronite, on trouve ces trois fractions placées après les „résidents dans les monastères”:

„Le Seigneur orna son Eglise par les choeurs des prophètes, apôtres et martyrs . . . et aussi par les moines (= Dayroyé), les Yhydoyé, les vierges et les Anwoyé, qui reçurent des couronnes de la victoire, par des actions excellentes (ad litt. par les actions de l'excellence) = (Douboré d-myatruto)<sup>50</sup>.

Le terme „Myatruto-excellence ou encore surabondance” est peut-être la clé magique qui nous découvrira la réalité dévotionnelle de toutes ces fractions de chrétiens fervents. On le retrouve indéfiniment repeté dans les textes liturgiques des syriens célébrant le commun des saints (Kyné w Zadiqé) ainsi que des saints en particulier<sup>51</sup>.

Les „règles énoncées” par Aphraate dans sa sixième Démonstration pour les Bnay Qyomo ne proclament pas au fond autre chose:

Exceller par la modestie dans l'habillement et la toilette, par la simplicité des allures, par le jeûne et l'abstinence de la viande et du vin<sup>52</sup>.

Surabonder par la fréquentation des vigiles et des prières publiques, (prescriptions généralisées en principe à tous les fidèles, nommément par le concile de Laodicée)<sup>53</sup>, et par leur disposition à subvenir à tout besoin, surtout par les aumônes, la correction fraternelle et le dialogue instructif<sup>54</sup>, dans la mesure de leurs capacités et le leurs dons particuliers, selon ce qui est rappelé distinctement dans I Cor. 12, 4—31.

De ce point de vue, il ne devrait plus surprendre si parmi ces „ascètes” quels que soient leurs appellatifs, on trouve des candidats pour le sacerdoce ou l'épiscopat, ou bien si l'un ou l'autre se voit chargé de la catéchèse des enfants dans sa „paroisse”, ou s'il s'engage dans une discussion prosélytique, ou dans une entreprise locale d'évangélisation<sup>55</sup>.

En admettant bien que le mouvement monacal survenant ait profité des „Bnay Qyomo” et autres ascètes chrétiens pour peupler ses monastères, de la même façon dont le clergé en choisira ses vocations cléricales, il est permis de souligner aussi qu'en fait c'est le „reste des fidèles

<sup>50</sup> Séquence connue par son incipit: Tobo d'ayty la-hwoyo.

„Dayroyé wyhidoyé  
wabtulé of 'anwoyé  
d-nsab klilé d-zokuto  
o-duboré da-myatruto.”

<sup>51</sup> Cfr. Breviarium Syriacum, édit. Mossoul, III (1889) 375 in festo S. ti Antonii Magni, et IV (1891) 186, ramsho du premier samedi du Carême, où l'on fête aussi St. Ephrem. Item, Breviarium feriale Maronitarum, Saphro dominicae in editione mea p. 38.

<sup>52</sup> Cfr. Aphraat. Demonstr. VI, § 8 col. 272—276 et le canon 48 de Raboula, edit. Nau, in Le canoniste contemporain, 28 (1905) 645—653.

<sup>53</sup> Cfr. opus meum: L'Office divin . . . chapp. V—VI, pp. 91—122, praesertim in p. 96 ubi et can 18 Laodicen. Item cann. 52 et 53 de Raboula, loco cit.

<sup>54</sup> Voir les textes d'Aphraat à ce propos rassemblés par Nedungatt, art. cit. pp. 426—428 (II pars).

<sup>55</sup> Sur le rôle de l'ascétisme parmi le clergé, la communauté des fidèles et les missions voir Vööbus, op. cit. II, 333 ss.

les" qui en profitait le plus et le plus longtemps pour les avoir continuellement à vue.

A. Vööbus affirme à ce propos que les documents syriaques allant jusqu'au cinquième siècle s'accordent sur le fait que les „ascètes" constituaient une partie intégrante des communautés anciennes des chrétiens<sup>56</sup>.

En ces temps-là, d'ailleurs, la vie chrétienne normale avait déjà assez de gênes, de risques et de souffrances et abnégations pour qu'on pense à les augmenter par les austérités extravagantes de certains anachorètes et moines postérieurs. Quant au *merveilleux*, qui pouvait attirer des cas isolés<sup>57</sup>, il n'avait pas d'emprise sur ceux qui continuaient à vivre dans le monde préoccupés des soucis de chaque jour.

Ceux-ci se comptaient d'ailleurs en „masses" et non pas en petits groupes, comme en témoigne le terme grec „Tagma-Tagmata" (avec son correspondant syriaque: Tegmo), dont se servait Theodoret pour les décrire:

„Les masses des pieux sont nombreuses et variées"<sup>58</sup>.

Quoi qu'en dise Beck sur la „terminologie artificielle de Theodoret" calquée, dit-il sur la langue philosophique grecque et non sur celle des Orientaux chrétiens<sup>59</sup>, lorsqu'il parle des „trophimoi tes eusebeias" des disciples de la piété, il ne fait que rendre en grec un idiomatisme araméen: Bnay Zadiquto<sup>60</sup>.

Autant dire, que Theodoret nous ramène justement par cette expression au cadre de „piété", donc de dévotion par laquelle s'était distinguée la catégorie prémonacale des Bnay Qyomo. C'est dans ce cachet de „Eusebeia" que nous pourrions au mieux retrouver la signification du terme „Fulhono d-Myatruto = pratique de la surabondance . . ." des Kyné = droits, Zadiqé = justes, Btulé = vierges, Iyhydoyé = célibataires et des Anwoyé = pieux.

---

<sup>56</sup> Cfr. Vööbus, op. cit. I, 203: „Very often the documents refer to the ascetics in such a way that the impression is clear that the body of the qeïama constituted an integral part in the ancient Christian congregations. We see clearly that these men and women lived in great communities as well as in the congregations in smaller towns, villages and hamlets . . .". C'est pourquoi il serait très à propos de rappeler ici la remarque qu'il faisait antérieurement (I, p. 99): the qeïama originally must have had an exclusive meaning, and only later did it lose this meaning".

<sup>57</sup> Cfr. Dom Besse op. cit. chap. 23 pp. 501—533.

<sup>58</sup> Cfr. Theodoret, in Cant. Canticorum III, vers. 7, 8. P. G. 81/170: „polla tagmata kai diaphora tw'n eusebiwn eidakthemen einai", que l'on traduit un peu librement par „multos ac varios esse piorum ordines non ignoramus".

<sup>59</sup> Cfr. Beck, art. cit. p. 254: „ . . . eines wird man allgemein zugeben, daß nämlich seine (= Theodoret) Terminologie eine künstlich literarische ist, die aus der griechisch philosophischen Sprache stammt, und nicht aus der christlich orientalischen."

<sup>60</sup> Cfr. Theodoret, Religiosa Historia, 27, P. G. 82/1484: „tes eusebeias oi trophimoi . . . = et pietatis alumni multas ac diversas scalas excogitarunt quibus ascenderetur in coelum". Item P. G. 80/154 et 858.

Au sujet de „trophimoi tes pistews" voir P. G. 80/859 et 1430 ainsi que 83/478. Quant à „trophimoi tes aletheias" voir P. G. 81/1291.

En égard aux traditions issues d'un patrimoine commun, j'ajouterais que les exigences de la „Myatruto“ chrétienne se trouvent effectivement récapitulées dans les cinq prescriptions capitales de l'Islam:

- 1 — *la proclamation de la foi*, qu'il ne faut, certes, point réduire à une simple déclaration de bouche. En principe elle devait inclure toute l'attitude du „confessor“ selon la tradition latine;
- 2 — *la prière*, sinon cinq fois par jour, (nombre que les musulmans ont certainement emprunté aux moines qui les avaient déjà devancé chronologiquement), au moins trois fois: le matin (saphro), le soir (ramsho) et à l'heure du sommeil (sutoro);
- 3 — *le jeûne*, même réduit au mois de Ramadan, observé cependant aussi strictement que dans les premiers siècles chrétiens;
- 4 — *l'aumône*, incluant expressément la „Dyafah“ ou hospitalité des étrangers;
- 5 — et le *pèlerinage*, que nous avons largement étudié plus haut.

### 7. Conclusion

Le Père Paul Coron S. J., dans son ouvrage récent consacré au Liban, a capté et bien exprimé certaines réalités complexes sur cette terre de rencontres et de synthèses, où la culture arabo-(islamo-)chrétienne ne fait que traduire à longueur de siècles les valeurs communes à toute la région de la Syrie-Phénicie-Palestine.

Pour illustrer en conclusion la „dévotion traditionnelle“ que je viens de décrire à grands traits, je lui emprunte les passages suivants:

„L'attrait de la vie austère et récluse ne s'est pas perdu au Liban. Les nombreux pèlerinages de musulmans et de chrétiens, accourus auprès de la tombe du Père Charbel, disent assez que dans ce peuple demeuré profondément religieux, la lumière de certaines vies ne passe pas inaperçue . . .“

Le curé de village peut, en dehors de son ministère, s'adonner aux travaux manuels pour assurer la vie de sa famille; il dépose coiffe et cafetan et on le voit, soutane retroussée, cultiver son champ comme un simple paysan.

Sa femme toujours vêtue de noir, mène une vie modeste et éffacée, mais elle participe à sa manière aux tâches pastorales, et Charles Corm (= un grand poète libanais) dans son ouvrage „La Montagne inspirée“, évoque un tableau typiquement libanais quand il nous rappelle:

„Comment à son épouse un curé de village  
Donnait l'Eucharistie après qu'elle eut dûment  
Pétri d'un même amour le pain de son ménage  
Et le Saint-Sacrement“<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Voir P. Coron, Liban souriante splendeur, Beyrouth 1972, pp. 8 et 43.

Sur les femmes épouses de curés, on ne veut parler qu'à voix basse, afin de ne pas irriter les latins et les idéalistes. Pourtant, c'est à elles seules que s'applique depuis Dénys bar Salibi (XII s.) le terme de „bart-Qyomo“, notamment parmi les syriens orthodoxes et ceux du Malabar<sup>62</sup>.

Dans tous les rites de l'Eglise syrienne, les catholiques comme les orthodoxes, elles représentent un genre d'ascétisme qui mériterait d'être plus apprécié, eu égard aux abnégations multiples, et à la „Selbstlosigkeit“ souvent totale des femmes en question.

Décidément, en Orient Syrien, il y a encore des réalités „ascétiques“ qui contrastent parfois avec les données conservées dans la littérature respective, ou qui n'y sont point reflétées.

Encore faut-il ajouter que plusieurs situations ascétiques connues mais moins comprises ne s'expliqueraient qu'en mettant „le parfum enivrant des liturgies quotidiennes“ à côté de „l'intelligence dissolvante des conflits théologiques“ qui caractérisent la moyenne générale des „laïcs“ dans le Proche-Orient syrien<sup>63</sup>.

Au bout de cette conférence, il convient de résumer les idées-bases que nous avons essayé de mettre en lumière

L'Eglise syrienne, empreignée profondément par ses deux pôles principaux, à savoir Jérusalem et Antioche, se confond pratiquement avec l'Eglise primitive dans toute sa bigarrure ethnologique. Néanmoins elle reste une société compacte où laïcs dévots et clercs ressentent sensiblement, face à chaque avanie et à chaque persécution, leur commune appartenance au même „corps“.

Nous savons très bien que ce facteur spirituel n'a pas toujours suffi pour empêcher les frictions ni les excentricités.

Pendant, les caractéristiques de chaque classe, pour employer provisoirement un terme moderne — ne résident pas dans les mêmes distinctifs qu'une évolution beaucoup plus tardive viendra concrétiser.

Ce n'est pas, par exemple, la profession des trois voeux qui a distingué un laïc d'un autre, encore moins la virginité physiologique, la vie en commun ou le renoncement à toute propriété privée. Ces détails étaient accessibles à quiconque les désirait, sans avoir à risquer aucune enjonction externe, ni pour corroborer sa libre décision ni pour l'infirmier ou l'annuler.

Je laisse aux historiens de la vie religieuse et monacale la tâche de continuer ce travail de discernement et de nuancement. De même, il revient aux théologiens de l'Eglise de procéder méthodiquement à une meilleure identification de la catégorie „cléricale“ au sein des Eglises syro-antiochiennes, en tenant compte de tous leurs avatars.

Quant à l'étiquette de Bnay Qyomo, empruntée au logion „fils de la Résurrection“ dans Luc 20, 36 pour signifier taxativement le „neque nubent neque nubentur“ du verset précédent, je pense avoir suffisamment

---

<sup>62</sup> Cfr. M. Maude, Who were the „Bnai Qyama“ in Journal of theological Studies, Oxford, 36 (1935) p. 21.

Item. S. Jargy, art. cit. 313 où il se réfère à un manuscrit syriaque du Br. Mus. Orient. 4403, fol. 162.

<sup>63</sup> Cfr. P. Coron, op. cit. 52 dont nous avons emprunté les mots mis entre guillemets.

démontré qu'en dehors du célibat elle n'ajoute aux personnes désignées aucun trait spécial qui ne soit déjà inclus dans les caractéristiques des „ascètes”, dévots ou autres chrétiens fervents.

\*

P. S. Après avoir terminé ce travail, j'ai découvert deux études importantes qui pourraient compléter l'information générale du lecteur, sans infirmer en rien mes conclusions autour du sujet:

- J.-M. Fiey, Cénobitisme féminin ancien dans les Eglises syriennes Orientale et Occidentale, art. paru dans la Revue „L'Orient Syrien”, Paris, 10 (1965) 281—306;
- D. Savramis, Das Laienapostolat in der griechisch-orthodoxen Kirche, Byzantinische Forschungen, Amsterdam, III (1968), 173—181;
- *Idem*, Der Beitrag der Laien für die ökumenische Öffnung der griechisch-orthodoxen Kirche, Ostkirchliche Studien, Würzburg, 15 (1966) 308—327.

## LA POSITION CANONIQUE ACTUELLE DES LAICS DANS LES EGLISES DE TRADITION SYRIENNE

† MOUSSA DAOUD

Beyrouth

Quelle est la position du laïc dans l'Eglise? Qui ne se souvient, à ce propos, de l'anecdote rapportée par le Cardinal Gasquet? Un récent converti, nous raconte-t-il, posait la question à un prêtre catholique. „La position du laïc dans l'Eglise, répondit le prêtre, est double. Il se met à genoux devant l'autel: c'est sa première position. Il est assis en face de la chaire: c'est sa seconde position.“ A quoi le Cardinal ajoutait avec malice: „On en oubliait une troisième: il met la main à son portemonnaie.“

Mgr. de Bazelaire qui cite cette anecdote, dans son livre connu: „Les Laïcs aussi sont l'Eglise“ s'empresse de noter: „Cette amusante caricature ne répond vraiment plus à la vérité“<sup>1</sup>.

Je serais tenté de dire, pour ma part, qu'à un point de vue oriental, à aucun moment, elle n'a été vraie.

Mais n'anticipons rien. Car, pour mieux définir la position orientale, il ne serait pas superflu de commencer par lui opposer les conceptions latine et protestante.

En effet, par rapport à la position des laïcs dans l'Eglise, je crois distinguer trois visions différentes que je me permets de schématiser comme suit:

### 1) *La vision latine*

La théologie occidentale, nourrie certes, elle aussi, des fameux passages de la Lettre de St. Pierre<sup>2</sup> sur la „race élue et le sacerdoce royal“ du peuple de Dieu, a cependant sans cesse évolué vers une „ecclésiologie cléricale“. La parole n'est pas de moi. Elle est d'un grand théologien moderne de l'Eglise latine, le P. Congar, qui résume ainsi la position théologique préconciliaire sur le problème laïc: „l'ecclésiologie dominante était cléricale. L'Eglise était faite principalement par le sacerdoce hiérarchique avec une clientèle de laïcs et une armée de défenseurs laïcs“<sup>3</sup>.

C'est le même panorama que nous décrit Hasenhüttl: „Au cours de son histoire, l'Eglise a souvent donné l'impression qu'elle se composait de deux groupes. Alors que les uns, guidés par l'Esprit de Dieu, veil-

<sup>1</sup> De Bazelaire, Les Laïcs aussi sont l'Eglise, col. Je sais — je crois, 1958, p. 13.

<sup>2</sup> I p. 2/9.

<sup>3</sup> Y. Congar, Apports, richesses et limites du Décret, in col. Unam Sanctam, Vatican II, L'Apostolat des laïcs, éd. 1970, p. 157.

laient aux intérêts spirituels de la communauté chrétienne, les autres menaient à bien les affaires du monde"<sup>4</sup>.

L'auteur cité trouve une expression tout à fait classique de cette vision dans la célèbre phrase du cardinal Humbert de Silva Candida: „De même que les clercs n'ont pas à s'ingérer dans les choses du monde, de même les laïcs n'ont pas à s'immiscer dans la vie de l'Eglise"<sup>5</sup>.

Cette défense aux laïcs de s'immiscer dans la vie de l'Eglise est très grave. Pour J. Grootaers, c'est une véritable „excommunication"<sup>6</sup>.

Certainement, depuis, on a fait des progrès. „Sans renoncer aux fonctions préférentielles du sacerdoce, l'Eglise associe d'une manière toujours plus étroite les fidèles à son action apostolique"<sup>7</sup>.

On a commencé d'abord à voir dans les laïcs des auxiliaires de l'Eglise. Pie XI appelle l'action catholique „une aide particulièrement providentielle à l'oeuvre de l'Eglise, en ces circonstances si difficiles"<sup>8</sup>.

Mais une aide n'est pas une corresponsabilité; un associé, un membre à part entière, n'est pas seulement un auxiliaire.

C'est pourquoi Pie XII va plus loin. Parlant de la place et du rôle des laïcs dans l'Eglise, il dit: „Eux par conséquent, eux surtout, doivent avoir une conscience toujours plus nette, non seulement d'appartenir à l'Eglise, mais d'être l'Eglise"<sup>9</sup>.

C'est ce que le Vatican II a voulu peut-être mettre en lumière. Soulignant les apports et richesses du décret „Apostolicam Actuositatem", le P. Congar conclut: „On est sorti d'une vision toute juridique et administrative de l'Eglise, où les fidèles n'avaient guère à exercer qu'une seule vertu, celle d'obéissance"<sup>10</sup>.

Mais c'est plutôt là un souhait qu'un état de fait. Car, si l'apport positif du Concile a été la participation des laïcs à la vie de l'Eglise, il n'en reste pas moins, selon la remarque de Hans Küng, que les laïcs ne participent pas aux décisions dans l'Eglise. „Dans ce cas, ajoute Hans Küng, on reste un partenaire de second rang . . . On ressemble plus à un objet dont on se sert, qu'à un sujet qui assume une responsabilité active . . . Alors „on n'est pas vraiment l'Eglise, on appartient à l'Eglise"<sup>11</sup>.

Ainsi Hans Küng voit dans le décret du Concile sur l'apostolat des laïcs „une lacune"<sup>12</sup>, et Congar: „des limites"<sup>13</sup>, tandis que Grootaers semble le trouver dépassé, „un texte qui est déjà loin"<sup>14</sup>. Et ainsi malgré tout l'effort conciliaire, le laïcat reste un appendice à l'Eglise, et le laïc un membre „pratiquement absent du droit canon"<sup>15</sup>.

<sup>4</sup> G. Hasenhüttl, Les Charismes dans la vie de l'Eglise, in op. cité p. 203.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>6</sup> J. Grootaers, Quatre ans après, un texte qui est déjà loin, in op. cité, p. 233.

<sup>7</sup> De Bazelaire, op. cité, p. 11.

<sup>8</sup> Encyclique „Divini Redemptoris", 1937.

<sup>9</sup> Allocution au Consistoire Secret du 18 Février 1946.

<sup>10</sup> Y. Congar, op. cité, p. 161.

<sup>11</sup> H. Küng, La participation des laïcs aux décisions dans l'Eglise, in op. cité, p. 285.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 232.

## 2) *La vision protestante*

Face à l'Eglise Catholique, manifestement cléricale, le protestantisme adopte une attitude diamétralement opposée. Le protestantisme a le mérite d'avoir remis en valeur l'égalité fondamentale des membres de l'Eglise, leur relation immédiate au Père par le Fils et le Saint Esprit, et leur corresponsabilité dans le champ apostolique.

„Majorant cependant la portée de la doctrine du sacerdoce royal des fidèles et minimisant la valeur du sacerdoce ministériel, le protestantisme, comme le remarque Mgr de Bazelaire, a effacé toute différence entre ces deux sacerdoxes et a attribué aux simples laïcs des fonctions semblables et des pouvoirs analogues à ceux des ministres sacrés“<sup>16</sup>.

Ainsi le sacerdoce hiérarchique disparaît quasi totalement. Dans la plupart des confessions protestantes, on se passe de ministres sacrés, et donc de la succession apostolique. „Démocratisation qui n'a rien de biblique“<sup>17</sup>.

## 3) *L'équilibre oriental et les Eglises de tradition syrienne*

Entre les deux antipodes catholique et protestant, se situe l'équilibre oriental. Dans les Eglises Orientales, qui n'ont pas été influencées par l'un et l'autre pôle, on pourrait facilement entrevoir non seulement une compréhension mutuelle et une certaine entraide entre laïcs et clergé, mais une véritable participation et une réelle corresponsabilité. Les ecclésiastiques ne gouvernent pas seuls, comme dans l'Eglise catholique; les laïcs ne sont pas à eux seuls l'Eglise, comme le disent les confessions protestantes. Mais sacerdoce hiérarchique et laïcat se complètent et coopèrent organiquement à l'édification du peuple de Dieu.

Pour la promotion de l'état laïc, pour mobiliser tous les membres de l'Eglise à sa mission salvifique et leur faire sentir qu'eux aussi „sont l'Eglise“, les Eglises Orientales ont une leçon à nous donner.

Pour la recueillir, ce troisième congrès de la société de droit des Eglises Orientales qui se concentre justement sur le problème de la position des laïcs dans le droit oriental, vient donc à point.

Mais le témoignage oriental n'est pas unilatéral. Il n'y a pas une Eglise Orientale. Il y en a plusieurs. Si toutes, vénérables par leurs traditions historiques, leur témoignage spirituel et leur conception canonique, se rencontrent en beaucoup de points communs, chacune pourtant apporte sa note spécifique, sa vision caractéristique et son particularisme distinctif.

Or, dans ce merveilleux concert oriental, on pardonnera certes à un syrien, à qui est échu l'honneur d'interpréter le témoignage des Eglises de tradition syrienne, d'attribuer à ces vieilles Eglises une place de premier plan. Non pas tant à cause de l'importance numérique de leurs fidèles, ou de leur expansion dans le monde moderne, mais surtout à cause de leur proximité des sources chrétiennes et de leur large éventail dogmatique et disciplinaire.

<sup>16</sup> De Bazelaire, op. cité, p. 90.

<sup>17</sup> H. Küng, op. cité, p. 294.

Les Eglises Syriennes, en effet, comme le dit Rousseau, „plus que d'autres, et avec moins d'alliage étranger, ont conservé l'héritage primitif des communautés apostoliques issues du judaïsme, ou proches de lui"<sup>18</sup>. Toujours en minorité, toujours persécutées, les Eglises Syriennes se sont parfois repliées sur elles-mêmes, mais nous ont conservé ainsi la fraîcheur antique.

Cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas évolué. Bien au contraire, elles ont suivi tous les mouvements de la pensée chrétienne et se sont faites l'écho des principaux courants théologiques à travers l'histoire. Ainsi „sur la souche de l'Ancien Diocèse d'Orient, comme le démontre un grand spécialiste des études syriennes, Mgr. Khouri-Sarkis, ont crû sept Eglises Syriennes différentes" dont le sort s'est fixé autour de deux conciles œcuméniques<sup>19</sup>.

En rejetant le Concile d'Ephèse de 431, en s'y conformant, ou en y retournant, les Syriens ont formé trois Eglises différentes qui sont l'Eglise Nestorienne, l'Eglise Syro-Malabare, et l'Eglise Chaldéenne.

La controverse sur une ou deux natures dans le Christ portée devant le Concile de Chalcédoine en 451 a donné à son tour naissance à trois autres Eglises Syriennes qui sont: l'Eglise Syrienne Orthodoxe, l'Eglise Syrienne Catholique et l'Eglise Syro-Malankare.

Parmi les partisans du Concile de Chalcédoine, un groupe de moines du couvent de St. Maron forma, avec les fidèles qui gravitaient autour d'eux, une autre Eglise Syrienne, l'Eglise Maronite qui ne suivit pas l'Eglise Byzantine dans son grand schisme.

Comme il a été demandé à deux confrères d'interpréter le témoignage respectif des deux Eglises Syriennes de l'Inde, la Malabare et la Malankare, comme aussi un autre ami a été chargé de nous parler de la législation syrienne antique, comme de plus la législation commune orientale catholique sera traitée par un éminent canoniste, le P. Rezač, mon champ d'investigation sera limité aux cinq Eglises Syriennes du Proche-Orient, et à leur législation la plus récente, abstraction faite du CICO.

Que nous disent donc aujourd'hui des laïcs les cinq Eglises précitées, quelle place leur réservent-elles dans leur législation canonique la plus récente? Ou mieux encore, pour presser davantage notre sujet, y a-t-il dans leur pratique canonique actuelle une possibilité de participation entre clergé et laïcs au gouvernement et aux décisions dans l'Eglise?

„C'est à ce propos précisément, dit Hans Küng, qu'apparaît sur un plan très pratique la question de la situation des laïcs dans l'Eglise"<sup>19</sup>.

Et c'est dans ce cadre de la participation entre clergé et laïcs que je propose à la bienveillance de mes éminents auditeurs de nous concentrer sur trois aspects principaux de la question, à savoir:

1. rôle des laïcs dans la provision aux charges ecclésiastiques,
2. rôle des laïcs dans l'administration des biens sacrés,
3. rôle des laïcs dans le gouvernement et l'organisation de l'Eglise en général.

<sup>18</sup> Dom O. Rousseau, *Actualité des études syriennes*, in *l'Orient Syrien*, Vol I, p. 32.

<sup>19</sup> G. Khouri-Sarkis, *Les Eglises Syriennes*, in *l'Orient Syrien*, Vol. I. p. 25—26.

H. Küng, *op. cité*, p. 285.

## 1. Les Eglises de tradition syrienne et le rôle des laïcs dans la provision aux charges ecclésiastiques

Il est hors de doute que les laïcs furent associés, dès les premiers temps chrétiens, à la provision aux charges ecclésiastiques. Ceci est vrai autant pour l'Occident que pour l'Orient. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à se rappeler le témoignage de deux grands papes: Célestin I qui recommande: „Qu'on n'impose pas un évêque au peuple contre la volonté de celui-ci“, et Léon le Grand qui dit: „Celui qui est à la tête de tous doit être élu par tous“<sup>20</sup>.

Ce principe démocratique qui s'est estompé, avec le temps, en Occident, s'est maintenu en Orient, et spécialement dans les Eglises de tradition syrienne. Quoique la pratique ait varié avec les époques, l'intervention populaire ou laïque, dans la provision aux charges ecclésiastiques, est apparente à tous les niveaux: de la paroisse, de l'éparchie et du patriarcat. Les textes canoniques sont là pour le démontrer.

Pour le curé et le prêtre en général, mise de côté la discipline adoptée par les églises syriennes unies à Rome, l'intervention laïque dans leur nomination ou leur mutation ne fait pas de doute. C'est que le prêtre ou le clerc en général n'est pas incardiné à un diocèse, mais à une église déterminée, à une petite communauté bien limitée. L'article 115 du VI<sup>e</sup> Synode Syrien Orthodoxe de Homs, stipulant ce qui suit: „On n'ordonnera un prêtre que pour une église déterminée,“ ne fait que reprendre toute la tradition syrienne. Cette incardination est mentionnée dans la cérémonie même de l'ordination.

Mais tandis que les catholiques syriens ont vidé cette tradition de son sens primitif, c.à.d. l'acceptation de l'Eglise à laquelle on est ordonné, les Orthodoxes lui ont conservé toute sa force. L'article 115 cité précise en effet: „On n'ordonnera un prêtre que pour une église déterminée et au moyen d'une élection canonique de sa part“. La pratique est donc la suivante: ou bien la communauté s'entend sur un candidat et le présente à l'évêque pour qu'il l'ordonne, ou bien l'évêque fait le choix et présente son candidat à la communauté qui déclare son acceptation et alors l'évêque l'ordonne.

Le vote populaire pour le choix du prêtre est présidé par le conseil communautaire local<sup>21</sup>.

Qui plus est, il est défendu à l'évêque de multiplier les prêtres à volonté. Selon le même article 115, le nombre des prêtres ne doit pas dépasser les besoins de l'Eglise, et de ce fait, l'évêque ne peut décider qu'avec le conseil communautaire local.

Contrairement donc à certains passages du Nomocanon de Bar Haebreus, citant le fameux concile de Laodicée<sup>22</sup>, le nombre des prêtres, leur choix, leur nomination, et leur mutation dépendent autant des conseils laïcs que de l'évêque.

<sup>20</sup> Cité par H. Küng, op. cité, p. 304.

<sup>21</sup> Loi sur les Conseils Communautaires locaux, Chap. IV, art. 1, 1, 1963.

<sup>22</sup> *Bedjan*, Nomocanon de Bar Haebreus, p. 85.

Dans toutes les Eglises Catholiques de tradition syrienne, à part le droit de patronage canonisé par leurs conciles<sup>23</sup>, l'intervention populaire dans le choix des prêtres a été tout à fait éliminée.

Dans le Synode Maronite du Mont Liban, j'ai trouvé pourtant un faible vestige de l'antique tradition. Il y est laissé en effet aux membres des confréries pieuses la faculté d'élire leur recteur ou aumônier parmi trois prêtres désignés par l'évêque<sup>24</sup>. Ce n'est pas beaucoup, et pourtant ce peu a été éliminé par Cleri Sanctitati.

*L'intervention laïque dans les élections épiscopales* est, quant à elle, plus apparente et mieux déterminée. Toutes les Eglises de tradition syrienne, même les catholiques jusqu'à la parution du CICO, l'ont conservée, à des variantes près. En rendant le bon témoignage, en présentant les candidats, en faisant office de vrais électeurs, ou en ratifiant simplement l'élection faite, les laïcs interviennent dans le choix de leurs évêques. Mais ne serait-il pas plus utile d'illustrer cette intervention par une brève description de la procédure électorale dans chaque église?

Voici d'abord *l'Eglise Syrienne Orthodoxe*. Après une longue évolution, elle a enfin fixé sa procédure électorale des évêques dans les articles 58 et 59 du VI<sup>e</sup> Synode de Homs de 1959. Le mécanisme électoral est le suivant: Le Patriarche propose un nombre des meilleurs prêtres-moines; le clergé et les fidèles de l'éparchie vacante, sous la supervision du conseil communautaire général, en choisissent un à la majorité des suffrages; le patriarche consulte nécessairement les évêques; l'élu du peuple doit recueillir la majorité des suffrages des évêques; l'éparchie qui ne fait pas son choix dans le délai de six mois est privée de son droit qui est dévolu au patriarche et au synode. L'art. 59 fait une exception: pour l'évêque auxiliaire du patriarche, les suffrages des évêques, sans le recours aux fidèles, sont suffisants.

Il est intéressant de remarquer que les Melkites Catholiques avaient adopté un procédé analogue, c.à.d. le synode présente trois candidats, le peuple en choisit un<sup>25</sup>.

Mais ce procédé est un renversement de l'ancienne tradition dont témoigne déjà Sévère d'Antioche, à savoir: le peuple et le clergé présentent au synode des évêques un terne de candidats sur laquelle se fera le scrutin proprement dit du synode<sup>26</sup>.

Le choix du nombre ternaire par le clergé et le peuple restera conservé plus fidèlement par *l'Eglise Syrienne Catholique*. Le Synode de Charfet de 1888<sup>27</sup> décrit en effet comme suit le procédé électoral des évêques: Le patriarche demande au clergé et aux notables de l'éparchie vacante la désignation de trois candidats. Le patriarche et le synode procèdent à l'élection, à la majorité des suffrages. Si le patriarche et le synode rejettent les trois candidats de l'éparchie, le patriarche ordonne de présenter un nouveau ternat. Le procédé peut se répéter

<sup>23</sup> Concile de Charfet, Caput XIII, art. II p. 260.

<sup>24</sup> Synode du Mont Liban, Pars IV, cap. IV, No. 6, p. 319.

<sup>25</sup> A. Coussa, *Epitome praelectionum de jure ecclesiastico orientali*, Vol. I, Romae, 1948, p. 297.

<sup>26</sup> Kacho, *Election des Evêques dans l'Eglise Syrienne d'Antioche*, thèse de Droit Canon, Rome, 1974 Univ. Grégorienne, p. 143.

<sup>27</sup> Synode de Charfet, cap. VIII, art. IV, N° 2 p. 224.

une troisième fois, au bout de quoi le patriarche et le synode sont libres d'élire celui qu'ils jugent bon in Domino.

L'intervention populaire dans le choix des évêques, conservée ainsi dans l'Eglise Syrienne Catholique, apparaît d'une manière presque identique chez les Maronites. Ne sont-ils pas, eux aussi, des syriens? Certes, le Synode du Mont Liban, célébré en 1736, commence par affirmer que l'élection des évêques appartient au patriarche avec l'approbation du synode, non aux autres évêques et „encore moins au peuple"<sup>28</sup>. Mais le synode s'empresse d'ajouter que l'ancienne coutume sera respectée, à savoir la présentation des candidats par le clergé et les notables.

En pratique le synode maronite laisse les options suivantes: Le patriarche sonde les désirs du clergé et des notables; le patriarche avec le synode élit l'un des candidats présentés; si les candidats présentés sont rejetés, on demande d'en présenter d'autres; le patriarche et le synode ont la possibilité de désigner directement un évêque qui ne sera cependant pas ordonné avant l'acceptation et l'approbation du peuple.

Dans l'Eglise Nestorienne, l'élection de l'évêque faite par le patriarche et les évêques doit être sanctionnée par la commission éparchiale formée de clercs et de laïcs.

Dans l'Eglise Chaldéenne, qui, autant que je sache, n'a pas eu de concile particulier officiel, l'intervention populaire ne semble pas appuyée par des textes canoniques. Au contraire selon la Constitution de Pie IX, „Cum ecclesiastica disciplina", le mode d'élection est le suivant: le synode patriarcal présente trois candidats, le pape désigne l'un d'eux, lui conférant l'institution canonique. Mais un Décret ultérieur permet au synode d'élire un seul candidat au lieu de trois<sup>29</sup>. Le peuple semble absent.

La participation active des laïcs, apparente et canonisée quant à la nomination et à l'élection des prêtres et des évêques, dans les Eglises de tradition syrienne en général, ne l'est plus de la même manière pour ce qui est de l'élection du patriarche. Ici la tendance semble à l'élimination de l'élément laïc. Le synode maronite est très clair: Non à l'ingérence laïque, à quelque titre ou sous quelque prétexte que ce soit; le suffrage n'appartient qu'aux seuls évêques<sup>30</sup>.

Le Synode de Charfet pour les Syriens Catholiques est aussi catégorique. Non seulement les laïcs ne peuvent participer, mais ils ne peuvent même être présents<sup>31</sup>.

De même pour le VIe Synode de Homs des Syriens Orthodoxes<sup>32</sup>, les laïcs ne sont pas des membres électeurs. Est-ce à dire que les laïcs n'ont rien à dire? La pratique est plus forte que la loi. Si les laïcs ne viennent pas au synode, ils y font cependant entendre leur voix d'une manière indirecte. En effet, d'après le Synode de Mar Matta<sup>33</sup>, le chef de l'éparchie qui s'en va au synode électoral du patriarche, reçoit du conseil

<sup>28</sup> Synode Libanais, Pars III, cap. IV, n° 15.

<sup>29</sup> Décret „Postquam R. P. D. Iosephus Audo" du 24 Août 1877.

<sup>30</sup> Synode Libanais, Parl III, Cap. VI, n° 8 p. 271.

<sup>31</sup> Synode de Charfet, Cap. VIII, art. II, p. 218.

<sup>32</sup> VI Synode de Homs, de l'Eglise Syrienne Orthodoxe, art. 22.

<sup>33</sup> Loi sur les Conseils Communautaires, publiée avec les décrets du Synode de Mar Matta, 1930, Cap. I, No. 8, p. 13.

communautaire local les avis du clergé et des laïcs de l'éparchie. Cela veut dire qu'il assiste au synode en représentant du clergé et du peuple et doit suivre leur opinion.

Même chez les Syriens Catholiques et les Maronites, les exemples d'une intervention populaire dans l'élection patriarcale ne manquent pas<sup>34</sup>. Chez les Maronites, comme le note le P. Dib dans le Dictionnaire de Théologie Catholique<sup>35</sup>, parfois l'élection du patriarche „s'est faite, à la majorité des voix, par l'assemblée de l'épiscopat, du clergé et du peuple . . . d'autres fois, les évêques seuls désignaient le candidat, le clergé donnait son adhésion et le peuple son acceptation.”

Un cas frappant et unique dans les Eglises Chrétiennes est celui de la succession patriarcale héréditaire dans l'Eglise Nestorienne.

## *II. Les Eglises de tradition syrienne et le rôle des laïcs dans l'administration des biens sacrés*

Sur ce second point, l'écart entre Catholiques et Orthodoxes de tradition syrienne se fait plus large.

Presque toutes les Eglises Catholique de tradition syrienne ont adopté la discipline latine, issue de l'influent Concile de Trente: exclure les laïcs de l'administration des biens sacrés.

Ainsi le Synode Maronite est formel. L'administrateur des biens ecclésiastiques, auquel le Synode donne de grands pouvoirs, doit être choisi dans les rangs du clergé: „Oeconomum e clero eligi debere”<sup>36</sup>.

Le Synode combat d'ailleurs explicitement la coutume admise par les Jacobites des économos ou administrateurs séculiers qui étaient bénits ou ordonnés avec le même rite des Chantres<sup>37</sup>.

Mais à défaut de diacres, le synode admet l'accession de ceux qui ont reçu au moins les ordres mineurs à la charge d'économos<sup>38</sup>.

„Au moins les ordres mineurs”, cela dénote une peur des laïcs que nous trouvons aussi vive chez les Syriens Catholiques. Le Synode de Charfet se fonde sur les anciens canons qui ont décrété que les procureurs des biens sacrés soient des hommes du clergé non des laïcs<sup>39</sup>.

Le même synode avait déjà affirmé comme principe général que tous ces biens, mobiliers ou immobiliers, étaient sacrés et donc „nullique laicae potestati obnoxia”<sup>40</sup>.

Le Synode de Charfet ouvre cependant une certaine possibilité à la participation des laïcs à l'administration des biens ecclésiastiques, quoiqu'il la subordonne à l'inspection et à la supervision d'un clerc<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Ph. de Tarrazi, Les Chaines Historiques, pp. 185, 161.

<sup>35</sup> Dib, P. art. l'Eglise Maronite, in DTC, col. 126.

<sup>36</sup> Synode Libanis, Pars III, Cap. II, n° 8, p. 198.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>39</sup> Synode de Charfet, Cap. XIII, art. 5, No. 5 p. 266.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 266.

On retrouve le même esprit dans l'Eglise Chaldéenne qui ne veut tolérer aucune ingérence laïque dans l'administration des biens sacrés.

Cette phobie des laïcs qu'on retrouve chez les Eglises Catholiques de tradition syrienne disparaît dans les Eglises Orthodoxes. On dirait au contraire que là les laïcs prennent leur revanche. Non seulement ils administrent, mais ils agissent en vrais maîtres.

C'est l'impression générale que donne la lecture de la „Loi Fondamentale de l'Eglise Syrienne Orthodoxe décrétée par le VI Synode de Homs de 1959". Je me contente de l'illustrer par quelques exemples:

Le plus frappant est celui de l'article 88, f qui interdit à l'évêque de prêter, d'emprunter, d'échanger, d'hypothéquer, de vendre, de louer les biens de l'éparchie, des églises, des sociétés, et des institutions de bienfaisance, sans la décision du conseil communautaire local.

D'ailleurs, prévoit le même article, § G, tout acte contraire à l'énoncé du paragraphe précédent est considéré comme absolument nul; son auteur est responsable du dommage qui en résulte et est fautif devant le conseil communautaire général.

Ainsi les laïcs sont présents dans tous les domaines de l'administration des biens ecclésiastiques, par le biais du conseil communautaire: Les registres des biens et de toutes les entrées doivent porter la signature et le sceau du conseil communautaire (art. 89, d); le budget annuel de l'éparchie doit être approuvé par le conseil communautaire (art. 89, e); la sustentation des prêtres et le développement des biens ecclésiastiques doivent être décidés d'accord avec les conseils communautaires locaux (89, g); après une mission à l'extérieur, l'évêque doit présenter, dans le délai d'un mois, un rapport détaillé sur son voyage, comprenant les sommes recueillies et les fins pour lesquelles elles ont été ou seront destinées, rapport qui sera étudié dans le conseil communautaire général (art. 90, h).

Le patriarche lui-même n'échappe point à ce contrôle du conseil communautaire général où les laïcs sont en majorité. Ainsi l'article 46 de la même loi l'oblige à présenter un projet de budget annuel du patriarcat que le conseil cité aura à étudier et à approuver.

La même impression se dégage du règlement de la „Caisse Communautaire Générale de l'Eglise Syrienne Orthodoxe" décrété dans le même VI Synode de Homs, formé de 4 chapitres comprenant 21 articles ou canons. C'est le Conseil Communautaire Général qui fonde cette caisse, c'est la commission exécutive de ce conseil qui en tient l'administration, c'est le même conseil qui décide tous les articles du budget, (art. 1, 5, 17). Les laïcs collaborent donc étroitement avec le clergé, et aucune place pour l'arbitraire clérical n'est laissée.

### *III. Les Eglises de tradition syrienne et la participation des laïcs à l'organisation et au gouvernement de l'Eglise*

Sur ce troisième point, l'écart entre Catholiques et Orthodoxes de tradition syrienne est encore plus grand. Ici nous pouvons remarquer combien les Eglises qui ont adopté l'unité catholique, en copiant le modèle

latin, ont sacrifié de leur originalité. On chercherait vainement dans le Synode Libanais Maronite, le Synode Syrien Catholique de Charfet et les divers synodes de l'Eglise Chaldéenne, quelques formes de participation des laïcs au gouvernement et à l'organisation de l'Eglise, à quelque niveau que ce soit. De l'ancien système synodal ou collégial oriental, il ne nous est resté qu'une trace: le synode patriarcal et le synode permanent. Mais de ces deux organismes, prêtres et laïcs sont exclus. La position laïque devient presque celle décrite par le Cardinal Gasquet.

Ce qui frappe encore davantage, c'est que les Eglises Catholiques de tradition syrienne sont restées jusqu'ici imperméables aux réformes du Vatican II. On n'y rencontre encore aujourd'hui, à part quelques timides essais, ni conseils paroissiaux, ni conseils diocésains, ni conseils patriarcaux proprement dits. La ligue maronite qui a une grande influence au Liban semble plutôt un rassemblement à caractère politique, qui ne jouit pas de prérogatives ecclésiastiques.

Dans les Eglises Orthodoxes de tradition syrienne, au contraire, la participation laïque au gouvernement ecclésial ne fait pas défaut. A tous les niveaux, l'autorité ecclésiastique est soutenue et contrôlée par un organisme laïc.

Ainsi dans l'Eglise Nestorienne, au niveau du Catholicos, il y a une commission supérieure formée par le patriarche lui-même, son auxiliaire, quelques prêtres et un certain nombre de laïcs, élus par les représentants du peuple et les membres des commissions inférieures, dont la compétence est l'administration des affaires de l'Eglise, surtout au plan financier et administratif. Mais chaque éparchie et chaque église a aussi sa commission locale qui aide l'évêque ou le prêtre dans toutes les affaires ecclésiastiques.

Parmi les Eglises de tradition syrienne, c'est cependant l'Eglise Syrienne Orthodoxe qui nous offre le modèle le plus complet d'une réelle participation des laïcs à l'organisation et au gouvernement de l'Eglise. A tous les niveaux, en effet, paroissial, diocésain et patriarcal, comme nous allons le voir, les laïcs coopèrent étroitement avec l'autorité dans la gestion des affaires ecclésiastiques.

Mais cette coopération n'est pas laissée à la bonne volonté de l'évêque ou du patriarche. Déterminée au contraire par des lois précises, elle prend de plus corps dans un organisme officiel que nous avons eu l'occasion de rencontrer à maintes reprises, tout au long de cet exposé, appelé en arabe „Al Majliss Al Milli" et que j'ai traduit une fois pour toutes par „conseil communautaire", local et général. C'est à travers cet organisme que les laïcs ont leur mot à dire dans l'organisation ecclésiastique.

Qu'est-ce donc que le conseil communautaire syrien orthodoxe, et quel mode de coopération entre laïcs et ecclésiastiques nous offre-t-il?<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Nous connaissons de la loi sur les Conseils communautaires trois rédactions successives: 1<sup>o</sup> Loi approuvée par le Synode de Mar Matta de 1930, en 32 canons. 2<sup>o</sup> Loi sur le Conseil communautaire général insérée dans la Loi Fondamentale approuvée par le VI Synode de Homs de 1959 — Loi sur les conseils communautaires locaux, approuvée par le même concile, 3<sup>o</sup> Loi sur les conseils communautaires locaux décrétée par le conseil communautaire général le 21 novembre 1963.

Les trois premiers articles de la Loi Fondamentale de 1959 nous donnent déjà la réponse. Après avoir défini l'Eglise Syrienne Orthodoxe comme une Eglise apostolique, ayant pour siège Antioche (art. 1), après avoir défini le Saint Synode (composé des seuls évêques) comme l'organisme spirituel supérieur (art. 2), la Loi Fondamentale passe aussitôt au «conseil communautaire général», le présentant comme suit: «Le Conseil Communautaire Général composé du Saint Synode et des représentants laïcs des éparchies est l'autorité organisatrice et l'instance permanente des éparchies et des églises syriennes, chargée de la planification et du traitement de leurs affaires temporelles, et du rehaussement de leur niveau social».

Ces trois premiers articles appellent trois remarques importantes pour déterminer la place exacte des laïcs dans l'organisation de l'Eglise: l'Eglise Syrienne se reconnaît apostolique et donc à caractère hiérarchique, l'autorité purement spirituelle est détenue par le seul st synode, dans tous les autres domaines (administration, élection, pastorale, etc.), les laïcs prennent avec l'autorité ecclésiastique une part active, responsable.

Mais qui sont ces laïcs, et à quel point représentent-ils la communauté?

La Loi de 1930 du Synode de Mar Matta (art. 4) prévoit une élection des conseils communautaires locaux par un suffrage secret auquel prennent part tous les syriens orthodoxes ayant atteint l'âge de 21 ans, et demeurant dans l'éparchie depuis au moins trois ans. C'est un principe de démocratie totale.

La Loi de 1959, au contraire, fait marche arrière. Ce n'est plus par un vote populaire mais par la volonté de l'évêque (art. 1) que les membres des conseils communautaires locaux sont désignés. Cette volte-face est peut-être due aux conflits naissants entre l'évêque et les membres laïcs des conseils communautaires.

Mais les laïcs ne se tiennent pas pour battus. La loi de 1959 fut reprise moins de quatre ans après. On aboutit ainsi à une solution de compromis: on rétablit d'une part l'élection au moyen du suffrage populaire direct, et on laisse d'autre part la porte ouverte à la désignation par l'évêque (Loi de 1963, art. 2). Mais dans ce dernier cas, l'évêque ne peut agir seul; il devra s'en remettre à l'avis du conseil communautaire local sortant et des responsables des autres organisations communautaires opérant dans l'éparchie.

En pratique, les laïcs élus sont les notables, personnes influentes, chefs des grandes familles de l'éparchie. Ordinairement, en Orient, chaque grande famille, ou groupe apparenté de familles, a déjà, par un accord tacite, son représentant tout désigné. C'est pourquoi le Synode de Charfet et le Synode du Mont Liban parlent de «primates».

Laissant maintenant les questions de recrutement des conseils communautaires, de fonctionnement et autres questions de procédure, concluons par une vision générale de la participation laïque dans l'Eglise Syrienne Orthodoxe, aux différents niveaux:

1) *Au niveau de la paroisse ou église.* La loi sur les conseils communautaires ne prévoit pas un conseil au niveau de la paroisse. La paroisse n'est pas une entité aussi définie que dans notre système catholique.

En principe, il y a un conseil communautaire dans chaque siège du diocèse et dans chaque église importante (Loi de 1963, art. 1).

Mais qu'il y ait ou non conseil communautaire, les laïcs ont leur mot à dire dans la gestion de la paroisse: depuis la nomination du curé, jusqu'à la détermination de ses honoraires, la perception des taxes, l'organisation des fêtes, la direction des écoles, la tenue des registres, l'approbation des organisations juvéniles, etc. . . .

2) *Au niveau de l'éparchie.* Si pourtant la participation laïque au niveau de la paroisse laisse une grande part à l'initiative privée, la participation, au niveau de l'éparchie, est assez bien définie et minutieusement réglée. Ici en effet, il y a nécessairement un conseil communautaire appelé local dont l'existence, le recrutement, les réunions, les compétences, sont clairement déterminées.

Ce sont surtout ses prérogatives qui nous intéressent. „Le conseil communautaire, dit l'art. 9 de la loi de 1959, s'occupe de l'administration de toutes les affaires temporelles et financières de l'éparchie, la représente et veille au rehaussement de son niveau et à la sauvegarde de ses droits.“ Le même article continue en énumérant les compétences du conseil qui vont de la supervision de tous les instituts ecclésiastiques, jusqu'au contrôle de leurs comptes, de l'élection de leurs comités directeurs, de l'étude de leurs statuts, etc. . . . Les différends qui surgissent au sein de ces organisations sont portés devant lui. C'est à lui de choisir les représentants laïcs de l'éparchie au conseil communautaire général, c'est à lui d'établir le budget annuel de l'éparchie, etc. . . .

Comme le conseil communautaire ne peut siéger continuellement auprès de l'évêque et des prêtres, le conseil communautaire de Beyrouth a décidé la création d'un délégué travaillant à plein temps dans les offices de l'éparchie. Nommé par le conseil communautaire, il a à harmoniser et à coordonner le travail des prêtres, à diviser entre eux les tâches. Le délégué est donc un laïc qui se mêle à toute la vie paroissiale, et représente le peuple auprès de l'autorité ecclésiastique<sup>43</sup>.

3) *Au niveau du patriarcat.* Même à ce niveau, les laïcs sont participants et coresponsables, par le moyen du conseil communautaire général. Ce conseil, qui représente ici comme un sénat patriarcal, n'est pas un organisme en marge de la structure ecclésiastique. La Loi Fondamentale de 1959 en traite dès son troisième article, et lui consacre tout le chapitre VII.

Ses prérogatives sont très larges. Nous ne pouvons donner ici que quelques points d'application. Le conseil:

- peut accepter la démission du patriarche (art. 12);
- peut décider des cas d'empêchements permanents du patriarche (art. 12);
- sans son avis et son consentement, le patriarche ne peut: diviser une éparchie (art. 40); ériger une nouvelle éparchie (art. 41); envoyer des hommes du clergé en dehors du territoire patriarcal (art. 42); transférer le siège patriarcal (art. 50).
- le patriarche doit lui présenter un rapport sur ses voyages à l'étranger (art. 46, b).

<sup>43</sup> Statuts Diocésains de Beyrouth, 1971, Pars III, art. 23 sq.

— au conseil communautaire général: d'approuver les statuts de toutes les organisations communautaires syriennes, de trancher les différends qui surgissent dans les éparchies, d'approuver le budget du patriarcat, des éparchies, des couvents, du séminaire, d'ériger une caisse communautaire générale, de surveiller les écoles, et la publication des livres scolaires, de collaborer à l'unification des chants liturgiques, (cf. art. 112 en entier).

Les compétences du conseil communautaire général sont donc très étendues et embrassent tous les champs d'activité ecclésiastique, en dehors des questions purement spirituelles.

Son fonctionnement est encore significatif. S'il est convoqué et présidé ordinairement par le patriarche, il n'est pas laissé à sa merci. Si le patriarche ne le convoque pas à temps, il est automatiquement convoqué pour le 15 octobre de chaque année, en session ordinaire; de plus, cinq des membres du Saint Synode, ou la commission exécutive du conseil, ont le droit de le convoquer pour une session extraordinaire (art. 102, 103, 104).

De même, si ordinairement il est présidé par le patriarche, il peut être aussi, en cas d'absence ou de refus du patriarche, être présidé par son vicaire, ou par le doyen de l'épiscopat (art. 100).

Ces remarques donnent au conseil communautaire général une autorité presque égale à celle du patriarche, et couronnent l'équilibre de l'autorité au sein de l'Eglise Syrienne, comme nous l'avions avancé.

### *Conclusion*

Nous pouvons donc conclure: Dans l'Eglise Syrienne, il y a équilibre et collaboration entre la communauté et ceux qui sont à sa tête.

Autour de l'église paroissiale, prêtres et laïcs collaborent par une autorité qui s'oppose et se complète.

De même, dans toutes les affaires du Diocèse, les laïcs sont auprès de l'évêque, l'assistant et le contrôlant en même temps.

Au niveau du patriarcat, un organisme mixte d'évêques et de laïcs offre le champ idéal pour une collaboration ordonnée entre clergé et fidèles.

N'est-ce pas là ce que désire Hans Küng, quand, pour ce qui est du fonctionnement pratique du gouvernement collégial de l'Eglise, il rappelle l'utilité du principe américain: „checks and balances?“ „Aux Etats-Unis, dit-il, le président a, comme le congrès, une position très forte. Et en dernière instance, le président ne peut rien sans le congrès, ni le congrès sans le président“<sup>44</sup>.

N'est-ce pas là aussi ce que désiraient les participants au congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, qui souhaitaient participer à l'élaboration des orientations et se trouver associés effectivement aux responsabilités inhérentes à la mission de l'Eglise, et proposaient pour cela „la for-

---

<sup>44</sup> H. Küng, *op. cité*, p. 303.

mation démocratique d'organismes pour les laïcs à tous les niveaux, jusqu'à une organisation mondiale du laïcat?"<sup>45</sup>

Et pourtant les choses ne sont pas si simples. Car il faut avouer que nous assistons maintenant, dans les églises de tradition syrienne, à une évolution à sens contraire. Tandis que du côté catholique, on cherche par tous les moyens à revaloriser l'état laïc, les circonstances poussent les autres à le mettre en veilleuse.

Je terminerai par une autre remarque. La place importante donnée aux laïcs dans les Eglises de tradition syrienne semble s'arrêter au seuil des affaires purement spirituelles. Celles-ci sont du domaine strict du Saint Synode. On n'est donc pas du tout prêt à la redécouverte des charismes vers lesquels l'Eglise d'Occident s'est résolument orientée. De plus certaines initiatives latines comme les facultés données aux laïcs et aux femmes de distribuer la communion, de présider des prières paraliturgiques, etc. . . . sont encore impensables aux yeux des orientaux orthodoxes.

Ce qui prouve qu'on n'a pas fini d'évoluer et que l'histoire continue. Comme le dit le P. Congar, „le monde se fait tous les jours. L'Eglise aussi"<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Toulat, Quelques conditions de son exercice, in op. cité, p. 276.

<sup>46</sup> Y. Congar, Vatican II, L'Apostolat des Laïcs, Préface, p. 18.

# LA PARTICIPATION DES FIDELES DANS LA VIE DE L'EGLISE D'ORIENT (ASSYRO-CHALDEENNE)

JOSEPH HABBI

Mosul

Le but de cette étude est d'élucider brièvement le rôle des fidèles<sup>1</sup> et leur participation dans la vie de l'Eglise d'Orient. Par *Eglise d'Orient* nous entendons celle de Séleucie-Ctésiphon, de Perse; ou l'Eglise Nestorienne d'autrefois, la Chaldéenne et l'Assyrienne d'aujourd'hui. Une seconde limitation de l'étude vient de la durée du temps, soit du début du Vème siècle jusqu'au milieu du XVIème, et d'après les synodes officiels de l'Eglise d'Orient.

Le Métropolitte de Nisibe et d'Arménie, 'Abdišo' bar Brika († 1318), grand auteur de l'Eglise d'Orient en théologie, droit et littérature, dans son traité intitulé „De la vérité de la Religion" (*Marguerithe*), dit: l'Eglise, ethymologiquement, est assemblée et ordre; ou congrégation des hommes, non des murs et des pierres<sup>2</sup>. Dans son traité *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, écrit: „Ecclesia dicitur de congregatione fidelium, quae pro festo convenit in fide"<sup>3</sup>. Le témoignage de 'Abdišo' est important, car ses traités canoniques furent canonisés officiellement au cours du dernier synode ancien de l'Eglise d'Orient, célébré en 1318 par Mar Timothée II<sup>4</sup>.

## *Participation Ordinaire des Fidèles dans la vie de L'Eglise*

Le fondement de l'Eglise est la foi. Et la connaissance de la foi est nécessaire, soit pour les pasteurs comme pour le troupeau; pour les supérieurs comme pour les inférieurs<sup>5</sup>. Grande est la dignité des parents et des maîtres, qui ont la responsabilité de „l'éducation et de la direction des enfants et des disciples"<sup>6</sup>. „C'est pourquoi nous enjoignons et prescrivons . . . à ces deux catégories de personnes, de faire attention à ces deux observances qui sont agréables à Dieu: afin que les parents ne soient pas méprisés et qu'ils ne murmurent point; que les disciples et les enfants ne soient pas corrompus, et qu'ils ne péchent point"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Le mot *laïc* n'a pas de fondement dans les sources de l'Eglise d'Orient. Il y a le mot *fidèle* et, quelquefois, *séculier* (Mhaymna-Mhaymna 'Almaya).

<sup>2</sup> Liber Margaritae, éd. A. Mai, Script. Vet. N. Collectio, Rome 1838, t. 329; v. 355.

<sup>3</sup> Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum, éd. I. M. Vosté, Fonti S. II, F. XV, Vatican 1911, L. I, Tr. IV, c. IV, p. 113.

<sup>4</sup> Collectio Canonum Synodicorum, de 'Abdiše' Sob., éd. A. Mai, Script. V. N. Coll., t. X, Rome 1838, c. 1 du synode de Mar Timothée II, p. 98.

<sup>5</sup> Ordo Iudic. Eccles., Lib. I, Tr. I, c. 1, p. 33.

<sup>6</sup> Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, éd. et trad. J. B. Chabot, Paris 1902, t. 139; v. 401. Synode de Mar Išo'yahb, A. D. 585.

<sup>7</sup> Ibid., t. 140; v. 402.

Le soin de toute l'Eglise, Hiérarchie, Synodes et Directives, est „La paix et la concorde de l'Eglise et de l'édifice de ses enfants”<sup>8</sup>. Contre les abus de l'autorité ecclésiastique, le c. VII du synode de Mar Joseph, célébré en 554, ordonne que „Le métropolitain ou le patriarche doit faire tout ce qu'il fait avec le conseil de la communauté”<sup>9</sup>. Bien que „communauté” signifie „assemblée des évêques”, les fidèles avaient néanmoins une énorme importance dans les réunions des assemblées; c'est par leurs prières qu'ils aident les chefs de l'Eglise à ne concevoir pas „de dessein orgueilleux et violent contre le peuple de Dieu”<sup>10</sup>.

Ayant structure d'une église hiérarchique, les canons de l'Eglise d'Orient n'admettaient que les évêques comme membres constituant l'assemblée<sup>11</sup>; les fidèles n'étaient point absents; leur présence étant assuré soit par leurs prières et intercessions, comme surtout par le choix qu'ils faisaient des membres des assemblées et des synodes.

### *1. Rôle des fidèles dans l'élection du clergé*

Les canons anciens de l'Eglise d'Orient mettent en évidence la participation de tous les membres de l'Eglise au choix du clergé dans tous les degrés.

#### 1. Election du Catholicos (Patriarche):

Le c. XIV du synode de Mar Joseph dit: „Quand meurt le Père des pères, c'est-à-dire le patriarche, afin que celui qui est choisi pour la suprême paternité sacerdotale soit élu du consentement de toute la communauté, il convient que tous les métropolitains participent à l'élection, soit par écrit, soit par l'imposition des mains . . . C'est pourquoi nous avons défini que: Quand . . . le clergé et les fidèles des deux villes de Séleucie et Ctésiphon élisent un chef, avec les évêques de la province de ce siège, du consentement de deux métropolitains, toutes les provinces doivent accepter avec joie et bonne volonté celui qui a été établi leur chef et leur directeur par la grâce de l'Esprit-Saint”<sup>12</sup>.

Plus détaillément on parle de la dignité du Catholicos „chef des Pères” et de son élection dans le c. XXIX du synode de Mar Išo'yahb, célébré en 585. „Il a été prescrit canoniquement que trois ou quatre métropolitains seraient présents à son ordination, avec deux ou trois évêques de leurs provinces. Ces métropolitains et ces évêques qui sont avec eux doivent s'assembler quand ils sont convoqués par les lettres des évêques de la grande province, et par l'archidiacre, les chefs des églises, les fidèles notables des deux villes de Mahozé. Dès que les métropolitains et les évêques qui sont avec eux arriveront, on procédera à l'élection dans

<sup>8</sup> Ibid., t. 51; v. 294—5. Synode de Mar Dadišo'. A. D. 424.

<sup>9</sup> Ibid., t. 101; v. 358.

<sup>10</sup> Synode de Mar Ishaq: Ibid., t. 22; v. 262.

<sup>11</sup> Le c. XIII du synode de Mar Joseph dit explicitement que les fidèles ne peuvent pas avoir un siège dans les assemblées générales. Ibid., t. 103; v. 361. Les membres des assemblées sont les „chefs” des troupes: Ibid., t. 130; v. 390 etc.

<sup>12</sup> Ibid., t. 103—4; v. 361.

une assemblée générale des prêtres et des fidèles des villes de Mahozé, en présence des évêques de la grande province<sup>13</sup>.

## 2. Election des Métropolitains et des Evêques:

Le premier synode officiel de l'Eglise d'Orient, célébré par Mar Ishaq en 410, en présence de Mar Maruṭa évêque de Maipharqat, délégué de l'occident, définit dans son premier canon les règles de l'élection des évêques: „Toutes les fois qu'on doit établir un évêque, que les évêques s'assemblent dans la ville, qu'ils se concertent ensemble, qu'ils demandent et qu'ils recherchent un homme qui prend soin des pauvres, qui reçoit les étrangers, qui soulage les opprimés, qui nourrit les orphelins et les veuves, qui ne donne pas son argent à usure, qui ne reçoit pas de présent, et ne fait point acception de personne dans le jugement, qui se tient éloigné de l'orgueil et de la gloutonnerie, versé dans l'éloquence et la sagesse, méditant jour et nuit la doctrine des Ecritures, possédant l'intelligence et le jugement nécessaires pour diriger toutes les choses de l'Eglise requises pour le ministère. Et quand les évêques seront assemblés avec le peuple et dans l'Eglise du Christ, devant son autel, au moment où le sacrifice est offert, ils poseront l'Evangile sur sa tête, et ils étendront tous la main droite sur lui; et le premier d'entre eux récitera (la prière de) l'imposition des mains<sup>14</sup>.

Le c. XXIII du synode de Mar Ezéchiel, célébré en 576, répète la même prescription et l'étend aux métropolitains: „Il a paru bon au synode que: quand meurt un évêque, son métropolitain, s'il y en a un, rassemble les évêques ses collègues, et qu'ils aillent engager les habitants de cette ville à choisir une personne convenable qu'ils ordonnent. Si le métropolitain est mort, les évêques de la province s'assemblent et engageront les habitants de cette ville à choisir en leur présence et d'accord avec eux une personne convenable, et ils avertiront le patriarche<sup>15</sup>.

La participation du peuple avec le clergé dans l'élection des évêques fut une règle permanente; le synode de Mar Babai, célébré en 497 le déclare clairement: „Nous avons défini, en outre, que tout évêque qui, pendant le temps de la dispute, c'est-à-dire la 7e année de Qawâd jusqu'à présent, a été choisi légitimement par l'élection du clergé et de toute la ville, serait reçu par nous dans la charité, dans l'honneur et le rang de son ministère épiscopal. Mais celui qui, au milieu du schisme et de la discorde et sans l'élection du clergé et du peuple des fidèles de sa ville, a volé et ravi le titre d'évêque, nous le rejetons, quel qu'il soit, selon le précepte des canons ecclésiastiques, et nous nous éloignons de toute participation avec lui<sup>16</sup>.

Et le c. III du synode de Mar Guiwarguis, célébré en 676, ordonne: „Quand un évêque est mort en quelque lieu, on doit procéder à l'élection d'un autre, comme il est noté dans les canons établis par les bienheureux Pères. Ainsi, selon les lois apostoliques, qu'on désigne, du consentement de l'assemblée, d'après ses oeuvres et ses vertus, celui à qui

<sup>13</sup> Ibid., t. 160—1; v. 420.

<sup>14</sup> Ibid., t. 23; v. 263: Synode de Mar Ishaq, c. 1. Voir aussi le c. IV du Synode de Mar Joseph. Ibid., t. 100; v. 357.

<sup>15</sup> Ibid., t. 127; v. 383.

<sup>16</sup> Ibid., t. 93—4; v. 314—4.

sera confié le ministère sacerdotal; que les clercs et les fidèles du siège épiscopal fassent savoir au métropolitain celui qui leur paraît apte à ces fonctions; que celui-ci en prenne connaissance; qu'il l'ordonne et qu'il avertisse le patriarche en lui envoyant l'acte d'adhésion du peuple"<sup>17</sup>.

### 3. Choix des autres membres du clergé:

Contrairement à ce que nous pouvons supposer, la participation des fidèles dans le choix des autres membres du clergé, ceux des degrés inférieurs aux Catholicos, Métropolitains et Evêques, est moins que celle qu'ils l'exercent dans l'élection des personnes qui détiennent les degrés supérieurs. De même pour l'attribution des églises et des monastères à ceux qui doivent y exercer le ministère. Les fidèles ne peuvent pas s'ingérer dans ses affaires, „parce que ces choses sont le propre des évêques“. Le c. V du synode de Mar Guiwarguis dit: „Les choses qui sont de la compétence de l'évêque et dont l'administration est placée sous son autorité, comme la collation de l'ordination à ceux qui en sont dignes, ou l'attribution d'une église ou d'un monastère à celui qui est apte à y exercer le ministère, doivent être accomplies, dans la crainte de Dieu selon la volonté de l'évêque. Il en informe simplement les clercs et les notables des fidèles pour les faire participer à la connaissance de ce qu'il fait; mais les fidèles ne peuvent rien prescrire avec autorité, au sujet de ces choses, par la parole de Notre-Seigneur"<sup>18</sup>.

Les fidèles essayaient quelquefois d'assurer une place considérable pour les clercs. Le c. I du synode de Mar Joseph, célébré en 554, dit: „Si un diacre, un prêtre ou un évêque cherche à s'assurer une place considérable par le patronage des gens du dehors ou des fidèles séculiers, qu'il soit déposé et destitué de l'ordre qu'il a reçu; les fidèles qui lui auront prêté leur concours seront aussi privés de toute participation ecclésiastique, jusqu'à ce qu'ils fassent pénitence"<sup>19</sup>.

## II. Rôle des fidèles dans l'administration des affaires matérielles

La distinction d'un double aspect, spirituel et matériel dans l'église, est bien évidente dans les canons de l'Eglise d'orient. Les affaires spirituelles sont réservées au clergé, tandis que l'administration des affaires matérielles est confiée aux fidèles séculiers.

Le c. IV du synode de Mar Guiwarquis le dit avec un ton spécial et fort: „Qu'il ne convient pas à l'évêque de s'abaisser aux petites choses de l'économat de l'église ni à l'administration de ses revenus, mais qu'il doit confier le soin des affaires de ce genre à d'autres personnes probes, pour ne pas encourir le blâme des bouches imprudentes. Que l'évêque confie tout ce qui appartient à l'Eglise, la direction de ses revenus, la garde de ses possessions et le soin de les administrer, à des personnes probes qui, de l'avis du clergé et des fidèles, soient aptes à cet office, et qui géreront toute chose selon la crainte de Dieu, en toute honnêteté, d'après l'ordre de l'évêque et l'avis du clergé, et même des notables

<sup>17</sup> Ibid., t. 218; v. 483—4.

<sup>18</sup> Ibid., t. 218; v. 484.

<sup>19</sup> Ibid., t. 98; v. 356.

parmi les fidèles, si c'est nécessaire. Et cela non seulement pour que l'évêque n'ait pas à s'occuper des oeuvres infimes, mais aussi pour qu'il puisse suffire à l'oeuvre de l'enseignement et de l'instruction, à la correction des défauts qui surviennent parmi les fidèles, à la prédication de la parole de la vérité, à l'édification des âmes des hommes, à l'exemple des saints Apôtres qui se déchargèrent de ces choses et préférèrent celles qui portent en elles l'utilité et le salut de la vie des fidèles<sup>20</sup>.

La connaissance et la permission de l'évêque et le consentement des fidèles étaient bien assurés. „Nous ordonnons, par l'autorité céleste, qu'aucun prêtre, diacre, ou fidèle ne pourra, par la parole de Dieu sans la connaissance et la permission de l'évêque, s'emparer de la direction des saintes maisons, ni piller les biens qui appartiennent à ces demeures; mais, sur l'ordre et du consentement de l'évêque, sur l'avis et le conseil d'hommes droits et honnêtes, on choisira une personne honnête, honorable, apte à gouverner et à remplir ces fonctions, et on la chargera d'administrer l'église, le monastère et l'hospice<sup>21</sup>. „Les fidèles, aimant le Christ, qui dans l'ardeur de leur foi et leur amour du bien veulent bâtir une église ou un monastère dans une ville ou dans sa région, doivent faire connaître leur intention et le dessein de leur conscience à l'évêque, et obtenir ainsi de lui la permission, s'il convient d'accomplir leur volonté<sup>22</sup>.

C'est aux fidèles encore „de prendre soin des temples saints, pour qu'ils ne tombent pas en ruine, et que ceux qui sont ruinés soient rebâtis<sup>23</sup>.

Le c. VI du synode de Mar Iso'yahb, célébré en 585, ordonne „Que tout ce qui appartient à une église ou à un monastère soit conservé dans cette église ou dans ce couvent, en un lieu sûr, ou dans la maison d'un homme honnête, craignant et méditant le jour du Christ<sup>24</sup>. „Quant aux revenus, aux dons, aux biens de l'Eglise, ils doivent être confiés à un économe fidèle. Il prendra les clefs sur l'autel, et quand il quittera sa charge ou quand l'évêque le congédiera, il placera les documents et les clefs sur l'autel; et le Maître de l'autel lui donnera sa récompense<sup>25</sup>. Il s'agit donc d'un service gratuit et d'une honneur considérable.

Les biens des orphelins aussi sont confiés à des laïcs. „Il faut que les biens de ceux qui restent privés de parents soient conservés avec soin et confiés, à la connaissance et du consentement de l'évêque, à un homme ayant la réputation d'être juste, intègre et fidèle, qui gardera les biens de ces enfants jusqu'à ce qu'ils arrivent à la majorité, et qui les leur rendra alors sans détriment ni difficulté<sup>26</sup>.

Le pouvoir des fidèles étendait jusqu'à intervenir dans les testaments des évêques et des prêtres. Le c. XI du synode de Mar Joseph dit: „Que

<sup>20</sup> Ibid., t. 218—9; v. 484.

<sup>21</sup> Ibid., t. 154—5; v. 415; c. XX du Synode de Mar Iso'yahb.

<sup>22</sup> Ibid., t. 217—8; v. 483; c. II du Synode de Mar Guiwarguis; voir encore c. XI du Synode de Mar Iso'yahb: Ibid., t. 147; v. 408.

<sup>23</sup> C. X du Synode de Mar Iso'yahb: Ibid., t. 146; v. 408.

<sup>24</sup> C. VI: Ibid., t. 142—3; v. 405.

<sup>25</sup> Le c. 35 de Mar Aba: Ibid., p. 560.

<sup>26</sup> Le c. XXII du Synode de Mar Iso'yahb: Ibid., t. 155—6; v. 415—6.

ceux qui sont établis sur une communauté ne peuvent faire de testament sans l'avis de l'assemblée de la communauté<sup>27</sup>.

Pour conclure nous pouvons dire que malgré une conception très hiérarchique de la structure de l'Eglise, l'Eglise d'Orient concédait dans ses canons des droits assez larges aux fidèles laïcs, en leur donnant un rôle considérable dans l'Eglise et leur permettant une participation active dans sa vie. Il faut attendre les temps modernes et l'élaboration de la théologie de l'Eglise comme peuple de Dieu et Corps du Christ, dans laquelle tous sont des frères et le plus grand est celui qui sert, pour s'en libérer d'un principe comme le suivant: „Les fidèles ne peuvent rien prescrire avec autorité<sup>28</sup>, et pour accentuer la participation des fidèles dans tous les secteurs de la vie de l'Eglise.

Il ne faut pas passer sous silence le rôle important que les fidèles exerçaient dans la vie liturgique et sacramentaire; les diacres, les soudiacres et les autres ministres de l'autel étaient tous des séculiers.

Ce sont des données qui peuvent servir à l'élaboration du nouveau droit oriental, grâce au riche patrimoine de l'Eglise d'Orient.

---

<sup>27</sup> Ibid., t. 102—3; v. 360.

<sup>28</sup> Le c. V du Synode de Mar Guiwarguis; Ibid., t. 219; v. 484.

## LAITY IN THE ADMINISTRATION OF THE ARMENIAN CHURCH

† TIRAN NERSOYAN

New York

In discussing the participation of laity in the administration of the Armenian Church, I propose, first, to make some general remarks on the matter, then to make a brief survey of the historical record of the forms of that participation, then, thirdly, to examine the situation between the years 1836 and 1915 which can be designated as 'the constitutional period' for lack of a better phrase, and lastly, to describe the state of affairs in the Church at the present time with respect to the subject matter under consideration.

### *The Areas of Participation*

Speaking of the participation of laymen in the administration of the Church, we have to distinguish the areas of the administration in which laymen participate as distinct from the areas which have been and are reserved exclusively to clergymen by tradition and by canon law. The administration of the sacraments, for example, is such a reserved area. Secondly, we have to distinguish among the categories of laymen who participate in, or sometimes even control to a lesser or greater extent, the administration of the Church. These categories are two: princes and secular rulers, politically or financially strong men, on the one hand, and ordinary or regular lay church members, on the other.

When we speak of administration, we speak of the management of the organized society of the Church as an institution. Therefore our inquiry is confined to the participation of laymen in Church councils or assemblies, in the election of the ministers of the Church, such as patriarchs, bishops and priests, in the setting of Church policies, in controlling the finances of the Church, and in similar activities. Otherwise, in the Armenian Church at least, laymen have never claimed competence to administer the sacraments, or to set the order of worship, or to teach the faith in an authoritative capacity.

From this point of view, the participation of laymen in the administration of the Church can be seen taking place in different areas. The first area is where civil authorities or officers of the state in a given territory or national society act as legislators for the Church, or as executors of canons enacted by proper Church authorities or Church councils. A different area is where the laity or lay members of the Church, with no civil or political power, assist or join the clergy in governing the Church or in managing the secular affairs of the Church. They take part in Church activities of all kinds, except the actual performance of the sacraments.

They build Churches and finance them, they organize educational and charitable enterprises, they undertake social projects, they help the clergy in arranging religious services and ceremonies and engage in similar or related activities. And it is important to consider that when laymen work in and for the Church, they thereby naturally acquire authority in the decision-making process of Church bodies, commensurate with the degree and extent of their labours.

Activities of laymen in these areas can be seen on different levels of administrative units, namely: on the level of the parish, on the level of the diocese, and on the level of a given territorial or national autonomous Church. The classification of our subject in this manner, however, while appearing neat and schematic, is not, in fact, as clear-cut as it looks. We encounter many complications and overlappings in the actual state of affairs, not only when we consider the development of the administrative structure of the Church in the past, but also when we survey the contemporary situation.

I take it that when we speak of clergy and laity, we include in the latter category officers who have been ordained to the office of deacon, priest or bishop. Hippolytus (c. 170—236 AD) clearly distinguishes between the clergy who are ordained by the laying on of hands proper (*cheirotonia*) and other functionaries in the Church who are appointed (*katastasis*) but not ordained<sup>1</sup>. Evidently lectors, sub-deacons, acolytes and others of minor orders are not to be classified as clergy, since they have not been ordained to the ministry proper. Minor orders have lost their significance in the Armenian Church as in many other churches. Laymen without any orders can and do perform the liturgical functions which are purported to have been reserved to Minor orders. They assist the priest or the bishop during the administration of the sacraments, the Divine Liturgy and the Divine Offices by reading the Scriptures, by censing and by performing functions that are not properly sacramental in the services of the Church. Furthermore, of the three orders of the clergy the office of diaconate in the Armenian Church has become a purely liturgical office. Deacons perform their proper office during the Eucharist and other services of worship, but in life they are engaged in secular occupations like laymen. The office does not in itself confer any special clerical function of authority in the administration of the Church.

#### *Administration by the Ordained*

In the context of our inquiry, the distinction between clergy and laity implies that the authority to perform administrative functions is bound up with sacramental and also pastoral authority conferred upon the ordinand through the grace of the laying on of hands. This would mean that if a person is not sacramentally ordained into the Christian ministry

---

<sup>1</sup> Hippolytus, *The Apostolic Tradition*, XI, 4.

he cannot exercise administrative authority in the Church. By the end of the second century, the sacerdotal and administrative offices in the Church became one in the person of the bishop<sup>2</sup>. In a further development, with the establishment of the Church from the time of Constantine onwards, bishops acquired secular as well as ecclesiastical authority. They became the officers of the emperor and of the Church at the same time. Theologically, the power of bishops to ordain the clergy and to tend their flock and, generally, to govern the Church, was based on the fact of their being the successors of the apostles. Yet the New Testament does not expressly state that the twelve apostles themselves were ordained by Christ to their priestly office through the laying on of hands.

In order to fill the presumed ritual gap, the compiler of the Apostolic Canons (which form the first group of canons in the Armenian Liber Canonum) describes a scene in its preamble where the Risen Lord, at the end of the period of Pentecost, ordains the Twelve into the order of priesthood by the laying on of hands on the Mount of Olives, where they had come from Nazareth<sup>3</sup>. The Apostolic Canons had wide circulation in the East<sup>4</sup> and they have acquired a normative status.

Thus, from earliest times, the administration of the Church has been considered to be the function of the bishop. The preamble of the Apostolic Canons just mentioned shows the basic elements of the office and function of the bishop as being three: to preach and to heal, to baptize the neophytes, and to administer the sacrament of the Eucharist; in other words: to teach the faith of the Gospel of Christ, to receive into the company of the faithful those who obey the Word of God, and to sustain the life of the Spirit in the unity of the Body of Christ.

Historically, and in practice, episcopal administration of the Church comprised: ordination, confirmation, administration of the sacraments, preaching, discipline of the clergy and laity, regulation of the liturgy, worship, credal profession, visitation of the flock, representing the diocese to the state and to other dioceses, oversight of the works of charity, supervision of church property, patronage of the benefices in the diocese, arbitration of judicial cases, and related responsibilities. Apart from these the bishop also had civic functions: judicial authority in court cases, membership in state councils, authority over subordinate civil magistrates, protection of victims of injustice and misfortune, and similar duties<sup>5</sup>.

With these few remarks I have tried to refer briefly to the nature and scope of the administration of the Church in which laymen participate as members of the Body of Christ in various ways in different times and places. I now propose to take a quick look at the historical record of the Armenian Church to note the role of laymen in its management.

---

<sup>2</sup> See: G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, in *The Apostolic Ministry*, N. Y., 1946, pp. 196 ff.

<sup>3</sup> *Liber Canonum Armenorum*, Ed. V. Hacobian, 1964, Yerevan, p. 19.

<sup>4</sup> B. Altaner, *Patrology*, New York, 1961, p. 59.

<sup>5</sup> *Dict. of Christ. Antiquities*, Vol. I., 1876, London, pp. 208 ff.

## Episcopal Elections by the Laity

It is an extraordinary fact that the Christian faith was established in Armenia in about 313 A. D. through the work of two laymen: Gregory the Parthian and King Tirdat<sup>6</sup>. The 'Enlightener of the Armenian People', Gregory, became a clergyman one year after converting the king and the nobility, probably in the autumn of 314 A. D. The spectacular conversion of the king and the ruling nobility and subsequently of the people became possible because the Christian faith had already penetrated into Armenia from the West and from the South and, presumably, an under-cover Church existed in the country during the third century. This conversion in the autumn of the year 313 A. D., in which the Edict of Milan was promulgated by Constantine in March, makes the Armenian nation the first to embrace the Christian faith as the religion of the State in as much as the edict was only for the tolerance and freedom of Christianity among other religions and not for its adoption by the empire. It took about three generations before Armenia was entirely evangelized and an independent autocephalous Church was organized.

The first bishop of the Church was elected by a gathering of princes, provincial governors, military chiefs, and prominent freemen<sup>7</sup>. No clergy are mentioned as having taken part or even as having been present in the electoral meeting<sup>8</sup>. This does not mean that there were no clergymen in the country, but rather that they had no part in the events that led to the conversion of the king and inaugurated the greatest event in the history of the nation. The change having occurred on the higher level of society and rather rapidly, the clergy of the underground Church did not have the opportunity of surfacing. Several other catholicoi following Gregory were similarly elected by laymen<sup>9</sup>. Later, in the fourth century, when the Church was already organized, and in subsequent periods elections of bishops and catholicoi, if and when held, were by the clergy, the princes and the people, conforming to the norms of the Church in the West, before and after Constantine, and until the period of Justinian<sup>10</sup>.

### In Legislative Councils

Laymen not only attended and took part in electoral Church Councils but also sometimes in legislative councils. Thus the first Armenian National Church Council, c. 354 A. D., in Ashtishat, under the young catholicos Nerses (later called the Great) was made up of bishops and laymen alike<sup>11</sup>. This council decided upon the creation of philanthropic establish-

<sup>6</sup> H. Manandian, *History of the Armenian People*, 1957, Yerevan, Vol 3, p. 127.

<sup>7</sup> Agathangelos, *History of Armenia*, Ed. 1914, Tbilisi, p. 791.

<sup>8</sup> M. Ormanian, *National History*, vol. I, Constantinople, 1912, § 59.

<sup>9</sup> v. Hatsuni, *The Election of Catholicoi*, Venice 1930, pp. 16 ff.

<sup>10</sup> See: Hippolytus, *Apostolic Tradition*, in J. Quasten, *Patrology*. Vol. II p. 187; N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian*, Tr. N. G. Garsoian, 1970, Lisbon, p. 288.

<sup>11</sup> Moses of Khoren, *History*, 1913, Tbilisi, p. 277; M. Ormanian, *National History*, § 121.

ments and took measures to provide for their upkeep. It also enacted certain marriage laws<sup>12</sup>.

The participation of laymen in Church Councils did not mean disregard of the canonical authority of the bishops recognized and defined by general councils and old canons observed in the churches of the West, especially of Caesarea and Constantinople. A young and developing Church, as was the Armenian Church, would be anxious to conform to the usages and church-order received together with the faith from the beginning. In this respect, the preamble of the canons of the Council of Shahapivan makes significant reading. This Council was the first legislative council of the Armenian Church, of which the enactments are found in the Codex of Canons. It was held in the summer of 444 A. D. It published twenty disciplinary canons, with provisions of severe punishments for offenders against its decisions.

The preamble of the canons contains the following statement made by the leading princes attending the Council and addressed to the bishops: "Pray confirm the order established by St. Gregory and Nerses and Sahak and Mashtots and establish additional good ordinances as you will, and we shall accept them with pleasure and good will. For at the present the ordinances of the Church have been undermined and men have turned to iniquities. Therefore pray ordain laws that are pleasing to God and constructive for the Church, and we shall obey them and shall keep them firm. And should anyone not keep the appointed laws firm, be he a bishop or a priest or a freeman or a peasant, he will be punished and fined . . ."<sup>13</sup>.

Throughout the centuries and up to modern times, the principle involved in this statement of secular rulers has been operative in the Armenian Church, in as much as almost all church councils have been attended by leading laymen of power in the nation. The Councils of Artashat in 449 and that of Duin in 506, among the earliest national councils, and many others of later periods, have had leaders of the laity in attendance as participants, although not necessarily as voters, technically speaking<sup>13</sup>. Voting procedures in these Councils were hardly ever recorded. Evidently, the purpose and import of such participation was mutual understanding and co-ordination between the church authorities and the civil power. The Christian faith had to be brought to bear upon the social and personal conduct of people whose allegiance was to the Church and to the state at the same time. The Armenian historian of the 4<sup>th</sup> century states that "for the Armenians their king and their chief bishop are reckoned to be equal"<sup>14</sup>.

### *The Involvement of the State in the Church*

The question of the participation of laymen in the administration of the Church is closely bound up with the question of the relationship of Church

<sup>12</sup> *Orm.* § 124.

<sup>12a</sup> *Liber Canonum Armenorum*, p. 428.

<sup>13</sup> *Orm.* § 240, 339.

<sup>14</sup> *Faustus of Byzantium*, *History*, Ed. 1889, Venice, p. 90.

and State. Emperors and kings and, by the same token, their subordinate princes and officers were deemed to be the defenders of the faith. As such they were responsible for the application of the precepts of the Christian faith in the social, political, and personal lives of men and women in society. Religion being not merely a matter of individual conscience or solely a question between a person and his God, secular power supplied the coercive element for the maintenance of religious and ecclesiastical discipline and for the regulation of social structures on the pattern of Christian norms. On this basis, the Emperor of Byzantium was called 'Equal to the Apostles', *isapostolos*<sup>15</sup>. The Emperor Constantine summoned the Council of Nicaea, he determined the agenda, he personally presided over it and assigned officials to oversee its debates. He ordered, by rescripts, its decisions and his officials saw to it that its enactments were obeyed. His successors often acted in the same manner. Sometimes emperors themselves appointed the patriarchs<sup>16</sup>. The Emperor's wishes were usually complied with, because it was considered to be for the good of the Christian society.

Yet the Church was able to avoid being merely an appendage of the machinery of civil administration, because of the position of the bishop in his local church. His election, his independence and his tenure were upheld by his constituents, who would not easily allow his removal. While until late in the fourth century a bishop's electors as well as his counsellors were the presbyters and lay notables in his diocese, during subsequent periods, with the development of the system of conciliarity and the politicization of the office of the bishop, his link with and his dependence upon provincial synods were enhanced, and instead of representing his own local church and people, he represented, rather, the provincial synod<sup>17</sup>. By the time of Justinian the mode of election of the bishop by 'the clergy and laity' of the local church was modified and "general suffrage was superceded by the votes of the rich or high in station"<sup>18</sup>. During and after the time of Justinian, the bishop was elected by the metropolitan and the conprovincial bishops, occasionally subject to imperial approval.

These points are made here in view of the fact that when Armenia became christianized it was within the political orbit of the Roman Empire, and the new faith had entered the country from the West and from the South. Consequently, the organization and the administrative as well as the liturgical forms of the Church were patterned and evolved on lines similar to those in the West. The Church in Armenia was in the same position in her relations with the secular authorities as was the Byzantine Church in her relations with the Imperial power. After the conversion of the Armenian nation in 313 A. D. and the subsequent

<sup>15</sup> See G. Dix, *The Apostolic Ministry*, Ed. K. E. Kirk, 1946, New York, p. 277.

<sup>16</sup> *Socrates*, II 6—7; VII 40.

<sup>17</sup> Hence Canon IV of the Council of Nicaea; also Antioch Can. XIX; Sardica Can. VI; Laodicia Can. XII.

<sup>18</sup> *Dict. of Chr. Antiquities*, Vol I, London, 1876, p. 216; See Justinian's Novella CXXIII c. 1.

establishment of the Church, bishops acquired the status of feudal barons, each within the princely state in which his diocese was situated<sup>19</sup>.

### *Influence of the Feudal System*

The feudal structure of society and land-holdings by the Church made the involvement of princes and secular rulers in the administration of the Church inevitable. They controlled the election of bishops and especially that of the Catholicos, the head of the Church. They influenced the policies of the Church sometimes in the direction of the West (Byzantium) and sometimes in the direction of the East (Iran). There were conflicts over land tenure and church properties, over the administration of monastic and other church institutions<sup>20</sup>. The princes always had their say in the management of the Church, imposing or deposing bishops or catholicoi and sometimes even pressuring the bishops and the Church Councils in favour or against this or that dogmatic position, motivated by political considerations.

During the first decade of the seventh century, for example, a powerful Armenian prince by the name of Sembat Bagratuni, who had a very high and privileged position in the Persian court, was instrumental in compelling the bishops of the Church to denounce the Council of Chalcedon for the first time in a Synod, after having his candidate elected to the throne of Catholicate in April, 607 A. D.<sup>21</sup>. This was the year in which Khusru, the Shah of Persia, was marching triumphantly south and west, sweeping across Byzantine territories<sup>22</sup>. To give another example: as late as the first decade of the 14<sup>th</sup> century (in May, 1307 A. D., in the city of Sis) a Church council was called and presided over by the King of Cilicia, Leo III., whose dogmatic views were imposed on an unwilling synod in order to court favour with the Pope of Rome.

There is no need to trace here the history of Church and State relationship and lay participation and involvement in the affairs of the Church. The pattern of agreements, conflicts and power politics between the two has been almost the same in the history of the churches of the ancient world. It should only be noted that the involvement of laymen in the government of the Armenian Church did not take an institutional form in the course of fifteen centuries since its establishment, except for the election of patriarchs, bishops and parish priests; nor did it develop into ecclesiological theories. Such institutionalization took place only as late as the nineteenth century.

---

<sup>19</sup> H. Manadian, *Critical History of the Armenian People*, 1957, Yerevan, Vol. IIa, pp. 345—353; C. Toumanoff, *Studies in Christian Causasian History*, Georgetown University, 1963, p. 138—139.

<sup>20</sup> *Orm.* § 768; H. Manadian, *Feudalism in Armenia*, Yerevan, 1934, pp. 141—144.

<sup>21</sup> *Orm.* A. D. § 408—413. *Book of Letters*, Tiflis, 1901, pp. 146—152.

<sup>22</sup> P. Sykes, *History of Persia*, London, 1930, Vol. I p. 480.

## The Interference of Alien Overlords

Before we come down to the nineteenth century, however, we should perhaps note that when the Church came under the rule of alien and oppressive overlords, often arbitrarily imposing or deposing patriarchs and bishops, their interference in the administration of the Church had disastrous consequences for the Church and for the people. Thus, for example, as early as in the fifth century the Persian Shah deposed the lawful catholicos, St. Sahak, and put a non-Armenian bishop in his place<sup>23</sup>. In another instance, the Persian Shah Khusru, taking his cue perhaps from his counterpart in Byzantium, adjudicated a dogmatic quarrel between two contending groups of Nestorians and Monophysites<sup>24</sup>. Non-Christian despots, Persian, Arab or Ottoman, from the fifth century down to the twentieth have tried to manipulate the administration of the Church for political advantage and economic exploitation. But what has made a bad situation worse was the fact that rich and influential lay members of the Church would use their powerful Muslim patrons to manipulate and sometimes to corrupt bishops and patriarchs for political gain<sup>25</sup>. In this respect the situation deteriorated especially during the period from the fifteenth to the eighteenth centuries under Turks and Persians. During the seventeenth century the situation was so bad in Constantinople that laymen at one time ousted the lawful patriarch and took over the administration of the Church themselves<sup>26</sup>. Similarly, early in the eighteenth century laymen took over the administration of the Patriarchate of Jerusalem (Armenian) with the connivance of Muslim rulers<sup>27</sup>.

I have made this very spotty and almost casual review of the historical antecedents of the important and consequential changes in the form of Church administration in the nineteenth century only to show the significance of the developments which occurred during that period. These developments were of far-reaching importance because their effects are very much in evidence at the present time and have, moreover, acquired a certain institutional permanence.

I have already mentioned that the participation of laity in the election of bishops and patriarch-catholicos was generally established in the tradition of the Armenian Church since ancient times. This traditional rule was, however, often disregarded and patriarchs and bishops were sometimes simply appointed by assemblies of princes or by the ruling prince alone. At other times, especially from the ninth to the twelfth centuries, the Catholicos was elected by assemblies of the clergy<sup>28</sup>. Occasionally, catholicos were imposed on the Church by non-Christian tyrants and overlords. The pattern has been irregular down to the seventeenth century when Etchmiadzin acquired importance as a religious center and

<sup>23</sup> *Orm.* § 211—213. *Lazarus of Pharbi*, History, Tiflis, 1904, p. 26.

<sup>24</sup> *Orm.* § 437—439; E. *Ter-Minassians*, Relations between Armenian and Syrian Churches, 1908, Etchmiadzin, p. 143.

<sup>25</sup> For examples: *Orm.* §§ 1656, 1697, 2545.

<sup>26</sup> *Orm.* § 1813.

<sup>27</sup> T. *Savalanians*, History of Jerusalem, 1931, Jerusalem, pp. 664—665.

<sup>28</sup> V. *Hatsuni*, Election of Catholicos . . . , 1930, Venice, pp. 32—50.

bishops and priest-monks began, more often than not, to act as an electoral college<sup>29</sup> in the election of Catholicoi. From time to time in periods of trouble, in order to spare the Church the difficulties of succession or in order not to alienate fiefs held for the Church, catholicoi appointed their co-adjutors who would succeed to the See after the death of the incumbent<sup>30</sup>. In Jerusalem, the ordained members of the brotherhood in residence elected the Patriarch without lay participation. In Cilicia, after the middle of the fifteenth century, election of catholicoi did not conform to any set pattern.

### *Two Constitutions in the Nineteenth Century*

The administrative structure of the Church took a definite form in the nineteenth century. The change was not the result of a return to canonicity in order to remedy the confused and disorderly state of affairs which the Church had been enduring for many centuries. Just as disorder in the administration of the Church was the inevitable result of the prevailing social and political conditions which the Church had to suffer under foreign domination, so also the establishment of law and order during the first half of the nineteenth century was the result of changes in the political fortunes of Asia Minor.

I shall now discuss briefly the two statutes or constitutions which were established for East-Armenians, in 1836, and for West-Armenians, in 1847, respectively, in which the extent and nature of the participation of the laity in the administration of the Church were defined and regularized.

The social and economic conditions under which the two sections of the Armenian people lived under the lawless tyranny of Turkish and Persian overlords, prior to the events of the first half of the nineteenth century, were similar and were equally harsh and ruinous. Yet the new forms of Church administration that emerged during the period were altogether unlike each other. The consideration of these two instruments of Church administration is important not only because they have been historically determinative, but also because they are still the basis of the present administrative structure of the Church, even though juridically they are no more in force.

The difference between the two constitutions was a result of two important factors. (I shall use the term 'constitution' for the Turkish word *Nizamname* and the Russian word *Polozhenie* which are both translated as 'regulations'). Firstly, the Constitution for East-Armenians was drawn up and established under a Christian state which was interested in establishing an Armenian Church order that would be compatible with the Russian system of Church administration and which would be susceptible to easy control. The constitution for West-Armenians, on the other hand, was drawn up and established under a Muslim state which could not supply a model of Church government on the pattern of its own forms of religious administration, and was, at best, indifferent to the religious

<sup>29</sup> *Orm.* § 1723, 1826.

<sup>30</sup> V. *Hatsuni*, *op. cit.* pp. 44 ff.

concerns of a minority having a religion adverse to its own. Secondly, East-Armenians found satisfaction in their incorporation into the Russian Empire where they welcomed the promise of law and order, security and opportunity. The Ottoman Empire, on the other hand, was in decline and aspirations of national liberation were stirring the Christian elements under Turkish rule and communal organization and solidarity were seen as steps on the road to their liberation. Thus, while *Polozhenie* developed into an established Church constitution proper, the National Constitution of West-Armenians took the form of a civilian instrument of communal government.

The changes in the political situation to which I have made reference set in with the fateful defeat of the Ottoman Turks at the hand of Russia in 1774. In article seven of the Russo-Turkish Treaty signed in July of that year, the Sultan pledged his Government to protect the Christian religion and its Churches within his realm and to give due consideration to representations by Russia in favour of Christians of Orthodox persuasion<sup>31</sup>. Behind this article was hidden the grand design of Russian foreign policy for Asia Minor for the ensuing hundred years and more. The discussion of the impact of that policy on the life of Christian communities in the Ottoman Empire is outside the scope of our inquiry. I should, however, mention two important events which were the result of the victory of Russia in 1774 and which determined, in large measure, the form of the administrative structure of the Armenian Church with respect to the extent of the participation of the laity in its government.

The first of those events was the occupation by Russia of East-Armenia where the seat of the Catholicos of all Armenians as well as the city of Yerevan, the provincial capital, were situated. In October 1827, and in February 1828, the Treaty of Turkmenchai was concluded with the Persians. Georgia, to the North, had already been annexed in 1800 and the large Armenian population in that country had become subjects of the Czar.

The second event was the publication by the Ottoman Sultan, in November 1839, of the edict called *Tanzimat* (meaning 'regulations' or 'reorganization') by which the life, liberty, and property of all the subjects of the Sultan were guaranteed. Seventeen years later *Tanzimat* was followed by another edict (Feb. 1856) by which the security of life, honor, and property of all Christian subjects of the Sultan were again guaranteed. Also, significantly, the civil power of the heads of Christian churches was abolished and Christian communities were called upon to establish local councils for self-government<sup>32</sup>.

### *The East-Armenian Constitution*

As a consequence of the Russian occupation of East-Armenia, a constitution entitled "The Ordinances for the Administration of the Affairs of

<sup>31</sup> E. S. Creasy, *History of the Ottoman Turks*, 1878, London, p. 412.

<sup>32</sup> E. S. Creasy, *op. cit.* p. 543, L. Arpee, *The Armenian Awakening*, 1909, Chicago, p. 184—185.

the Gregorian Church in Russia" came into being<sup>33</sup>. There were proposals as early as the first decade of the nineteenth century by leading laymen and clergymen to institute regulations for the administration of the Church and tentative steps were taken in that direction. These efforts had, however, remained fruitless. The constitution was eventually prepared by a commission appointed by the Russian government in St. Petersburg, under the direction, at first, of the Governor of the Caucasus, I. Paskievitch, and then of his successor, G. Rosen, between the years 1828 and 1836<sup>34</sup>. (The word 'Gregorian' was a novel and unwelcome appellation given to the Church by the Russians. It refers to St. Gregory the Enlightener, the patron saint of the Church and its first Catholicos. The Russians wanted to attach a denominational attribute to the name of the Church and chose a sectarian adjective for the purpose).

The euphoria in the wake of the Russian occupation of East-Armenia was such that the leaders in the church and the community in general did not feel like raising any serious objections to the high-handed manner in which the Constitution was drawn up, ratified by the Czar, and imposed on the Church. As it was, laymen, Russian as well as Armenian, had the decisive role in the formation of the constitution. It was modelled, by and large, on the administrative structure of the Russian Church at the time and was made part of the Russian Civil Code as Vol. XI, Part I, Ch. 3.

In this constitution of East-Armenians the role of laity is reduced to the minimum. It is in striking contrast to the National Constitution of West-Armenians which was established about three decades later. The *Polozhenie* provides for the participation of laymen in the election of the Catholicos-Patriarch. One layman from each diocese joins the bishop in the electoral assembly. The one lay delegate is elected by the representatives of the parishes in the diocese. The electoral assembly elects two candidates for the office of Catholicos-Patriarch. The Czar chooses and confirms one of the two. The Constitution provides for a Synod of Bishops. For any vacancy in the membership of the Synod the Patriarch-Catholicos submits two candidates to the Minister of the Interior and the latter appoints one of them.

Another element of involvement by civil authorities in the actual administration of the Church was the institution of the office of Procurator who was appointed by the Czar and who had the task of supervising the administrative, judicial, and business transactions of the synod and reporting them to the appropriate ministry in the Government in St. Petersburg. At that time this was an entirely novel form of control by the State over the management of the Church<sup>35</sup>. A procurator in the ancient Roman imperial administration was the agent of the state in a province entrusted with the oversight of the proper observance and administration of the laws in courts of law. The Procurator, supervising the acts of the Synod in Etchmiadzin, had a similar function. The government also controlled the diocesan bishops who were appointed by the Czar. The creation of

<sup>33</sup> N. Melik Thanguian, *The Church Law of Armenians*, 1903, Shushi, Vol. I, p. 675; A. D. Eritsians, *Catholicate of All Armenians and Armenians of the Caucasus*, part II, 1895, Tbilisi, pp. 295—419.

<sup>34</sup> A. D. Eritsians, *op. cit.* pp. 296—401.

<sup>35</sup> *Orm.* § 2525.

the office of the Procurator and other heavy-handed controls by the State had their excuse in the fact that the decisions of the Synod, of the bishops and of subordinate Church organs were recognized by the State as legally binding acts. This made the execution of administrative measures and the discipline of the clergy and other church officials effective.

### *Laity Excluded From Administration*

With the pervasive control of Church authorities by the State, participation of the laity in the internal administration of the Church on the diocesan as well as parish level was almost entirely excluded. As laymen had no voice in the choice of their bishop, so also they hardly had any voice in the choice of their parish priest. The clergy were entirely in charge of all the phases of church administration without any checks and balances by the people<sup>36</sup>. The only person involved in church administration who could be a layman was the parish trustee, who was charged with the oversight of the properties of the parish church and with related transactions on behalf of the congregation to which he was accountable.

The activities of the bishop and his consistory, composed of clergymen, were similarly controlled by the government. All decisions, reports, financial statements and similar activities were submitted or communicated to the Ministry of the Interior through the Governor of the Caucasus<sup>37</sup>. All officers of the Synod in Etchmiadzin, the secretary, the executor, and the registrar were appointed by the government. Thus the State had the reins of the administration of the Church tightly in its hands in all areas that were not strictly dogmatic, liturgical or sacramental. At the same time it excluded the laity of the Church from all participation in the management of even the temporal affairs of the Church. In short, with the incorporation of East-Armenia into the Russian Empire, the Church became part of the State apparatus.

After the October Manifesto of 1905 by the Czarist Government extensive lay participation in church administration was planned and attempted, specially on the parish level, by ecclesiastical authorities. An encyclical to that effect was published by the catholicos-patriarch in May 1906<sup>38</sup>. Another encyclical was published in January 1907. But due to political developments such plans were soon laid to rest<sup>39</sup>. Ten years later, with the Russian Revolution and the fall of the Czarist Government in 1917, a new effort was made to bring the laity into the Church administration. The Catholicos-Patriarch issued once more an encyclical in April of that year giving broad powers to the laity for participation in church government. But again political uncertainty and confusion, that ensued later in the year, prevented any measure of institutional reform<sup>40</sup>. The project of convening a constituent National Church Assembly, which was

<sup>36</sup> *Orm.* § 2528—2529.

<sup>37</sup> *Orm.* § 2529.

<sup>38</sup> Ararat Journal, 1906, p. 375, and the December Supplement.

<sup>39</sup> *Orm.* § 3083.

<sup>40</sup> Ararat Journal, 1917, pp. 259 ff.

expected to put the administrative structure of the Church on a new footing, was therefore abandoned and forgotten.

### *The West-Armenian Constitution*

The position of the laity in the Church developed in a different way among the West-Armenians living under the Ottoman Government. And as in the case of East-Armenians, so also in the case of West-Armenians the political and social conditions of their environment determined the form of church administration and of the participation of laymen therein. Social contradictions and conflicts in the community at large found their expression within and through the Church, in as much as the Church was the only overall organization which could legitimately represent and act for the community. The changes in the administrative structure of the church began, as it was indicated above, with the famous edict of reform, called *Tanzimat*, which the Ottoman Sultan issued in 1839<sup>41</sup>. Prior to that date the powerful and wealthy lay members of the Church, on whom church establishments<sup>42</sup> and the clergy mainly relied for financial and sometimes political support, had considerable power over the Patriarch and over the clergy in Constantinople, as it would be normal to expect in the given circumstances.

In the thirties and the forties of the nineteenth century attempts were made by Armenian laymen of position and power in Constantinople to regularize their involvement in the management of the patriarchate and the Church<sup>43</sup>. Eventually, the first steps to institutionalize lay participation in the government of the Church were taken in May, 1847, when a legally constituted Civil Council of laymen of twenty members came into being by an imperial edict<sup>44</sup>. This council would administer the affairs of the patriarchate and the Church, alongside with a Religious Council composed of fourteen clergymen. Both Councils were elected by an assembly of a number of clergymen and a larger number of grandees (*amira's*) and leading guildsmen who represented the three main elements in the Armenian community<sup>45</sup>. The Patriarch at first objected vigorously to this proposal which was a departure from established traditions. He opposed the institutionalization of a preponderantly lay administration. But after the issuance of an order to that effect by the Sultan himself, the Patriarch readily complied. This initial organization formed the basis upon which the Armenian National Constitution of 1863 was later built and to which I shall now return without dwelling upon the intermediate stages of its development in the course of the following thirteen years<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> E. S. Creasy, op. cit. p. 531.

<sup>42</sup> *Orm.* § 2545.

<sup>43</sup> *Orm.* § 2547—2548; H. Berberian, *Armenian History*, C'ple, 1871, pp. 272—274.

<sup>44</sup> *Orm.* § 2594.

<sup>45</sup> H. Berberian, *Armenian History*, 1871, C'ple, pp. 318—319.

<sup>46</sup> *Orm.* § 2706—2709.

## The Underlying Principles of the Constitution

The consideration of this Constitution is highly pertinent to the subject matter of our discussion, in as much as it has supplied the guidelines for the development of the form of Church administration as it is seen today. It embodies not the theology, but the ideology of Church government that is prevalent in the minds of the Armenian people even at the present time. The National Constitution of 1863 was the consequence of the imperial edict of 1856, which "contained numerous directions for the summoning of local councils of each Christian community for local self-government, for ensuring free exercise of religion, for providing mixed tribunals in matters where the litigants were of different persuasions . . ."<sup>47</sup>. In accordance with this edict of reform each community was, in the words of the edict itself, "obligated to submit to the government a study of its rights and privileges determining, after careful deliberation, the reforms required by the circumstances of the present times and conditions of modern civilization and the state of enlightenment"<sup>48</sup>. The execution of these orders naturally did not equal the excellence of their design. Yet it gave direction to the chain of events that were fateful to the fortunes of the Christian minorities of Anatolia.

The National Constitution identified the Church with the entire Armenian Christian ethnic community. This was in clear contrast with the concept behind the Constitution of East-Armenians. The Russians considered the ecclesiastical difference between the Armenian and the Russian Churches in dogma, ritual, language and customs as the basis for the separate existence and independent administration of the Armenian Church. But they did not allow the interposition of the Church and its clergy between the State and its civilian Armenian subjects. They did not admit the Church to be an intermediary between the State and the ethnic community as a whole. Consequently the Russian State ordered in 1836 the organization of the church administration on lines parallel with that of the Russian Church as a purely religious institution under the supervision of the State. Moreover, they did not allow the Armenian ethnic minority to organize and form a viable and functioning national society having a modicum of internal autonomy. Because such a course would impede the policy of assimilation of non-Russian elements of the empire into the great Russian culture.

The Ottomans, on the other hand, about a decade later, in 1847, could not do as the Russians did. Both States, Russian and Ottoman, were structured on the basis of theocratic or Byzantinist principles, which were the norms commonly operative in countries where Church and State were not separate. The Turks could not have an ethnic Christian community organized on lines parallel with Moslem religious institutions. Nor could they expect or even allow Christian civilians to be governed under the Moslem legal system, called *Sheria*, based on the teachings of their sacred book, the *Koran*. So they caused each non-Moslem religious ethnic com-

<sup>47</sup> E. S. Creasy, op. cit. p. 543.

<sup>48</sup> N. Mellk-Thanguian, Armenian Church Laws, 1903, Shushi, vol. I, p. 737.

munity to be organized as a distinct and internally autonomous civic religious entity, and sought to control and govern the non-Moslem subjects of the Sultan through the elected representatives and administrative organs of the communities under the leadership of their clergy<sup>49</sup>. The Ottomans were so intent on pursuing such a policy that after they embarked on general reforms throughout the empire under pressure by Europeans, and for other reasons of their own, they imposed the same system of lay participation on Roman Catholic Armenians, even though these were unaccustomed and reluctant to have electing and elected laymen in their Church administration, and were unwilling to depart from the Latin system of exclusively clerical Church government<sup>50</sup>.

### *Western Populism a Factor*

After the French revolution and the Napoleonic wars, notions of the sovereignty of the people and ideas of democracy, freedom and social justice had widely spread among the intellectual circles of ethnic non-Moslem minorities, and of the Armenian Community among them, in the Ottoman Empire. So when the political atmosphere was propitious leading Armenian laymen, specially those in Constantinople, began to nurture populist ideals and revolutionary designs for the self-government of the national society. In the meantime laymen of high position and wealth, mostly in the employ of the government, pursued a policy which would extend their control over the Church and its administration at the center.

For reasons given above, the Ottoman Government encouraged and indeed required the wide participation of the laity in the administration of the Church. On the other hand the Russians would not allow such participation. This was because they expected and later took steps, in 1885<sup>51</sup>, in 1893<sup>52</sup> and in 1903<sup>53</sup> to assimilate through russification the ethnic culture of the Armenians and to reduce them to the status of a religious sect. But political developments in the wake of the Russo-Japanese War and subsequently the First World War and the Bolshevik revolution prevented the fruition of that long-range policy. The Turks on their part could not expect nor indeed foresee the possibility of the assimilation of the Christian minorities of the Empire. These Christian national communities could not be counted upon to decline into the status of Muslim religious sects. Nor did the Turks have in their tradition and religious system an aggressive policy of missionary activity seeking to convert the Christians and the Jews into Islam. So eventually they sought, during the First World War the elimination, through massacres or deportation, of the national Christian communities in the country.

---

<sup>49</sup> A. Berberian, *op. cit.* p. 392.

<sup>50</sup> *Orm.* § 2434—2436, 2603.

<sup>51</sup> *Orm.* § 2915, 2926.

<sup>52</sup> *Orm.* § 3026.

<sup>53</sup> *Orm.* § 3026—3034.

I shall now describe briefly the part of the laity in the government of the Church under the administrative system of the National Constitution<sup>54</sup>.

### *Laity in the West-Armenian Church*

The head of the 'Nation' (t-A. e. ethnic religious communal society) is the Patriarch. He is the chief executive of the 'national administration', and as such, also the intermediary between the State and the 'Armenian nation', charged with the execution of the mandates of the Government. He is elected by a National General Assembly composed of 140 members, of which only 20 are clergyman. This Assembly is the highest legislative authority of the 'Nation'. The election of the Patriarch is subject to confirmation by the Sultan. The Patriarch can be impeached and deposed by the National General Assembly. There are two councils created by the National General Assembly: the Religious Council and the Civil Council. The two councils sit jointly in certain cases and form the Mixed Council. The duty of the Civil Council is the general supervision and administration of the temporal affairs of the 'Nation', i. e. the ecclesiastical community. It creates various committees, such as the Educational, the Judicial (the religious court), the Economic, the Committee on Monasteries, and others as the need may arise. The members of these committees are preponderantly laymen. Members of the Judicial Committee are lay and clergy in equal numbers. The Committee for Monasteries supervises the business transaction of monasteries, watches over the observance of monastic rules and confirms the election of the abbot of each monastery by the monks.

### *The Church as a Department of National Administration*

The National General Assembly rather than being an ecclesiastical body, is in fact a parliament of the national community, which legislates for the community, superintends its executive organs, takes part in the election of the Catholicos in Etchmiadzin through its delegates, elects the Patriarch of Constantinople, controls the elections of the Patriarch of Jerusalem and of the "Catholicos" of Sis in Cilicia<sup>55</sup>. All communal administrative bodies throughout the empire report and are answerable to the National General Assembly.

In each province or diocese there is a General Provincial Assembly, composed of a majority of laymen and a small number of clergymen. The Provincial Assembly elects the Diocesan Bishop, whose name is thereupon submitted to the Patriarch in the Mixed Council and after the approval of the latter, the name is submitted to the Sultan for confirmation. The Bishop, or the 'primate' as he is called, is the executive

<sup>54</sup> N. Melik-Thanguian, *Armenian Church Law*, Shushi, 1903, vol. I, p. 748.

<sup>55</sup> *Orm.* § 3020—3022.

officer of the Provincial Assembly, which is answerable to the Central Administration in Constantinople.

On the parish level, each congregation elects a Parish Council composed entirely of lay members to administer the business of the parish.

This very brief and cursory analysis or synopsis of the Armenian National Constitution shows that it is structured not to be an instrument for the ecclesiastical administration of a community of the faithful, where the laity participates in the governing authority of the clergy under the leadership of the bishop, but rather an instrument of secular administration of the public affairs of a Christian community, where the clergy participate in the power exercised predominantly by the laity. The clergy also represent and are the ambassadors of the community before the Government of the Sultan and the high officials of the State. It is a system where "the religious affairs of the Nation" are the concern of a department, of which the Religious Council, one of the two executive councils under the National General Assembly, is in charge. The office and the duties of the Religious Council are, in the words of the Constitution, "to exercise general supervision on national religious affairs, promoting the religious sentiment in the Nation, guarding inviolate the dogmas and the traditions of the Armenian Church, watching over the good order of the churches and of the clergy, supervising the Christian teaching in national schools<sup>56</sup>, training worthy and knowledgeable priests whether celibate or married, and solving any religious dispute which may arise in the Nation, in accordance with the laws of the church"<sup>57</sup>.

It is a symptomatic feature of both Constitutions, East-Armenian as well as West-Armenian, that neither of them make any specific reference to the provisions of the body of canon law, comprising the legislation and decisions of the General, Local, as well as National Councils and Fathers of the Church, by which the Armenian Church had been governed in past centuries. Thus, neither constitution has been built on canonically firm bases. Yet the social and political realities of the first half of the nineteenth century were such that the national society accepted the constitutions without much difficulty, although among the West-Armenians the clergy and among the East-Armenians the laity were not altogether satisfied with the state of affairs and insistently called for reforms from time to time.

As early as 1860, when the draft of the National Constitution was to be presented to the government of the Sultan for ratification, the incumbent patriarch at the time objected vigorously to the provisions of the draft by which he had been reduced to the position of mere executive of the General Assembly composed preponderantly of civilians. Yet his opposition failed to make an impression and he thereupon resigned from his office. But his successor was more compliant and gave way to the pressures of leading laymen. The draft constitution was soon approved and submitted to the government for ratification and promulgation<sup>58</sup>. After a further delay of three years and some changes in the draft,

---

<sup>56</sup> At the time there were 25 schools in Constantinople alone — *Orm.* § 2534.

<sup>57</sup> N. *Melik-Thanguian*, op. cit. p. 749.

<sup>58</sup> *Orm.* § 2707.

the Sultan finally confirmed the final text on the 19<sup>th</sup> of March, 1863, and the Constitution then came into force<sup>59</sup>.

### *The Demise of the two Constitutions*

It is not necessary to dwell in this short study upon the subsequent fortunes of this essentially civilian Constitution, except to say that the cumbersome, and to a considerable extent impracticable, nature of its structure became soon evident and after only seven years of operation the need for extensive amendments thereon was keenly felt by all parties. Such amendments were intermittently attempted in the course of more than three following decades, without, however, any tangible results<sup>60</sup>. The Government of the Sultan took measures to restrict the operation of the Constitution a number of times during that period, and then suspended it altogether from 1896 to 1908, when it was revided again<sup>61</sup>. It became inoperative from 1915 to 1918. Then it was revided once more, to be abolished finally with the establishment of the Turkish Republic in 1923 by the Treaty of Lausanne.

The Constitution of East-Armenians ceased to be in force with the Russian Revolution and the consequent sovietization of Armenia in 1920. Thus after the First World War the Church found herself without any legal regulatory instrument by which to reorganize herself after the violent dislocation and extensive dispersion of her entire people, part of which had been massacred by the Turks. And the conditions prevailing since the twenties of this century have been such that an overall constitution for the Church in any useful and effective form is neither practicable nor possible at the present time<sup>62</sup>.

The participation of the laity in the administration of the Church has taken different forms in different areas where the Church has settled during the period between the two Wars.

Towards the end of the third decade of this century there were about three million Armenians in the world. Roughly one third of this number were citizens of Soviet Armenia, one third had settled in the neighbouring Soviet Republics and in the Russian Republic, and about one third were scattered in various countries of the world, mainly in the Near East, Western Europe and the Western hemisphere.

I shall now consider the role of laymen in each of the three areas mentioned, namely, in the Soviet Union, in the Near East and in Western countries.

<sup>59</sup> *Orm.* § 2728.

<sup>60</sup> *Orm.* §§ 2758, 2823, 2841, 2853, 2998, 3005—3006, 3013.

<sup>61</sup> H. M. Ghazarian and others, *History of the Armenian People*, vol. V, Yerevan, 1974, p. 344.

<sup>62</sup> See my article in *Kanon* Vol. I, 1973, Vienna, p. 85.

### *Laitly in the Church in Soviet Armenia*

The Constitution of the Soviet Armenian Republic, in conformity with the All-Union Soviet Constitution, states in Art. 99: "For the purpose of securing the liberty of conscience of the citizens in the Armenian Soviet Socialist Republic, the Church is separated from the State and the school from the Church. The freedom of the performance of religious services and the freedom of antireligious propaganda is recognized for all citizens." In order to be able to take advantage of the freedom to perform religious services, the faithful had of course to come together in some kind of organized association. Consequently the formation of such associations were allowed in 1929 in the law of that year<sup>63</sup>. This does not mean that the Church as a whole could constitute herself as a legally recognized corporate entity. The only organization allowed is the formation of an association of a minimum of twenty laymen who form the parish, which is registered with the proper department of the Government. The minimum number of twenty laymen has become in practice also the maximum, because the authorities do not want too large a group to supervise. The group of twenty is responsible for the upkeep of the Church building, for the orderly conduct of the services, for the engagement and the support of the parish priest or priests who are then appointed by the Bishop. A place of worship is assigned to the group, if there is a building available, by a committee attached to the Council of Ministers of the Republic.

In practice, when the Bishop finds that a group of people in a given locality desires to have a church building "opened", then he prepares a petition addressed to the Minister of Church Affairs and has it signed by twenty individuals of good will, initiative and courage. The members of the twenty remain in "office" for an indefinite period. The mediation of the Bishop in the formation of the "group of twenty" is unofficial.

The stipend of the parish priest or priests is generated by the gifts of the faithful when sacraments are performed or collections are made in the Church. When the congregation is too small to take care of the expenses of the Church, then the Bishop helps the priest out of the diocesan treasury.

Members of the Diocesan Council are elected by voice-vote on an appointed day by the congregation at the end of the service on a Sunday in the Cathedral Church. They are then confirmed by the Catholicos. The Bishop himself is recognized by the government as the leader of the groups of twenty, which are the only legal entities constituting the Church in a given area. Members of the Diocesan Council are accountable to the Catholicos for their stewardship. They also take part in the election of the Catholicos when the seat is vacant and is to be filled.

In a given geographical area the bishop is recognized by the government through "the President of the Council for the Affairs of the Armenian Church attached to the Council of Ministers of the Armenian Soviet Socialist Republic." The Bishop has an advisory council of laymen to assist him. This council is appointed by the Bishop with the appro-

---

<sup>63</sup> R. Conquest, *Religion in the U. S. S. R.*, New York, 1968, p. 21.

val of the congregations concerned. Similarly the Catholicos-Patriarch has an advisory council, composed of laymen and bishops, called 'Supreme Spiritual Council', which advises the Catholicos not only on matters related to ecclesiastical affairs in Armenia, but also abroad in the Diaspora. Thus on all levels of Church administration-parish, diocese and Catholicate, laymen are predominant in numbers, but the clergy do the actual work and exercise leadership. And the government allows the creation of minimal conditions to make the performance of religious services and some pastoral work possible for those among the clergy who are diligent and devoted to their calling.

A significant phenomenon is the existence of small groups of men and women, each about fifteen to twenty five in number, who, after attending the liturgy in the church on a Sunday morning, come together in private houses to read and to study the Scriptures, to hear one of their leading members to give a homily and to sing hymns and pray together. Such practice is not entirely legal, but it is tolerated within bounds. Members of such groups are faithful church-goers and are the more regular attendants of formal worship.

The primitive and skeletal organization of the Church in Armenia without written statutes or elaborate rules is a far cry from the organization of the Armenian Christian society under the two constitutions of the last century. Yet the Church in Armenia is still alive in its own way despite many serious handicaps. Some of these are due to the internal weakness of the Church and some to the restrictions of the Soviet system. The greatest difficulty is that of spreading the knowledge of the faith. This difficulty is also the greatest danger for the Church.

#### *The Situation of the Church in the Near East*

The participation of the laity in the administration of the Church presents naturally quite a different picture in the Near East. In these countries — Iran, Iraq, Syria, Lebanon, Egypt, etc. — the Church and the national society as a whole are juridically identified, as was the case in the Ottoman Empire. All persons belonging to a given minority are presumed to belong to the Church or the religious establishment of that minority, and the legal relationship between the given religious establishment and the state is regulated on that basis. This fact makes for important consequences for the Church as well as for the community as a whole. The head of the Church is the head of the people. As such he represents and to some extent is responsible for his people before the government. It follows from this that laymen, irrespective of their religious commitment or piety, accede to power and authority in the administration of the Church, as was the case under the National Constitution during the Ottoman period. The result is that each diocese in the countries mentioned and each prelature *nullius* has devised its own statutes or governing regulations in conformity with the notions and inclinations of the leaders in the community, guided by the defunct West-Armenian National Constitution and in the absence of a central establishment having overall authority. In these circumstances the regulations established

would not have, and as a matter of fact do not have, reference to valid canonical and ecclesiological principles. Hence, more often than not, the relation or the link of these regulations to higher ecclesiastical authority and its canonical jurisdiction is tenuous.

We cannot undertake in this paper, nor would it be necessary to make, a comparative study of the various statutes or regulations that are in force in the dioceses or provinces in the countries of the Near East with respect to the part of the laity in the Church administration. But we can indicate their common features. The following features are common by and large to all of them: A General Assembly is elected by all those members of the ethnic community who care to vote through the ballot box. The Diocesan Bishop, a Civil Council and a Religious Council are elected by the General Assembly, to which all three are accountable for their administration. The regulations or the statutes are adopted by the General Assembly and then ratified or confirmed by the government of the country concerned. The election of the diocesan ordinary is submitted for confirmation either to the head of state of the country concerned or to the Catholicos-Patriarch or both.

On the parish level a Parish Council composed of laymen is elected by the people of the geographical area where the parish church is situated. In some areas people elect a Parish Assembly, and the assembly in its turn elects the Parish Council. The Parish Council engages the priest or priests upon the approval of the Diocesan Religious Council under the presidency of the bishop. The Diocesan Civil Council administers practically all the business of the church in the area of its jurisdiction except religious matters. By 'religious matters' is meant: the conduct of religious services, the administration of the sacraments and the supervision of the conduct of the clergy. Many of the dioceses also have a religious court or tribunal composed of clergymen and laymen in roughly equal numbers. The judicial decisions of the religious tribunal are recognized by civil courts, but are subject to appeal to the latter.

### *Lay Participation in Western Countries*

Yet a third system of church administration has evolved after the First World War in countries where Church and State are separated. The best example of this form is seen in North America where each parish is a religious membership corporation. The parishes within the jurisdiction of the diocese together form the corporation of the diocese. The Diocesan Assembly is formed by delegates elected by the parishes. The important difference between this system and that of the countries of the Near East is that the ethnic community as a whole is not identified with the church. In fact the ethnic or cultural community is not by itself a juridical entity. The Church does not mediate between the community and the State, as it generally does in the Near East, except in Turkey, where the situation is anomalous and confused.

In the United States the church is the organization of its concerned and active members. Those who are only formal members of the church solely by virtue of their baptism and their sense of belonging to the

national society which comprises the church, do not necessarily participate in church life. Consequently communication of minds and commonality of aims existing between the clergy and the laity make for better cooperation and harmony. The highest regulatory and supervisory body in the diocese is the Diocesan Representative Assembly which is composed of all the clergy in the diocese and lay delegates who form the majority and are elected by the Parish Assembly of each parish. The diocese is in fact a federation of parishes. The Diocesan Assembly elects the Diocesan Ordinary, subject to confirmation by the Catholicos-Patriarch in Etchmiadzin. It also elects the Diocesan Council, composed of an equal number of clergy and laity, which is the executive organ of the diocesan administration under the presidency of the Bishop. On the parish level, the Parish Assembly, which of necessity is composed of the active and dues paying male and female members of the parish, elects a Parish Council which, under the effective leadership of the priest administers the affairs of the parish. The Parish Priest is either elected by the Parish Assembly or he is appointed by the Bishop.

The diocese has no Religious Council, nor is there a Religious Court or Tribunal as it has in the Near East. This is because the State does not accord juridical recognition to such tribunals, and church members generally would have no compunction to disregard the jurisdiction of such a body and no sanctions for such disregard would be feasible.

This simple form of administrative organization, which is ancient in its outline and is usual in some other churches of Christendom, has certain similarities, naturally, to the form of administration prevalent in the Near Eastern dioceses of the church. But the fact that in America the Church is not coterminous with the ethnic society as a whole, as I have pointed out before, and that the basis of the administration is a *voluntary* association and not a natural social entity, is of great significance. Secondly, while the administration in the Near Eastern Churches is divided into civil and religious departments, the one entrusted entirely to laymen and the other to the clergy, in America there is no such division. Without further belabouring the point, it would be true to say that these important distinctions make for a healthier atmosphere in the church and give to its Christian work a more authentic direction.

It was already said that there is considerable variety in the regulations or by-laws governing the administration of dioceses or prelatures *nullius* in different parts of the world where there are Armenian communities. But we need not go into any more details. Yet I think I should mention the case of a few dioceses like that of France where the form of the administration is a hybrid of the Near Eastern and American forms.

In France Church and State are separated and by law the Churches are voluntary associations, called 'cultic associations', not very dissimilar to the American religious membership corporations. Yet the voting for the election of the highest regulatory and supervisory body of the church, composed of laymen, is made open generally to all the members of the Armenian community against payment of small nominal dues. Parish Councils are in some cases elected by the people and in other cases they are appointed by the diocesan council at the headquarters. This form

creates difficulties and anomalies, yet the influence of the now defunct National Constitution of the Ottoman period is still so strong in the minds of the present generation that the Church endures its disabilities.

### *Concluding Observations*

The Armenian Church has had the unique experience of living for about three generations prior to the First World War under two diametrically different systems of Church government in its two separate jurisdictions. Among the East-Armenians, as has been noted, the clergy were dominant in the church administration, while among the West-Armenians the laity were dominant. The form and the extent of the dominance of the laity among West-Armenians did not come about as a result of internal ecclesiological development. It was rather the result of external social and political factors, which induced the lay leaders of the national society, specially in the capital city of Constantinople, to seek power in the Church and to use its personnel, its machinery and its privileges for the promotion of essentially secular national goals<sup>64</sup>. These goals were eminently worthy in themselves. Yet they were not within the scope and the competence of the church proper as the agency of Christ for the salvation of souls. The majority of the clergy and specially the bishops lent themselves readily to a subordinate role in a system of church administration of which the primary objective was socio-political. For they came to believe that such a system was good for the welfare, progress and even survival of the national society as a whole. They were somewhat similar to the social activist clergyman of our times. Thus the proper order of priorities among the objectives of the church were reversed and as a consequence its Christian mission suffered.

Among the East-Armenians the church and the clergy were much less involved or affected by social and political concerns of the national society in the Czarist Empire after the Russian occupation of Armenia in the third decade of the nineteenth century. Armenians began to prosper under the Russians and their grievances were minimal. The laity did not need, nor could they gain, dominance in church government, due to the nature of their ecclesiastical constitution. For these reasons a gap was opened and gradually widened between the clergy and the laity in East-Armenia<sup>65</sup>.

Not being involved in the life and the affairs of the Church, laity in East-Armenia grew apathetic and indifferent to the welfare of the church. As a result of this the Church became weakened and was unequal to its task in the performance of its mission. It was seen that an exclusively clerical administration was not conducive to spiritual vitality in the Church. Clergy and laity alike lacked initiative for Christian action. The Russians on their part did not want to see the Armenian Church weakened. They were desirous of having an efficient church administration for the Armenians, because they wanted to use it as a lever for Russian

---

<sup>64</sup> N. *Russinian*, in *Handes Amsorya Monthly*, Vienna, 1903, pp. 84—86.

<sup>65</sup> *Ararat Monthly*, 1906, p. 380.

influence in West-Armenia and elsewhere in the Near Eastern countries having Armenian Communities<sup>66</sup>. Yet paradoxically the clericalism of the church administration hampered the success of this long range policy.

Among West-Armenians there was no direct correlation between the form of administration under the National Constitution and the Christian mission of the church, namely, the sanctification and salvation of man in and through Jesus Christ. The underlying purposes of the 'national administration', as it was called, were not primarily Christian. This fact could not fail to cause a certain degree of debility in the Church. Nevertheless, laymen did not unduly interfere with the specifically religious work of the clergy, so long as the latter went along and did not oppose the secular aims set for the national society. The preaching of the word, the administration of the sacraments, the conduct of worship went forward in keeping the faith and comforting and saving the souls. The Holy Spirit did not cease working despite trying circumstances.

From a practical point of view, experience has shown that the involvement of the laity in the administration of the Church is important and beneficial for Armenians, provided it is in a form that is ecclesiological and is motivated by Christian concerns. Naturally such an involvement goes together with the interest of laity in the sacred and salvatory service of the church. It will occasion the opening of the heart of church members to the operation of the Holy Spirit and the strengthening of the bond of love in the family of God. The more labourers in the vineyard, the more hope for its fruitfulness. And of course, he who works in love, deserves and receives authority in the church, commensurate with his devotion, efforts and sacrifice. The Armenian Church invites and welcomes the participation of laymen in the administration of the church, with their management skills, their devoted labours, their experience and wisdom, so as to have also their hearts in the church for the advancement of the Kingdom and the greater glory of God.

---

<sup>66</sup> Ds. P. Aghayan, *History of the Armenian People*, vol. V, Yerevan, 1974, p. 211.

# PARTICIPATION DES LAICS A LA VIE DE L'EGLISE GRECQUE MELKITE CATHOLIQUE

IGNACE RAAD

Rome

1. Dans une relation, demandée brève et représentative, je décrirai la participation des laics Melkites Catholiques à la vie de leur Eglise dans certaines éparchies du Proche-Orient, me limitant aux villes suivantes: Beyrouth, Damas, Alep, Le Caire.

2. Les précédents historiques, religieux et civils, qui ont été à l'origine du rôle et des activités des Orientaux Catholiques dans leurs Eglises, ont été suffisamment présentés par d'autres Relateurs au cours de ce Congrès. Je me contente des deux observations suivantes. La première: notre Eglise Grecque Melkite Catholique, lors du partage du Patriarcat d'Antioche en 1724, n'avait aucune oeuvre, aucun wakf ou bien ecclésiastique. C'est grâce à la piété et à la générosité des laics qu'elle est arrivée à avoir aujourd'hui, au Proche-Orient, seize diocèses, à part les vicariats patriarcaux, trois ordres religieux d'hommes et une société missionnaire, quatre congrégations de religieuses, environ 200 écoles. La deuxième observation: toutes les activités qui seront décrites sont entreprises par les laics gratuitement. Comme elles se ressemblent un peu partout dans nos éparchies, quelque répétition est inévitable.

## I. Organismes généraux

3. *Caisse du développement de l'Eglise Melkite Catholique.* Créée par le Saint Synode le 10 septembre 1968, elle englobe toutes les donations, de n'importe quelle source, que reçoivent le siège patriarcal et les diocèses. Le Synode nomme un conseil central qui étudie la situation financière des diocèses, cherche des fonds et propose au Synode leur mode d'emploi.

4. *Caisse Communautaire Commune.* Décidée par le Synode en juillet 1952, instituée par un mandement patriarcal le 17 janvier 1953, pour aider les diocèses pauvres, surtout en contribuant aux honoraires des prêtres mariés, la C. C. C. est dirigée par un comité formé comme suit: le patriarche, président de iure, un évêque directeur général et deux évêques nommés par le Synode, un religieux, des représentants laics de quelques grandes villes, comme Beyrouth, Zahlé, Damas, Alep, Le Caire, Alexandrie . . . En décidant, le vote d'un laïc-membre vaut le vote d'un évêque-membre. Chaque institution ou personne morale de notre Eglise ou Communauté doit prélever pour la C. C. C. le 1% de ses revenus bruts. Les laics s'occupent notamment de trouver des donations, et des contributions annuelles.

## II. Liban

5. *Comité des relations avec l'autorité civile.* Instituée par le patriarche et les évêques melkites du Liban, formé d'un évêque et d'un nombre de laïcs qui sont les notables de la Communauté (ministres, députés, hauts fonctionnaires, soit à présent soit par le passé), ce Comité réclame les droits de la Communauté aux subsides que l'Etat Libanais distribue annuellement aux confessions religieuses, fait valoir les droits des fonctionnaires melkites à la promotion ou à l'amélioration de leur situation, agit pour que les fonctions publiques soient réparties et régies plutôt à base de compétence personnelle que d'appartenance à une confession religieuse.

6. *Comités des marguilliers des églises paroissiales.* Les évêques melkites du Liban ont décrété, dans ce domaine, un statut commun à leurs sept diocèses. Les marguilliers sont des laïcs nommés par l'évêque pour la période de trois ans, renouvelable si nécessaire. Ils administrent les biens de l'église paroissiale, tiennent une réunion par mois, présentent le curé.

## III. Beyrouth

7. *Le Conseil pastoral.* Il est formé de clercs, de religieux, et, en grande majorité, de laïcs désirant se dévouer dans l'apostolat. Ces laïcs sont proposés par le clergé et les comités pastoraux, désignés par l'évêque pour la période de trois ans renouvelable, de sorte que, annuellement, il y a un sang nouveau. Les activités se répartissent dans les champs suivants: préparation des meneurs clercs et laïcs; kérigme, catéchèse, théologie; rendre vivants les groupes et les paroisses; propager et vivre les principes chrétiens dans les familles, la jeunesse, les écoles, les milieux du travail, les loisirs, la vie politique sociale et culturelle, les moyens de communication sociale; etc. . . .

8. *Le Comité financier central.* L'évêque, après avoir entendu son Conseil administratif, formé du Vicaire Général et de l'Economiste Général ainsi que d'autres prêtres élus par le Presbytérium du diocèse, nomme les membres laïcs du Comité financier central. Ce Comité se réunit au moins une fois le mois pour étudier les questions financières du diocèse, par exemple, des wakfs, de la caisse unifiée, des églises et des paroisses, des écoles, des oeuvres sociales . . . Ses conclusions revêtent la forme de propositions ou de recommandations présentées à l'évêque, lequel prend les décisions finales. *La caisse unifiée* susmentionnée comprend toutes les rentrées du diocèse, figurant comme compte général ou comme comptes spécifiés des organismes et des oeuvres (p. ex., donations, rentes des biens wakfs, quêtes durant les messes, écoles, tribunaux, etc.).

9. *La Caisse des contributions familiales.* A partir du 1er janvier 1969, l'évêque, les curés et les ministres laïcs refusent toute offerte à l'occasion des services religieux, et sont rémunérés par un honoraire mensuel. Les fidèles font parvenir, sous pli cacheté, une contribution annuelle pour subvenir à ces honoraires et aux oeuvres du diocèse. Dans chaque paroisse, quelques laïcs sont chargés de décacheter les enveloppes et d'envoyer la somme à la caisse des contributions.

10. *La Société de bienfaisance*. Elle a été fondée en 1883. La direction est composée de douze laïcs qui servent et se font aider pour servir les pauvres, leurs frères et les frères du Christ, en répondant à leurs divers besoins: aumônes mensuelles ou occasionnelles, frais scolaires, bourses d'études universitaires, éducation d'enfants dans des écoles internes ou dans des orphelinats, visites médicales et soins, aide aux personnes âgées, colonies de vacances, etc. A titre d'exemple: 65.000 cas par an.

A part la Société de bienfaisance de Beyrouth, les laïcs servent, à travers le diocèse, dans six sociétés de bienfaisance et dans trois dispensaires.

Sur le plan national, les laïcs se dévouent dans le „Mouvement Social” qui n'a pas un caractère religieux, mais que l'Eglise encourage.

#### IV. Damas

Mes renseignements sont extraits d'un excellent rapport, en 16 pages, fait le 6 juin 1975 par S. E. Mgr. Pierre Kamel Médawar, ancien Auxiliaire de notre Patriarche, rapport qu'il a mis à mon entière disposition pour cette relation. Je l'en remercie vivement.

11. *Le Conseil de la Communauté*. Sous le nom de „Majlis-Milli”, Commission Communautaire ou Patriarcale, le Patriarche Maximos III Mazloum organisa, vers l'an 1835, la participation des laïcs à l'administration des intérêts de l'Eglise dans ses éparchies patriarcales propres: Damas, Alexandrie, Jérusalem. Il nomma des laïcs, un pour les églises, un pour les wakfs, un pour les pauvres, un pour le cimetière, et un cinquième qui devait les aider tous dans leurs réunions fréquentes avec le patriarche. Sans tarder, ces „uns” évoluèrent pour devenir Conseil, Comités, Société de bienfaisance, Tribunaux du statut personnel. La reconnaissance par l'Etat faisait jouir la Communauté reconnue (Millet = nation) d'un certain nombre de droits et privilèges, héritage de la tolérance des gouvernants musulmans, arabes et turcs. Cet ensemble de la situation politico-religieuse, juridico-sociale est communément appelé „le Statut Personnel”, mais ce terme est impropre, car le statut personnel stricto sensu ne comprend que les matières législatives concernant l'état et la capacité des personnes considérées individuellement, en droit privé, tandis que, appliqué aux Eglises-Communautés orientales, ce terme comprend aussi plusieurs dispositions de droit public: politiques, constitutionnelles, administratives . . . Ce n'est pas le lieu d'en parler ici.

Les Conseils des laïcs, le nôtre et ceux des autres „Eglises-Communautés”, prétendaient, appuyés en cela par l'Etat, que leurs décisions ne puissent pas être suspendues par la seule autorité patriarcale. Considérant que les matières de leur compétence ne touchaient pas la foi et la discipline ecclésiastique, les Patriarches Pierre IV et Cyrille VIII ont fini par accepter ce point de vue. Cependant, les règlements organiques promulgués par Cyrille IX en 1931 et par Maximos IV en 1948 et 1965 ont reconnu le seul caractère consultatif.

Les membres du Conseil de la Communauté, au nombre de douze, étaient élus par les fidèles. Aujourd'hui ils sont nommés par le patriarche. Le Conseil exerce l'arbitrage pour dirimer les litiges de ceux qui désirent

lui soumettre leurs querelles. Il supervise tous les organismes communautaires: comités des églises, des pauvres, du cimetière, des wakfs, et tous autres groupes en associations scolaires, charitables ou sociales. Tous sont tenus de présenter chaque année leurs comptes au Conseil, lequel délègue un membre ou un sous-comité financier pour les examiner.

12. *Les Comités.* 1°. *Comités des églises.* Chacune des six églises paroissiales de Damas a son Comité des Marguilliers, composé de 5 laïcs ou plus. Les délégués de ces comités se réunissent une fois par mois pour présenter leurs comptes et déposer l'excédent dans une „caisse commune“. 2°. *Comité du cimetière.* Dès l'année 1891, il a pris le nom de „Société de l'Apôtre St. Paul pour la vénération des morts“. Celle-ci se compose de douze laïcs actifs choisis par le Patriarcat et qui forment le comité d'administration. En outre, la Société compte une soixantaine de membres volontaires qui se dévouent pour accompagner les funérailles, surtout des pauvres. A l'époque, qui n'est pas lointaine, où les cercueils étaient portés à bras d'hommes, la charité méritoire de tous ces braves gens était plus pénible à exercer. 3°. *Comité de Secours.* Il compte quinze membres actifs, une vingtaine de conseillers, quelques deux cents membres souscripteurs, une douzaine de médecins qui soignent gratuitement les malades, et un grand nombre de bienfaiteurs occasionnels.

13. *Société St. Nicolas.* Dès 1863, quelques jeunes laïcs se sont mis à donner le soir des dimanches et fêtes des cours de catéchisme aux enfants illétrés, obligés de travailler très jeunes. Plus tard, ils leur enseignaient aussi la lecture, l'écriture et le calcul. Ils ont également organisé ces mêmes cours du soir au profit des grandes personnes analphabètes. En 1882, fut créée la „Société St. Nicolas“, qui a travaillé à transformer en école diurne régulière les cours volontaires du soir. C'est en 1938 qu'elle a réalisé ce voeu avec son „Ecole St. Nicolas“ gratuite pour les pauvres. Lorsque, en 1966, l'Ecole St. Nicolas a subi le sort des autres établissements scolaires saisis par l'Etat, elle comptait près de 400 élèves, et était devenue aussi le siège d'un dispensaire gratuit et de la „Cuisine Populaire“. Cette dernière oeuvre, qui avait été fondée quelque vingt ans auparavant par le Cercle de la Jeunesse Catholique, fournissait gratuitement le repas de midi aux élèves indigents de l'Ecole St. Nicolas et de quelques autres écoles gratuites de religions différentes, dont une école correctionnelle pour enfants délinquants.

14. *Maison de St. Paul.* Un petit groupe de bienfaiteurs damasquins a obtenu du Patriarcat Maximos IV Saïegh la faveur d'élever à leurs frais, sur une partie du terrain adjacent au sanctuaire St. Paul, la construction d'un beau, solide et vaste édifice pour servir d'orphelinat de garçons, confié à la direction des Religieuses Basiliennes Melkites de la Congrégation Alépine. Le Patriarcat a contribué pour une grande part à l'érection de cette oeuvre, non seulement en offrant le terrain, mais aussi en donnant une forte somme d'argent. Y ont contribué également quelques bienfaiteurs de New-York originaires de Damas.

15. *Comités du Midan.* Les grecs-catholiques du quartier du Midan, gros faubourg qui n'a pas tardé à être englobé dans le périmètre de la capitale, ont leurs propres comités, indépendants de ceux de la ville: comités de l'église, de l'école, du cimetière, des pauvres, des wakfs.

16. *Société de St. Vincent de Paul*. A la suite des événements de 1860 en Syrie et au Liban, et de la souscription internationale faite par la Société de St. Vincent de Paul pour venir en aide aux sinistrés, la Société fut connue dans la Proche-Orient, et, dès 1863, nous trouvons des conférences de cette Société créées à Damas, à Beyrouth, au Caire. Le „conseil particulier“ de Damas compte 9 conférences, avec 160 membres actifs, adoptant quelques 220 familles composées de 900 à 1000 personnes. Les membres honoraires, les souscripteurs et autres bienfaiteurs sont au nombre de 800. La première conférence ayant été fondée sous les auspices de la paroisse latine de Damas, et les membres étant des fidèles de tous les rites catholiques, c'est la juridiction de l'Eglise Latine qui continue à être exercée à Damas sur la Société de St. Vincent de Paul. Mais, en fait, plus des trois quarts des membres actifs et honoraires, des souscripteurs et bienfaiteurs, ainsi que des familles assistées, appartiennent à la Communauté Grecque Melkite Catholique. Les douze présidents généraux qui, depuis sa fondation en 1863, ont présidé successivement à son conseil particulier, ainsi que la plupart des présidents et autres membres des bureaux des conférences sont grecs-melkites. Les wakfs de la Société, qui donnent un revenu annuel de 30.000 Livres Syriennes environ, ont été le plus souvent fondés par des bienfaiteurs de chez nous.

17. *Légion de Marie*. Elle est arrivée à Damas en 1954, et sa „curia“ y possède aujourd'hui 17 branches ou „praesidia“. Elle est placée sous les auspices de l'Assemblée des Hiérarques de toutes les Eglises Catholiques de Damas qui délèguent à l'un d'eux le pouvoir de juridiction et de direction. Les grecs-catholiques représentent environ le 60% des 200 légionnaires où l'élément masculin est légèrement supérieur à l'élément féminin. La majorité des membres appartient à la jeunesse estudiantine, surtout parmi les classes secondaires et parmi les universitaires.

18. *La Flamme*. Il y a à Damas, comme à Beyrouth et à Alep, une activité féminine remarquable connue sous le nom de „La Flamme“, dont le principal initiateur était feu le Père Henri-Christophore Ayrouth, jésuite grec-catholique originaire du Caire. Cette oeuvre aide le travail missionnaire interne dans tous les diocèses de tous les rites. A Damas, la Flamme qui fêtera en 1976 son 25ème anniversaire, est dirigée par un comité de 8 dames, qui organisent la visite, généralement hebdomadaire, de 54 villages de la Damascène et du Hauran, faites par des équipes de religieuses. Les religieuses devraient en principe être accompagnées de jeunes filles pour les aider dans l'oeuvre de catéchisation et dans leur rôle d'assistantes sociales. Pour l'année 1974, la Flamme a préparé près de 1300 enfants à la première communion. Ses dépenses ont été de 21.000 Livres Syriennes, absorbées en grande partie par les frais de déplacement. La Flamme est placée sous la juridiction de notre Eglise. Tous les villages qu'elle visite sont grecs-catholiques et grecs-orthodoxes, parce qu'il n'y a pratiquement pas d'autres chrétiens dans le Hauran et dans la campagne damascène.

19. *Catéchisme*. Le besoin d'enseignement du catéchisme est devenu de plus en plus pressant en Syrie, à cause surtout de l'augmentation considérable du nombre des écoles de l'Etat où les élèves chrétiens, minoritaires, ne pouvaient convenablement recevoir l'enseignement religieux, et parce que, en 1966, les écoles catholiques ont été saisies ou fermées.

Alors, 13 centres de catéchisme ont été fondés sur divers points de la ville, et 130 catéchistes bénévoles, laïcs et religieux, s'y sont dévoués au service de quelques milliers d'élèves. Des cours et des sessions de formation de cadres ont été organisés, ainsi que des examens et des diplômes pour les élèves eux-mêmes. Pour ce qui concerne la participation grecque-catholique, on peut dire que les deux tiers du personnel enseignant et des élèves enseignés appartiennent à notre Communauté.

20. *Oeuvres diverses*. 1°. *Chorales*. La jeunesse masculine et féminine participe à l'activité de l'Eglise en formant des chorales mixtes pour le service des offices liturgiques, dans nos paroisses de Damas. En tout 170 choristes, sans compter que les choristes qui chantent dans les églises latines et autres sont en majorité des grecs-melkites catholiques. 2°. *Scouts*. Les Boys Scouts doivent être comptés, eux aussi, comme participants à l'activité apostolique de l'Eglise. „La Troupe des B. S. de l'Action Catholique”, fondée en 1934 à notre Collège Patriarcal, compte aujourd'hui quelques 275 membres: éclaireurs, guides, louveteaux, presque tous grecs-catholiques. Leur local n'est plus le collège, mais le Cercle de la jeunesse catholique. Un bon chrétien, père de famille, qui en fait partie depuis la fondation, en assume la direction et les contacts avec les départements compétents de l'Etat. 3°. *Cercle Catholique*. Dès l'année 1909, un Cercle Catholique avait été fondé à Damas, et était dirigé par les prêtres de notre Collège Patriarcal. Il a fini par avoir un bon local indépendant. Le cercle a eu des périodes de prospérité et de décadence. Reconstitué en 1960, dans les conditions de la loi syrienne sur les associations, il compte aujourd'hui 103 membres, appartenant presque tous à la Communauté grecque-melkite catholique.

## V. Alep

Les informations sont dues à la courtoisie de S. E. Mgr Néophytos Edelby, Métropolitain d'Alep. Je ne trouve pas mieux que de citer son propre texte, qu'il m'a adressé le 7 mars 1975.

### 21. *Sur le plan administratif*.

1°. L'Evêque est assisté en premier lieu par un Conseil Communautaire (Majlis Milli) composé actuellement de 25 membres laïcs éminents de la Communauté. Ils sont nommés par l'Evêque et pris dans les différentes catégories sociales: médecins, avocats, juges, politiciens, hommes d'affaires, simples ouvriers et petits artisans. La compétence de ce Conseil est très variable, allant de l'administration des biens à tous les problèmes importants, d'ordre pratique et pastoral, qui se posent à l'Evêque, comme la construction d'une église ou d'une école, la représentation communautaire en période électorale, etc. . . . Le règlement intérieur de ce Conseil sera sous peu amendé de manière à permettre un certain roulement des membres de trois ans en trois ans.

2°. Dérivant de ce Conseil Communautaire, il y a un conseil administratif appelé „Conseil des wakfs”, composé de neuf laïcs. Ce Conseil se réunit toutes les semaines avec l'Evêque, le Vicaire Général et l'Econome Général du diocèse. Il traite de toutes les affaires matérielles concernant ventes, achats, constructions, loyers, traitement des employés,

emprunts éventuels, etc. Ce Conseil constitue pratiquement le Conseil exécutif permanent de l'administration des biens du diocèse. Dans les affaires les plus graves, il se réunit en séance conjointe avec le Conseil éparchial composé de cinq prêtres.

3°. Chaque paroisse est dotée, à partir de 1975, d'un Conseil paroissial qui se compose de membres de droit et de membres élus. Les membres de droit comprennent les prêtres de l'équipe sacerdotale de la paroisse, les religieuses qui s'occupent de la catéchèse ou d'autres oeuvres éducatives de la paroisse, les responsables laïcs des oeuvres paroissiales (confréries, scoutisme, chorale, ouvroir, etc.). Les membres élus sont au nombre de trois dans les petites paroisses ou de six dans les grandes paroisses; ils sont nommés par l'Evêque sur proposition des prêtres de la paroisse; ils changent par roulement tous les trois ans.

4°. *Différentes commissions temporaires ou permanentes.*

a) Commission scolaire, comprenant tous les prêtres impliqués dans l'enseignement, les directeurs laïcs de nos écoles communautaires et certains laïcs experts en matière de pédagogie.

b) Commission oecuménique, comprenant quelques prêtres et plusieurs laïcs, choisis parmi toutes les communautés chrétiennes du diocèse.

c) Commission de l'information, composée de prêtres aidés de laïcs qui collaborent au Bulletin diocésain et au Tract du Dimanche.

d) Commission liturgique, composée de prêtres et de laïcs qui s'intéressent au renouveau liturgique et aux différentes chorales de la ville.

e) Différentes commissions chargées particulièrement de la construction d'une ou l'autre église nouvelles. Ces commissions comprennent un prêtre et plusieurs laïcs experts en construction.

f) Commission du cimetière, composée d'un prêtre et de cinq laïcs, chargés de l'entretien et de la bonne administration du cimetière.

g) Comité des services sociaux, jadis appelé comité de bienfaisance, composé d'un prêtre-aumônier et d'une quinzaine de laïcs. Il se réunit une fois par semaine en séance plénière et trois fois par semaine en comités restreints, soit pour les subsides scolaires, soit pour l'aide médicale, soit pour l'assistance pécunière ou l'aide à l'habitation . . .

h) Comité du développement social, constitué en association reconnue par l'Etat, et ayant en charge les deux orphelinats de garçons et de filles, l'asile des vieillards et la colonie de vacances. Les membres actifs sont au nombre de sept, mais les membres de soutien dépassent les soixantedix.

## 22. *Sur le plan apostolique*

Les laïcs, en cette matière, occupent une très large place à Alep. Mais, dans ce domaine, ils sont souvent organisés non pas sur le plan rituel ou communautaire, mais sur le plan interrituel, ce qui est naturellement bien plus intéressant et plus efficace. Dans les oeuvres suivantes, les laïcs ont la place la plus large.

1°. La Société de Catéchisme, patronnée par les Evêques d'Alep, mais dirigée de fait par des laïcs, aidés de deux prêtres-aumôniers. La direction laïque comprend une dizaine de membres administrateurs et environ cent cinquante catéchistes volontaires: jeunes gens et jeunes filles qui s'occupent, après un entraînement de plusieurs années, à faire le catéchisme dans les centres de quartier à raison de deux fois par semaine.

La Société a été fondée en 1897. Elle est constituée actuellement en association officielle reconnue par l'Etat. Elle dirige actuellement vingt centres catéchétiques d'enseignement primaire et vingt autres centres environ pour le prépatoire et le secondaire: en tout une quarantaine de centres en ville.

2°. L'Action Catholique. Elle comprend à l'heure actuelle 26 sections de Jeunesse Etudiante Catholique, 9 sections de Jeunesse Universitaire Catholique, 12 sections de Jeunesse Ouvrière Catholique. Chaque section est assistée par un aumônier, mais la direction est confiée aux laïcs.

3°. Les Cercles de Jeunesse. Il y en a environ une dizaine en ville. Le plus important est le Cercle de la Jeunesse Catholique, doté d'un immeuble spacieux et luxueux, et constitué en association reconnue par l'Etat. Il compte environ quatre cent cinquante membres inscrits, avec un aumônier à leur service. Toute la direction est entre les mains des laïcs.

4°. Les Confréries pieuses. Elles sont très nombreuses à Alep, plus d'une dizaine. Elles se recrutent exclusivement parmi les adultes, hommes et femmes, surtout dans les milieux ouvriers. Parfois le nombre des membres d'une confrérie dépasse les six cents. C'est une très grande force populaire au service de l'apostolat.

5°. Le mouvement du „Pionnier Chrétien“ et celui des „Guides“. Le Pionnier Chrétien remplace pratiquement le scoutisme; il compte environ six cents cinquante garçons et jeunes gens. Le Guidisme compte environ quatre cent cinquante membres. Ces deux mouvements ont des prêtres comme aumôniers, mais la direction est entre les mains des laïcs.

6°. Le mouvement social, exclusivement composé et dirigé de laïcs. Il s'occupe de l'aide aux handicapés, vagabonds, clochards, illettrés, etc. . . . Il présente l'intérêt de constituer une forme intéressante de collaboration entre chrétiens et musulmans sur le plan social.

7°. La Flamme, qui comprend trois cents membres. Ce sont des dames qui aident les missions dans les villages par des collectes d'argent, en finançant la construction des églises, les voyages des missionnaires, etc. C'est une oeuvre très active qui est exclusivement dirigée par des femmes.

8°. Les soupes populaires: collectes d'argent pour servir à déjeuner aux enfants démunis des quartiers pauvres de la ville.

9°. Les habitations populaires: cette oeuvre, dirigée par une dame et une jeune fille, ne fait que commencer. Elle entreprend de construire des habitations à loyer modéré.

## VI. Le Caire

23. Avant l'année 1956, L'Eglise Melkite Catholique en Egypte se régissait selon un statut reconnu par l'Etat, d'après lequel elle avait un Conseil Communautaire, élu par ses fidèles, des tribunaux qui appliquaient ses propres lois en matière de statut personnel. Jetons un coup d'oeil rapide sur cette période-là.

Une fois par an, les fidèles du Caire élistaient les 24 membres du Conseil Communautaire. Ces membres se répartissaient en comités plus restreints des wakfs, des églises, des écoles, du cimetière et, en plus,

nommaient les juges laïcs du tribunal patriarcal. Ce tribunal était compétent pour les questions de statut personnel, telles que tutelle, curatelle, succession, testaments, . . . Quant à la pension alimentaire, le tribunal ecclésiastique formé de prêtres prononçait la séparation et l'obligation de payer la pension, tandis que le tribunal du Maglis-Milli établissait le quantum de la pension. Constituèrent le collège des juges, en première instance un ecclésiastique et deux laïcs, en deuxième instance un ecclésiastique et quatre laïcs.

Le premier janvier 1956 est entrée en vigueur la loi n. 462 du 21 septembre 1955, qui a aboli les tribunaux du statut personnel en Egypte, et a transféré leur compétence aux tribunaux civils. Ces derniers appliquent cependant, en matières de statut personnel, telles que mariage, séparation, pension, garde d'enfants, etc. la loi confessionnelle des parties en litige si ces parties sont d'une seule et même confession religieuse (ou rite). Le juge applique la loi musulmane si les parties, au moment de l'introduction du procès, sont de rites différents, ou si, même étant du même rite au début du procès, au cours du procès une partie passe à l'islam. A partir de 1956, nous n'avons plus eu des élections du conseil communal, et nous n'avons plus nos tribunaux du statut personnel. Le tribunal ecclésiastique continue à voir les causes de nullité de mariage, mais il est ignoré par l'Etat.

24. *Le Conseil Patriarcal.* De nos jours et depuis 1956, le patriarche désigne les 24 membres du Conseil Patriarcal, qui, à leur tour, se distribuent en six comités: des wakfs, des églises, des écoles, des procès, des relations publiques, du cimetière.

Le Conseil en entier se réunit à la demande du patriarche ou de son Vicaire Général. Il est consultatif, non délibératif. Il supervise l'administration des biens du Patriarcat. Il approuve les règlements des comités. Il approuve et publie annuellement le budget et les comptes, ainsi qu'une relation sur les biens du Patriarcat et sur les activités des comités.

25. *Les Comités.* Chaque comité a son secrétaire qui convoque aux réunions, rédige le compte-rendu de ces réunions, veille à l'exécution des décisions, réfère à l'Evêque Vicaire Général du Patriarcat, et au Secrétaire laïc du Conseil Patriarcal.

1°. Le comité des wakfs veille sur l'administration des biens temporels du patriarcat, notamment les immeubles. C'est un travail minutieux et difficile.

2°. Le comité des églises. Son statut actuel a été approuvé par le Conseil Patriarcal en 1969. Chaque église paroissiale a son propre comité, composé du curé et des marguilliers, qui s'occupe des affaires matérielles de la paroisse, comme quêtes, donations, employés, frais de l'église et du presbytère . . . Le comité général des églises, qui relève du Conseil Patriarcal, est formé des délégués des comités de chaque église. Les recettes des églises se fondent en une seule caisse commune, et les curés sont rémunérés à égalité.

3°. Le comité des écoles aide le Vicaire Général et les directions de nos cinq écoles au Caire, surtout pour arriver à „joindre les deux bouts“, sans accusé un déficit.

4°. Le comité des procès suit le déroulement des procès qui concernent les biens du Patriarcat et n'importe quel procès qui le touche.

5°. Le comité des relations publiques s'occupe des relations du Patriarcat avec le gouvernement, des invitations, des réceptions . . .

6°. Le comité du cimetière supervise l'administration du cimetière, comme lotissage, construction et vente des tombes ou des niches, maintien, propreté, employés, etc.

26. *Les Conseils Pastoraux*. Chaque paroisse a son conseil pastoral formé en presque totalité de laïcs. Son activité, quoique très variée, est bien connue. Il y a en plus un Conseil Pastoral Général, constitué des délégués des conseils pastoraux paroissiaux, qui se réunit chaque trois mois. Encouragement, contrôle, entraide et orientations en sont les principaux bienfaits.

A part le conseil pastoral, chaque église a sa chorale, formée de jeunes gens et de jeunes filles. Ne manquent pas aussi, dans les paroisses et les écoles, les légions de Marie, le scoutisme, le guidisme.

27. *La Société de bienfaisance*. Elle a été fondée en 1880. Elle a eu des statuts successifs, dont le dernier est du 30 juin 1966. Des centaines de laïcs y sont membres, les uns honoraires qui rendent des services éminents, d'autres souscripteurs qui payent une cotisation annuelle, d'autres enfin actifs qui contribuent et prennent part à l'assemblée générale annuelle pour discuter et approuver le rapport annuel, pour élire le conseil de direction variant entre 9 et 15 membres dont le tiers se renouvelle chaque année. Le Ministère des Affaires Sociales, en vertu de la loi n. 432 de l'année 1964, a le droit de nommer jusqu'à la moitié des membres du conseil de direction, mais jusqu'à présent il ne l'a pas fait. Les membres du conseil administrent les biens de la Société et tâchent de trouver les fonds nécessaires. D'une manière stable, la Société verse aux pauvres une contribution mensuelle et leur assure gratuitement dans son dispensaire visite médicale et médicaments.

28. *La Société de St. Jean Chrysostome*. C'est la section melkite de la Société de St. Vincent de Paul qui est interrituelle. Notre section groupe plusieurs comités agissant dans les paroisses et les écoles. Les membres, tous laïcs, vivent l'esprit et appliquent le règlement, bien connu à travers le monde, des Sociétés de St. Vincent de Paul, notamment par le contact personnel apostolique et charitable avec les familles pauvres aidées.

29. Les laïcs de notre Communauté à Alexandrie réalisent des activités semblables à celles de leurs confrères au Caire, dans le cadre des mêmes structures, quoique à un échelon plus restreint.

## VII. Conclusions

30. Reste à relever que, sur le plan pratique, les choses ne procèdent pas, et, humainement parlant, ne peuvent point procéder aussi bien que le laissent supposer les institutions que je viens de décrire. En effet, l'exercice de l'apostolat n'est point facile dans nos milieux du Proche-Orient, l'appauvrissement se fait de plus en plus sentir, le pluralisme confessionnel divise et rend parfois la tâche plus difficile. Quand même, la bonne volonté, l'esprit de foi et de charité, la conscience de l'apostolat continuent à pousser nos laïcs à l'action.

31. En terminant, je me permets de proposer, de iure condendo, les trois conclusions suivantes, tirées de l'expérience passée et présente.

1°. Il est préférable, soit du point de vue ecclésiastique, soit surtout pour d'éventuelles conséquences civiles, que les activités des laïcs ne revêtent point la forme de „personnes morales autonomes“, mais d'œuvres internes de l'Eglise.

2°. Il est bien plus avantageux que la voix des laïcs reste consultative, non délibérative, avec la convenance et parfois l'obligation morale que l'autorité ecclésiastique en tienne compte. Pour s'en écarter, le responsable ecclésiastique devrait, selon les circonstances, ou faire connaître ses raisons ou les enregistrer dans le registre de la curie épiscopale, de sorte que toute décision soit motivée.

3°. Enfin, tout en laissant au droit particulier de statuer selon les lieux, les temps et les peuples, il vaut mieux assurer à l'autorité ecclésiastique la liberté discrétionnaire d'accepter ou de refuser les laïcs „élus“, de les nommer pour une période déterminée, renouvelable si nécessaire.

# I LAICI NEL DIRITTO CANONICO ORIENTALE VIGENTE E LE PROPOSTE PER LA REVISIONE DI QUESTO DIRITTO

JAN REZAC

Roma

Devo fare una breve premessa per evitare eventuali sorprese e delusioni. Il tema di questa conferenza, che mi fu assegnato forse perchè sono Relattore del Coetus de Laicis della Commissione per la Revisione del Diritto canonico orientale, non apporterà molto di nuovo. Non nella Ia parte che, almeno quanto al diritto comune, sostanzialmente coincide con il CIC e quindi sarà solamente una breve ricapitolazione delle principali norme del diritto vigente sui laici. E neppure nella IIa che riferirà solo le direttive più importanti del Concilio Vaticano II, specialmente contenute nella Cost. *Lumen Gentium* (= LG), cap. IV *De Laicis* e nel Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* (= AA). Qui ci presterà l'aiuto sia il progetto della Legge fondamentale della Chiesa, in quanto si conosce, che tratta dei diritti e dei doveri di tutti i fedeli, sia la Commissione latina che ha pubblicato una relazione sullo schema *De laicis* nelle *Communicationes* del anno 1970 fatta dal suo Relatore A. del Portillo<sup>1</sup>.

Fatta questa premessa, passiamo ora a trattare dell'oggetto stesso della conferenza, che nella *prima parte*, come si è detto, si riferisce ai *laici nel diritto canonico orientale vigente*. Il CIC, come si sa, parla dei laici nella terza parte del secondo libro, cui titolo è *De Personis*, dopo aver parlato nella prima parte dei chierici e nella seconda dei religiosi, mentre nel diritto orientale vigente è il Mp. *Cleri sanctitatis* (= CS) (del 2 giugno 1957) che ne tratta nel titolo quinto, dopo aver trattato nei titoli precedenti dei Riti orientali, delle persone fisiche e morali, dei chierici in genere e dei chierici in specie; dei Religiosi parla nel Mp. *Postquam Apostolicis Litteris* (del 9 febbraio 1952), insieme con i beni ecclesiastici temporali e la *significatio verborum*. Questo sia detto per l'orientamento materiale.

In questo quadro generale non c'è fra i due Codici o leggi molta differenza. Tutti e due trattano dopo i canoni preliminari dei laici, due nel CIC e tre nel Mp, sulle associazioni o consociazioni, come dice il Mp, dei fedeli in genere<sup>2</sup> e in specie<sup>3</sup>.

Quanto ai canoni preliminari, bisogna notare subito, che nessuna delle due leggi ci dà *la definizione* del laico, come lo fa invece per i chierici<sup>4</sup> e per lo stato religioso<sup>5</sup>. Quindi gli Autori cercano di supplire a questa

<sup>1</sup> Cf. pp. 89—98.

<sup>2</sup> Tit. XVIII — cap. I.

<sup>3</sup> Tit. XIX — cap. II.

<sup>4</sup> Cf. c. 108 CIC e c. 38 Mp Cleri.

<sup>5</sup> Cf. c. 487 CIC e c. 1 Mp Postquam.

lacuna e noi li seguiremo. *Laos*, dal quale viene il laico, significa tutto il popolo cristiano già nella Ia Petr. 2, 10, come nota *Chelodi*<sup>6</sup>; *laicus*, un uomo in opposizione ai chierici si trova nella Ia Clem. 40, 5, poi *laici* come termine tecnico per i fedeli distinti dal clero presso vari scrittori antichi come *Tertulliano*<sup>7</sup>, *Cipriano*<sup>8</sup>, benchè non si escludano altri nomi. Il termine è ripreso poi da *Graziano* da S. *Girolamo* (poco certo): „Duo sunt genera christianorum. Est autem unum . . . cleri et Deo devoti. Aliud vero genus christianorum sunt *laici*“<sup>9</sup>.

Gli Autori, parlo dei *latini*, perchè per i canoni orientali sui laici non esiste ancora un commentario, procedendo dal c. 107 CIC, che enuncia: „Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti“<sup>10</sup> e deducendone quindi che vi sia per il diritto divino oltre lo stato dei chierici quello dei laici, definiscono piuttosto negativamente il *laico*, dicendo brevemente, laico è ognuno che non è chierico. Così per es. *Chelodi*: „Laicus est omnis baptizatus, qui nullum gradum in hierarchia habet“<sup>11</sup>, o *Vermeersch-Creusen*: „fidelis qui ne prima quidem tonsura ad hierarchiam pertinet, neque ullo titulo in statu religioso, etiam improprie sumpto, versatur“<sup>12</sup>. Ma questa enunciazione apparentemente negativa, è solo parzialmente tale, dato che la definizione contiene anche un elemento positivo „*fidelis*“ o „*baptizatus*“, che importa con se l'appartenenza ad uno stato, con tutti i diritti e obblighi, derivanti dalla ascrizione alla Chiesa e che l'uomo ottiene con la recezione d'un valido battesimo<sup>13</sup>. Perciò il termine laico contiene tutti e due aspetti, positivo e negativo, come rileva *Chelodi*<sup>14</sup>, giacchè nel battesimo si fondano e da esso provengono tutte le capacità d'un cristiano, come pure tutti i suoi obblighi. E supposto che questo stato di laico poggia sul carattere indelebile impresso dal battesimo, esso non viene mai perduto, eccetto per la morte o per l'ingresso nello stato dei chierici — almeno quanto agli obblighi; quanto ai diritti però, il loro esercizio può essere limitato, con la perdita della comunione o con una censura.

Da questa nozione del laico segue che i laici hanno *diritto* di partecipare ai mezzi per conseguire il fine, cioè la salvezza propria, per il quale sono entrati nella Chiesa. E dato che i dispensatori e ministri di tali mezzi sono i chierici, i laici hanno diritto, come dice il can. 527 *Cleri* (= c. 682 CIC) di ricorrere ad essi a norma della disciplina ecclesiastica, che riguarda somministrazione di tali mezzi per ottenere da essi, *i beni spirituali*: a questi appartiene la partecipazione al culto divino e ai sacramenti, fuori del sacramento dell'Ordine, al quale nessuno ha „*ius strictum*“<sup>15</sup>; si possono aggiungere ancora i sacramentali, i suffragi comuni,

<sup>6</sup> Cf. *Jus de Personis*<sup>3</sup>, p. 466, nota 1.

<sup>7</sup> Cf. *De praescriptione*, c. XLI.

<sup>8</sup> Cf. *De fuga*, II.

<sup>9</sup> Cf. c. 7, C XII, q. 1; cfr. *Conc. Trid. sess. VII, De Sacramentis in genere*, c. 10; *sess. XXIII, de sacr. Ordinis*, cap. IV, c. 1; S. *Goyeneche, De Religiosis, De Laicis*, Roma 1938, p. 243, nota 1.

<sup>10</sup> Cf. *Mp. Cleri* c. 38, 1, 2<sup>o</sup>.

<sup>11</sup> Cf. l. c.

<sup>12</sup> Cf. *Epitome*<sup>7</sup>, n. 841.

<sup>13</sup> Cf. c. 87 CIC = c. 16 *Cleri*.

<sup>14</sup> Cf. l. c.

<sup>15</sup> Cf. *Comm. Card. 2. 7. 1912, AAS 4, 485*.

indulgenze, istruzione religiosa, e in genere tutti gli aiuti necessari per la salute eterna. Ma in tutto ciò sono da osservarsi le norme relative della disciplina ecclesiastica quanto alla messa, ai sacramenti ecc.

D'altra parte i laici devono astenersi da qualunque atto della potestà dell'Ordine o di giurisdizione: ciò nonostante, essi possono avere parte nell'amministrazione dei beni ecclesiastici, nel conferimento di alcuni benefici. Anzi alcune cause matrimoniali vengono affidate ai giudici laici in qualche concordato<sup>16</sup>: „Quanto alle cause di separazione personale, la Santa Sede consente che siano giudicate dall'autorità giudiziaria civile.“

Dopo l'enumerazione dei diritti sarebbe opportuno di elencare anche gli *obblighi* o doveri non puramente morali. Ma i vari obblighi dei laici vengono recensiti in diversi luoghi del CIC e del Mp, come per es. di riverire i Superiori ecclesiastici<sup>17</sup>, contribuire con i propri mezzi alla formazione e al sostentamento del clero, all'erezione e al sostentamento delle scuole cattoliche<sup>18</sup>, conformarsi a certe norme nell'erezione e nel sostentamento di opere pie, ecc.

Il Mp CS invece aggiunge ancora il c. 528, dove in parte anticipa il Conc. Vaticano II imponendo agli Ordinari dei luoghi di procurare con opportune prescrizioni, d'accordo con le norme relative della Sede Apostolica, che i *laici*, sotto la *guida di idonei sacerdoti*, aiutino a *propugnare le leggi cristiane* e che il *popolo* si conformi ad esse *nella sua vita*, confermando loro stessi con *proprio esempio* le esortazioni. Quelli poi che sono più dotti non omettano con opportuni mezzi *aiutare a risolvere* più *gravi problemi sociali* dal punto di vista cattolico.

Per sottolineare la *distinzione* dei laici dai chierici anche esternamente il c. 529 CS (= c. 683 CIC) proibisce ai laici di portare *l'abito ecclesiastico*, se non si tratti degli alunni dei Seminari o di persone adette legittimamente al servizio nella chiesa, quando l'adempono *actu'*: cioè i sacrestani, i cantori, i chierichetti ed altri inservienti laici quando servono alla messa, partecipano alle processioni, aiutano nell'amministrazione dei Sacramenti o dei sacramentali.

Ecco il contenuto dei tre canoni preliminari sui laici, che potrebbe dare e spesso da ad'un osservatore superficiale una idea deludente della legislazione della Chiesa riguardante i laici, perchè oltre queste norme generali che costituiscono quasi la sintesi della legislazione sui laici, vi sono molte altre che si riferiscono a loro; anzi si può dire che tolte le norme sui chierici e sui religiosi, quasi tutti gli altri canoni direttamente o indirettamente riguardano i laici come quelli che costituiscono la maggioranza del popolo di Dio.

Dopo questi canoni preliminari il Mp. come il CIC parla, sembra poco logicamente dal punto di vista sistematico, non „de laicorum, ma de *fidelium consociationibus*“ in genere e in specie: invece il titolo è giusto quanto al contenuto, perchè difatti queste associazioni non sono esclusivamente per i laici, giacchè i chierici non sono esclusi di per se di nessuna di esse, anzi vi sono associazioni per i soli chierici<sup>19</sup>, ed

<sup>16</sup> Cf. Conc. it., a. 34, in fine, AAS 21, 1929, 291.

<sup>17</sup> Cf. CS c. 54, CIC c. 119.

<sup>18</sup> Cf. cc. 736, 379, 1507, CIC, ecc.

<sup>19</sup> Cf. *Pia unio cleri pro missionibus*.

i religiosi, benchè esclusi, almeno nel CIC (c. 704), dai Terzi Ordini, possono entrare in altre associazioni. Sarebbe quindi più logico di trattare di queste associazioni in una parte separata (IV) dice *Vermeersch-Creusen*<sup>20</sup>, comune a tutte le persone nella Chiesa: chierici, religiosi e laici, dato che riguarda tutti, piuttosto che farne una sottodivisione dei canonici sui laici.

Il *Chelodi* invece parla qui di un „peculiare ius laicis concessum“<sup>21</sup>, di cui i chierici si servono, ma lo fanno „non qua tales . . . sed qua simplices fideles“: si può accettare questa posizione, visto che queste associazioni sono formate principalmente dai laici, per conseguire i fini particolari soggetti al fine della Chiesa, e sono dotate di una certa autonomia e di diritti collegiali ed arricchite di speciali favori.

Sotto *l'associazione*, in genere, si intende qui un gruppo di fedeli costituito con fine religioso di pietà o carità (c. 531). Il Mp. CS distingue due specie di tali associazioni: ossia *laicali*, che traggono la loro origine dalla privata volontà e iniziativa di fedeli; e benchè la Chiesa le lodi, le commendi e le arricchisca di vari privilegi spirituali, esse conservano il carattere puramente laico e sono sottoposte solo alla comune giurisdizione e vigilanza della Chiesa<sup>22</sup>; l'altra specie, associazioni *ecclesiastiche*: sono quelle erette o almeno approvate dalla Chiesa. Il Mp. tratta di per se solo di queste ultime. Esse possono avere *personalità giuridica* mediante una speciale concessione con un decreto formale (c. 534) che nel CIC è contenuto nel *decreto di erezione*; altrimenti, se sono soltanto *approvate*, costituiscono una società di fatto, riconosciuta come tale dalla Chiesa (c. 532, 1), mentre le laicali non godono di tale riconoscimento pubblico. Oltre queste associazioni il Mp. menziona le società *segrete, dannate, sediziose, sospette*, o che cercano di sottrarsi dalla legittima vigilanza della Chiesa: queste tutte sono da evitarsi (c. 530).

Erezione o approvazione di un'associazione si può ottenere dal Papa, dal Patriarca o dal Vescovo locale; inoltre, per privilegio apostolico, da certi Superiori religiosi, che però spesso richiede consenso scritto del Vescovo. Gli Amministratori di un'eparchia vacante<sup>23</sup> o il Sincello o Vicario Generale, senza un mandato speciale, non possono ne erigere ne approvare ne dare il consenso per l'erezione di una associazione (c. 533).

Ogni associazione deve avere il suo *nome* proprio e adatto anche in riguardo delle tradizioni orientali (c. 535); inoltre gli *Statuti*, approvati dalla Sede Apostolica o dal Patriarca o dal Vescovo; lo stesso si richiede per lo stendardo o le insegne (c. 539). Le associazioni legittimamente erette costituiscono *persone morali*, collegiali: quindi secondo gli Statuti ed i canonici hanno il diritto di fare le adunanze o i comizi, stabilire delle norme riguardanti l'associazione, eleggere l'amministratori ed altri ufficiali (c. 545). Inoltre, possono di per se possedere i beni temporali, ricevere le offerte secondo gli Statuti e disporne, non però normalmente di fare le questue o chiedere elemosine (c. 539).

---

<sup>20</sup> Cf. o. c. p. 637.

<sup>21</sup> Cf. o. c. p. 466.

<sup>22</sup> Cf. per es. le Conferenze di S. Vincenzo.

<sup>23</sup> Cf. Vicari capitolari del CIC.

Ma c'è da notare che qualunque associazione, anche se eretta dalla Sede Apostolica o dal Patriarca, salvo speciale privilegio pontificio, è sottoposta alla giurisdizione e vigilanza e visita del Gerarca o l'Ordinario del luogo, eccette quelle dei Regolari, erette nelle loro chiese, quanto alla disciplina interna e governo spirituale (c. 538). Dall'Ordinario locale, non dal parroco, dipendono anche quanto all'amministrazione, e devono rendergliene conto. Inoltre ad esso appartiene pure la nomina del moderatore spirituale e del cappellano, eccetto le associazioni erette nelle chiese dei Regolari, se non si tratti di sacerdoti secolari scelti per tali funzioni.

L'associazione, eretta come persona morale, è per la sua natura *perpetua* (c. 60), quindi dura anche senza i membri ancor 100 anni e con nuovi ascritti revivisce. Può cessare per soppressione dall'Ordinario del luogo per gravi ragioni e „salvo iure recursus in suspensivo“, ad eccezione di quelle erette dalla S. Sede o dal Patriarca. Se non è persona morale, cessa con consenso dei soci, o per loro mancanza.

Quanto ai *membri*, essi diventano tali per mezzo di ascrizione, e finché essa dura, e fruiscono dei diritti e privilegi relativi (c. 540). Una persona può essere ascritta a più associazioni<sup>24</sup>. *Chierici* possono iscriversi liberamente, *religiosi*, solo in quelle compatibili con la disciplina propria. Assenti si ascrivono illecitamente all'associazione costituita come corpo organico, i presenti, solo se scienti e volenti; *invalidamente* gli acattolici, gli ascritti alle sette dannate e i censurati; *illecitamente* i pubblici peccatori (c. 541). *L'ammissione* è da farsi secondo gli Statuti ed il diritto comune: esso esige l'iscrizione nell'*albo* dell'associazione, ma solo in quelle che sono persone morali per la validità (c. 542); inoltre, che essa sia gratuita, salvo il contrario stabilito dagli Statuti, o permesso dal Patriarca o Vescovo. La *dimissione* si fa per giuste ragioni secondo gli Statuti dai legittimi Superiori, dal Vescovo o dal Superiore religioso, nelle proprie (c. 544).

Quanto alle *associazioni dei fedeli in specie*: bisogna notare prima di tutto che il Mp. alle tre specie contenute nel CIC, cioè i Terzi Ordini, le Confraternite e le Pie Unioni premette un'altra, ossia l'Aggregazione ad un monastero, e poi tralascia parecchi canoni<sup>25</sup>, forse perchè troppo particolari. Le differenze fra queste associazioni provengono dal loro fine: nelle Aggregazioni ai monasteri e nei Terzi Ordini i membri cercano tendere alla perfezione cristiana nel modo consentaneo alla vita secolare o nel secolo (c. 550—551), nelle Confraternite, oltre l'esercizio di qualche opera di pietà o carità, essi hanno cura dell'accrescimento del culto pubblico (c. 553); nelle Pie Unioni attendono solo alle opere di pietà o carità (ibid.). La precedenza segue l'enumerazione sudetta, fatta eccezione soltanto per la Confraternità della divina Eucaristia che precede nelle processioni eucaristiche. In ogni caso per la precedenza bisogna procedere collegialmente, non quando vi sono solo singoli membri. In particolare:

<sup>24</sup> NB. Non si parla di ascrizione ai Terzi Ordini, cf. c. 705 CIC omissio.

<sup>25</sup> Cf. 16 da 25 — contentandosi di 11.

a) *L'Aggregazione al monastero*: è consociazione di fedeli che nel secolo tendono alla perfezione cristiana sotto la direzione del Superiore dei monaci secondo le norme legittimamente approvate, sia dal Vescovo eparchiale, se il monastero è di diritto eparchiale o pontificio non esente, sia dal Patriarca, se è stauropigiaco, sia dalla Sede Apostolica, se gode di esenzione pontificia (c. 550). A tale Aggregazione rassomiglia l'istituto degli *Oblati benedettini*, che sembra sorto già nel s. VII in S. Gudula, e poi sviluppatosi più del s. XI.

b) *I Terzi Ordini secolari*: sono quelli i cui membri vivendo nel secolo, tendono alla perfezione cristiana, come nel caso precedente, ma sotto la direzione di qualche Ordine e secondo il suo spirito, seguendo le regole approvate per essi dalla Sede Apostolica o dal Patriarca, se l'Ordine è soggetto a lui. I Terziari possono essere uniti in *sodalizi* dei Terziari (c. 551). I Terzi Ordini sono sorti specialmente in Occidente, prima di tutto presso i Francescani e S. Francesco diede loro la regola propria nel 1221; già però antecedentemente, nel s. XII esisteva un'associazione simile presso i Premostratensi; seguirono poi i Terziari Domenicani, Carmelitani, Augustiniani, di S. Francesco di Paola, dei Servi di Maria, dei Mercedari e dei Trinitari, in tutto nove specie di Terziari. Tra le Religioni orientali non erano conosciuti e il diritto ne proibisce oggi la fondazione per il futuro. Se qualche Ordine possiede tale privilegio, i Superiori possono ascrivere al Terzo Ordine i singoli, ma non possono erigere validamente un sodalizio senza il consenso del Vescovo locale, né concedere l'uso di vesti particolari nelle pubbliche funzioni sacre senza speciale licenza di lui (c. 552).

c) *Le Confraternite*: si chiamano consociazioni di fedeli costituite „ad modum organici corporis”, cioè con proprio preside e Consiglio ossia come *sodalizio*; esse sono erette oltre che per l'esercizio di una opera di pietà o carità, altresì per l'incremento del culto pubblico (c. 553, 1).

d) *Le Pie Unioni* invece sono consociazioni di fedeli che hanno per scopo solamente l'esercizio di un'opera di pietà o carità: se sono costituite „ad modum organici corporis” si chiamano *sodalizi* (c. 553, 2).

Le Confraternite per essere erette richiedono un formale decreto, mentre per le Pie Unioni basta l'approvazione di una legittima autorità; dopo l'approvazione, benchè non siano persone morali, possono ottenere grazie spirituali ed indulgenze (c. 554). I Vescovi locali devono cercare che in ogni parrocchia vi sia la Confraternità della divina Eucaristia, o almeno Pia Unione o sodalizio, e lo stesso un sodalizio di Dottrina cristiana (c. 555).

Le Confraternite e Pie Unioni possono essere erette solo nelle chiese o oratori pubblici o almeno semi-pubblici, salvo gli oratori di religiose, dove si permette erezione di consociazioni di sole donne o di Pie Unioni limitate ai soli esercizi di pietà (c. 556). Le Confraternite non possono lasciare o cambiare proprio abito o insegne senza la licenza dell'Ordinario del luogo, o del Patriarca se sono di diritto patriarcale.

Al Vescovo appartiene il diritto di presiedere, personalmente o mediante un Delegato alle adunanze delle Confraternite, benchè si tengano nelle chiese o oratori dei religiosi, ma non ha il diritto di voto; ad egli spetta pure di confermare gli ufficiali e rimuovere gli inadatti, correggere, approvare e confermare gli Statuti ed altre norme, salvo quelle

approvate o confermate dalla Sede Apostolica o dal Patriarca; esso perciò deve essere anche tempestivamente informato della data delle sedute straordinarie, altrimenti può proibirle ed invalidare le loro decisioni (c. 558).

NB. Il Mp. CS non dice niente delle *Arciconfraternite* e di *Pie Unioni primarie*, istituzioni non note in Oriente, e riduce le norme sulle consociazioni sopra nominate, come già si è detto, allo strettamente necessario (18 + 11), lasciando il resto al diritto particolare.

Nonostante l'abbondanza di norme sulle associazioni sia nel Mp. sia specialmente nel CIC, esse furono insufficienti, come nota A. del *Portillo* (cfr. *Communications*, I. c. p. 98) per abbracciare i fenomeni associativi che sorsero sia prima del CIC sia dopo la sua promulgazione. Così per es. quadrano difficilmente con le divisioni adatte le *Congregazioni Mariane*, che benchè esternamente annumerate fra le *Pie Unioni*<sup>26</sup> ne oltrepassano i confini, dato che non sono fondate soltanto per l'esercizio di un'opera di pietà o carità, ma hanno fra i loro scopi anche di tendere alla propria perfezione ed ad esercitare l'apostolato. Lo stesso si dica dell'*Apostolato della Preghiera*, dei *Cooperatori salesiani o paolini*, e specialmente dell'*Azione cattolica*, che non vi trova un posto adeguato. Ecco perchè oggi c'è piuttosto la tendenza di dare nel diritto comune *soltanto alcune norme generali*, lasciando il resto al diritto particolare.

E con questo passiamo alla *seconda* parte della nostra conferenza, che ha per tema: *le proposte per la revisione di questo diritto*, cioè *sui laici*. Come si è detto già sopra, vi è nelle norme del diritto vigente sui laici qualche incongruenza ed inoltre qualche lacuna, le quali sarebbero da eliminare. Di questo si è accorta anche la Commissione latina sui laici, e ha visto che non si può parlare bene dei diritti e dei doveri dei laici, se non si tratti prima di quelli di tutti i fedeli nella Chiesa, ai quali appartengono non soltanto i laici, ma anche i chierici ed i religiosi, che tutti quanti partecipano alla condizione comune dei membri del Popolo di Dio. E come il Concilio Vaticano II nella Cost. „*Lumen Gentium*“ tratta nel cap. II prima del Popolo di Dio nel suo insieme, ossia della comune condizione di fedeli, e poi separatamente dei chierici, dei religiosi e dei laici, questo ordine dovrebbe essere seguito anche qui, cioè prima di parlare dello statuto giuridico dei laici, bisognerà vedere quello dei fedeli come tali, sia poi che le norme relative resterranno qui, o saranno messe al principio delle norme generali sulle persone, o nella legge fondamentale della Chiesa. Tali diritti e doveri dei fedeli provengono dalla condizione stessa di qualunque battezzato, e ciò in forza del diritto divino sia positivo sia naturale, ed esistono perciò antecedentemente a qualsiasi legge positiva umana ed indipendentemente da essa: ma conviene ed è necessario che anche il diritto positivo umano li formuli chiaramente e li protegga con opportuni provvedimenti.

In concreto limitiamoci a qualche indicazione sommaria, dato che oggi si occupa di questo problema la Commissione speciale per la legge fondamentale della Chiesa. Tale Statuto dovrebbe contenere prima di tutto la definizione d'un *fedele*, cioè di quello che con il battesimo viene incor-

<sup>26</sup> Cf. la Prima Primaria.

porato alla Chiesa e costituito persona con i relativi diritti e doveri<sup>27</sup>; vi sarebbe poi la norma che stabilisce che i diritti e doveri qui enunciati si riferiscono a *tutti i fedeli* senza distinzione, siano essi chierici o laici. Quindi seguirebbe l'affermazione dell'*uguaglianza* di tutti i fedeli quanto alla dignità ed azione con la quale tutti collaborano nel *proprio modo* all'edificazione del Corpo di Cristo<sup>28</sup>.

Tutti i fedeli sono tenuti prima di tutto di professare la *vera fede*<sup>29</sup> e quindi conoscerla: essi hanno perciò il diritto di *acquistare* conveniente *formazione dottrinale*, corrispondente al proprio stato e condizione<sup>30</sup>; anzi a quelli che si dedicano allo studio di scienze sacre bisogna riconoscere la facoltà di una *libera ricerca* e manifestazione delle proprie opinioni, con la dovuta prudenza ed ossequio verso il Magistero ecclesiastico. I fedeli sono poi obbligati secondo la loro condizione ad una *vita santa*<sup>31</sup> e devono contribuire all'inscremento e alla santificazione della Chiesa. Essi devono lavorare affinché il *vangelo* si diffonda presso tutti gli uomini<sup>32</sup>. Essi sono tenuti a osservare le *dichiarazioni dottrinali* dei sacri Pastori come Maestri della fede, come pure a seguire le *disposizioni* da loro stabilite. D'altra parte essi hanno il diritto di *manifestare* a loro le proprie *necessità e desideri*, specie spirituali, anzi secondo la loro condizione hanno il diritto e qualche volta il dovere di manifestare loro il *proprio pensiero* riguardo al bene della Chiesa, e in certe circostanze, anche ai fedeli.

I fedeli hanno diritto di ricevere come aiuto dai sacri Pastori *spirituali beni* della Chiesa, specie la parola divina e i sacramenti<sup>33</sup>. Inoltre, di prestare il culto a Dio secondo il *proprio rito*, e a seguire la forma propria di vita spirituale, purchè conforme alla dottrina della Chiesa. Essi sono *liberi* infine nella scelta del loro stato.

I fedeli hanno poi diritto all'educazione cristiana, che prima di tutto devono impartire i genitori ai propri figli. Essi possono creare liberamente le *associazioni*, anche religiose e pie, che non sono unicamente riservate all'autorità ecclesiastica e guidarle e dare il proprio nome a quelle già esistenti<sup>34</sup>. Inoltre, essi possono promuovere *apostolato* anche con iniziative proprie.

A nessuno è lecito di *ledere* illegittimamente la *buona fama* degli altri. Nessuno può essere *punito* con una pena canonica se non nei casi stabiliti dalla legge e nel modo da essa determinato. A tutti i fedeli appartiene poi il diritto di ricorrere al *tribunale ecclesiastico* per la difesa dei propri diritti sia nel modo giudiziario sia amministrativo; e se sono chiamati davanti al giudice, che siano giudicati *con equità*.

I fedeli sono tenuti di *contribuire* alle necessità della Chiesa quanto al culto divino, opere apostoliche e sostentamento dei suoi ministri. Nell'esercizio dei loro diritti siano consci della propria *responsabilità*, tenen-

<sup>27</sup> Cf. c. 16 CS = c. 87 CIC 7.

<sup>28</sup> Cf. LG n. 32.

<sup>29</sup> Cf. LG n. 11.

<sup>30</sup> Cf. AA n. 22.

<sup>31</sup> Cf. LG nn. 11 a, 32 b, 40 b, 41 a.

<sup>32</sup> Cf. LG n. 32 c, AA n. 29.

<sup>33</sup> Cf. LG n. 37.

<sup>34</sup> Cf. AA n. 79.

do conto del bene comune della Chiesa, dei diritti degli altri e dei doveri propri verso di loro. All'*autorità ecclesiastica* spetta poi il diritto di *moderare* l'esercizio di tali diritti dei fedeli e *restringerlo*, se c'è il caso, con leggi irritanti ed inabilitanti.

Dopo aver elencato i diritti e i doveri comuni a tutti i fedeli, è più facile passare ad uno *Statuto giuridico dei laici*, con i suoi relativi diritti e doveri, cioè, come dice la Cost. „Lumen Gentium“, n. 3 a, di „tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell'Ordine sacro e dello Stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè che dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti Popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano.“

Vi sono da distinguere fra questi diritti e doveri dei laici *due specie*: cioè di quelli a loro *propri ed esclusivi*, ed inoltre, di quelli che sono *specificazioni peculiari* riguardanti i laici, dei diritti e dei doveri comuni a tutti i fedeli.

Quanto alla prima che appartiene specificamente ai laici, bisogna ricordarsi che i laici hanno una *concreta funzione* da adempiere nella missione salvifica della Chiesa, in virtù dell'indole secolare che è loro propria e peculiare, cioè di „*cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio*“<sup>35</sup>, altrimenti nel trattare le cose temporali ed esercitare gli uffici secolari, manifestare Cristo con testimonianza della loro vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità, sia *nella vita privata*, familiare, professionale e sociale, sia nella vita *pubblica*<sup>36</sup>, individuale e sociale<sup>37</sup>. Nel trattare poi le cose temporali deve essere sottolineata la *responsabilità personale* e la *libertà* dei laici, regolate da una coscienza cristiana bene formata secondo la dottrina della fede e della morale proposta dalla Chiesa<sup>38</sup>, ed insieme la necessità di osservare la *legittima autonomia dell'ordine temporale*, cioè essi devono „imparare a ben distinguere tra i diritti e doveri che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana: cercando di metterli in armonia fra loro, ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati sì dallo spirito cristiano, osservando però non le norme canoniche, ma le leggi civili, come tutti gli altri cittadini“<sup>39</sup>.

Quanto alla *seconda categoria* che contiene le specificazioni proprie ai laici di alcuni diritti e doveri comuni a tutti i fedeli: questi, benché possano essere applicati ugualmente a tutti i fedeli, conviene enunciarli chiaramente per i laici, dato che in passato furono messi qualche volta in dubbio.

Qui c'è prima di tutto da richiamare in memoria quella parte della definizione del laico data dal Vaticano II, dove dice che i laici „*nella loro misura* sono partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, cioè del potere di santificare, di insegnare e di governare. Quanto

<sup>35</sup> Cf. LG n. 31 b.

<sup>36</sup> Cf. c. 528, Mp. Cleri.

<sup>37</sup> Cf. AA nn. 11, 24; GSp. n. 43.

<sup>38</sup> Cf. LG n. 37 c.

<sup>39</sup> Cf. LG n. 36.

all'ufficio *sacerdotale* o di santificare ne partecipano i laici specie se sono ministri, come nel rito latino, esercitando il loro *ministerium*; altrimenti, inquanto è loro permesso dalle leggi e consuetudini o prassi liturgiche, attivamente intervenendo nelle *celebrazioni liturgiche*, principalmente nelle celebrazioni eucaristiche, nelle preghiere e nell'organizzare e compiere le opere di carità e di *assistenza sociale* private e pubbliche<sup>40</sup>.

Nell'ufficio *profetico* o d'insegnamento, essi hanno il dovere di collaborare affinché il vangelo si diffonda; però per esercitare il ministero della parola a nome della Chiesa, devono ricevere la missione dalla competente autorità ecclesiastica sia a modo di una facoltà sia con conferimento d'un ufficio che comporta tale incarico, per es. come *catechisti* o *insegnanti di religione* e così via<sup>41</sup>. A questo scopo viene loro riconosciuta la possibilità di acquistare la conoscenza più approfondita delle scienze sacre, che si può ottenere nelle Università o facoltà ecclesiastiche anzi niente impedisce che essi, se sono capaci e preparati, insegnino tali scienze, in qualunque grado accademico, dato che l'atto di *insegnare* qualche scienza religiosa, anche *la teologia*, non richiede l'Ordine sacro: cosa che viene praticata molto nelle Chiese ortodosse. Inoltre, supposta la loro scienza conveniente, esperienza e virtù, essi possono essere nominati *consiglieri* o *periti* dai Pastori sacri, sia singolarmente sia come membri dei *Consigli pastorali*. In fine, essi hanno diritto e dovere di esercitare l'*apostolato*, sia individuale sia in associazioni, come pure di cooperare nell'apostolato proprio alla gerarchia, se ci sono chiamati<sup>42</sup>. Quanto all'ufficio regale o di governo, i laici che possiedono debita competenza e autorità, possono essere assunti nei *vari uffici* ecclesiastici di amministrazione ecclesiastica generale, e più dei beni ecclesiastici temporali, nei tribunali e in genere in tutti gli uffici che non richiedono sacerdozio ministeriale<sup>43</sup>. E naturale che nell'esercizio di questi uffici i laici sono sottoposti alla direzione dell'autorità ecclesiastica competente.

Per tutte queste ragioni i laici hanno diritto ad una *cura pastorale* appropriata alle loro condizioni e necessità. D'altra parte quelli specialmente che si consacrano *in perpetuo* o *temporaneamente* al servizio delle istituzioni e delle loro opere con la propria competenza professionale hanno diritto all'onesto sostentamento loro e della famiglia secondo le esigenze della giustizia, della equità e della carità.

*Ecco un breve elenco dei principali diritti e doveri dei laici*; vari altri saranno indicati più in particolare in altre parti del Codice, come sugli uffici, sui sacramenti, sui beni ecclesiastici, sui processi ecclesiastici, giudiziari e amministrativi, completando quello che si è detto in questa parte.

Mi resta di dire ancora una parola molto breve sulle *associazioni dei fedeli*. Credo che si debba ritenere la parola dei fedeli, e non soltanto dei laici, perchè tale diritto era riconosciuto già nel Mp. CS come nel CIC, anche ai chierici, come dissi sopra, e con una leggera limitazione,

<sup>40</sup> Cf. LG n. 34, AA nn. 8—11.

<sup>41</sup> Cf. LG n. 35.

<sup>42</sup> Cf. LG n. 33.

<sup>43</sup> Cf. LG nn. 33, 36—37.

anche ai religiosi. Questo stesso diritto, cioè di associazione, dovrà contenere, come fu menzionato, anche lo statuto generale dei fedeli, dato che espressamente affermato, almeno quanto ai sacerdoti, dal Conc. Vaticano II<sup>44</sup>. Al più si potrà discutere sul suo collocamento dal punto di vista sistematico, come dissi sopra.

Quanto al *contenuto*, alla Commissione latina non piacque la divisione che si ebbe nel CIC, dato che le sue norme si riferivano soltanto alle associazioni così dette ecclesiastiche, lasciando da parte le laicali. Essa quindi propose di dividere le associazioni secondo la loro relazione con l'autorità ecclesiastica, distinguendo così due specie: a) le *laicali*, ossia „libera incepta fidelium“, vuol dire libere iniziative, come si esprime il Concilio<sup>45</sup>, „che sono sottoposte alla vigilanza generale dei sacri Pastori, non altrimenti che i singoli fedeli, quanto alla fede e ai costumi“; b) le *ecclesiastiche*, ossia associazioni dall'autorità ecclesiastica formalmente approvate o erette, che non solamente sono sottoposte alla generale vigilanza, ma dipendono inoltre dall'autorità ecclesiastica in vari modi quanto al governo, l'erezione e l'approvazione degli Statuti. Quanto poi alle *norme* per queste due categorie di associazioni, esse verrebbero ridotte al minimum, lasciando il resto agli statuti particolari delle singole associazioni, basandosi sul principio della sussidiarietà.

Il *nostro compito* quanto alle associazioni mi sembra molto più semplice dato che il Mp. CS parla già di queste due categorie di associazioni, benchè in altro ordine: non c'è però difficoltà di accettare la divisione proposta sopra, della quale si può parlare nella parte generale di associazioni. Citerei però generalmente i canoni sulle associazioni ecclesiastiche in genere, salvo qualche norma troppo particolareggiata, come pure quelle sulle singole specie di queste associazioni, visto che il Mp. ridusse già in modo considerevole le norme del CIC riguardo a loro, salvo anche qui forse ancora qualche cancellatura. Ma preferirei una divisione un'po differente, unendo cioè le *Aggregazioni al monastero e i Terzi Ordini*, che hanno lo stesso scopo, cioè il conseguimento della perfezione cristiana dei loro membri nel secolo; così pure unirei le *Confraternite e le Pie Unioni* che concordano nell'esercizio di opere di pietà o carità, alle quali aggiungono le Confraternite la promozione del culto pubblico: esse sono del resto poco conosciute nell'Oriente. A queste due categorie però bisognerà aggiungere *la terza*, che ha per *scopo l'apostolato* o „il fine apostolico della Chiesa, cioè l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana della loro coscienza“<sup>46</sup>, che viene designato con nome generale di *Azione cattolica*, sia che si chiami così, sia che porti altri nomi, come Congregazioni Mariane, Apostolato della Preghiera o vari Cooperatori di Congregazioni religiose<sup>47</sup>. Questa ultima specie, come dissi sopra, fu trascurata dal CIC e pure dal Mp, ciò che costituisce una vera lacuna nella legislazione vigente, che è necessario di eliminare. Ecco ciò che mi sembra opportuno di fare quanto alle associazioni.

<sup>44</sup> Cf. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8 c.

<sup>45</sup> Cf. AA n. 24.

<sup>46</sup> Cf. AA n. 20.

<sup>47</sup> Cf. Salesiani, Paolini, ecc.

Riassumendo ora *le proposte per la revisione del diritto sui laici* si può dire che il nostro compito è relativamente facile, e si riduce essenzialmente a elaborare *lo statuto giuridico dei laici*, più o meno secondo le linee sopra esposte, supposto che lo statuto generale dei fedeli nel suo insieme viene preparato dalla Commissione speciale per la Legge fondamentale della Chiesa, sia che questa legge sarà promulgata o no, in tal caso si potrà facilmente riprendere per collocarla in un posto opportuno del Codice. Quanto poi alle *associazioni*, basterà aggiornarle secondo le osservazioni fatte, che sono relativamente limitate. Così si potrà ottenere una *legislazione veramente aggiornata* e corrispondente ai nostri tempi, ciò che è *'in votis'* di tutti noi.

# THE ROLE OF THE LAITY IN THE ADMINISTRATION OF THE ORTHODOX PATRIARCHATES OF SERBIA, RUMANIA AND BULGARIA

† JOHN RINNE

Helsinki

The role of the laity in the administration of any local Church is a vast theme, the proper understanding of which requires a great amount of information, not only on the historical background of the prevailing system, but likewise on the actual, concrete conditions under which the system, which is in force, operates for the time being. The present author does not for a moment pretend to be qualified to give such a deep and broad view of the matter concerned, as regards the situation in the Orthodox Churches of the Balkan countries. That, in fact, would require a host of experts. What I shall attempt at, is to give as accurate a view as possible of the laws and rules, which pertain to the role and position of the laity in the Patriarchates of Serbia, Rumania and Bulgaria, at this present moment<sup>1</sup>. I apologize in advance for the fact, that this way of procedure has its given limitations — for reasons to which I have referred — but on the other hand it ought to be of some interest to learn to know, which, in the case of the afore-mentioned Patriarchates, are the legal principles, governing the role of the laity, from the point of view of administration.

## *The Patriarchate of Serbia*

As we look into the role of the laity in the administration of the Holy Serbian Church, in the light of her constitution, there seems to be reason to pay attention, not only to the paragraphs and principles, which deal directly and so to say positively with the position of the laity, but also to the kind of material, which illuminates this question indirectly. Thus it should be observed, to begin with, that the said constitution expresses the principle that the ecclesiastical authority — spiritual, administrative and legal — belongs to the hierarchy alone, and it is clearly stated that this is so according to the canons and the order of the Orthodox Church of Serbia. This principle becomes qualified by certain very important statements, which expound, more in detail, the meaning of the principle in question. Thus we learn, e. g., that the said authority is exercised by the hierarchy through the hierarchical representatives and through the organs of the hierarchy. The very term „organ“ is here of particular importance and interest, as we see that it occurs in a significant way in a further statement, which explains that the episcopal authority, to-

<sup>1</sup> For reasons of necessity, my study of the Constitutions of the Balkan Churches in question is based on the Greek translation of their texts according to „Οἱ Βασικοὶ Θεσμοὶ διοικήσεως τῶν Ὀρθοδόξων Πατριαρχειῶν“ by Metropolitan Barnabas (Dzordzatos) of Kitros, Athens, 1972.

gether with clergy and people, handles various economic matters, by means of its autonomous representatives and organs (CSC, art. 8)<sup>2</sup>. Here we have the idea of the people, acting together with the hierarch, through certain organs, as regards matters related to property, heritage, funds etc. The same principle is expressed, furthermore, in another connection, which deals with the Bishop as the head of his diocese and states that he governs his diocese with the help of his clergy and people (CSC, art. 13). There is a special oath which is taken by the laymembers of the various ecclesiastical organs. In this oath they promise, among other things, to be faithful toward the Holy Orthodox Church, to maintain scrupulously the sacred Canons, the Constitution of the Church and the other ecclesiastical statutes (CSC, art. 39).

Which, then, are such organs, among whose members there are laymen according to the Constitution of the Serbian Church? When examining the matter pertaining to this question, we notice, first of all, that among these organs we have the so-called Electoral Body, for the election of the Patriarch. The way, in which it is constituted, shows that it necessarily has a significant number of laymen among its members (CSC, art. 44, 46, 92, 137). On the other hand it is to be borne in mind, that the three candidates, among whom this Body has to make its choice, are given to it by the Holy Synod, consisting of all the hierarchs of the Church, and they are to be chosen among the Serbian diocesan hierarchs in active service (CSC, art. 42 and 43). However, there are always laymen, too, among the electors whose right it is to choose the highest leader of the Serbian Church. [It should perhaps be remarked, in passing, that in the case of the election of the other hierarchs, the laymen do not participate at all, as the Holy Synod of the Hierarchs here acts as the Electoral Body (CSC, art. 105)].

The laity is represented also in the so-called Patriarchal Assembly, concerning which it is expressly ordered that it is to have 10 laymembers. They are not elected, however, by any group of laymen, but appointed by the Patriarch on the basis of proposals made by the Permanent Holy Synod and the Patriarchal Administrative Council (CSC, art. 82). It is particularly significant that the Constitution stipulates that the vice-chairman and two of the secretaries of the Assembly must be elected among its lay members (CSC, art. 85). The Assembly in question is the highest legislative body of the Church in matters concerning external ecclesiastical administration, i. e. questions of material and economic nature (CSC, art. 82). Among these are the decisions concerning wages and pensions, disciplinary rules, various budgetary matters etc., in some cases after the previous approval by the Synod of the Hierarchs (CSC, art. 90). — Also regarding the Patriarchal Administrative Council it is stipulated that seven out of its fourteen members are to be laymen. These are to be appointed by the Patriarchal Assembly among its own members. The Administrative Council, half of whose members thus are laymen, is a very important body, which functions as the executive organ of the Patriarchal Assembly. It constitutes the highest administrative and

---

<sup>2</sup> The abbreviations used here are: CSC = Constitution of the Serbian Church; CRC = Constitution of the Rumanian Church; CBC = Constitution of the Bulgarian Church.

supervisory authority of the ecclesiastical self-governing organs. Also in the case of the Administrative Council, the vice-chairman must be elected among the lay members (CSC, art. 91, 92 and 94). It seems obvious, however, that the Constitution in force leaves it into the hands of the hierarchy to invalidate, by means of a prescribed procedure, those decisions of both the Patriarchal Assembly and the Patriarchal Administrative Council, which are considered to be against the canons of the Church or in disharmony with the principles of the Orthodox Church (CSC, art. 87 and 97). Such a limitation in the powers of the members of the said two organs, is, however, not only natural but, in fact, necessary, from the Orthodox point of view.

Up to now we have chiefly dealt with the position of the laity in connection with various so-called patriarchal bodies. There are lay members, however, also in other ecclesiastical organs. Thus we see that it is stipulated, in the case of the Diocesan Assembly, that there are to be several lay members, appointed by the Hierarchy, with the final approval of the Patriarchal Administrative Council. Here, too, the vice-chairman and one of the secretaries are elected among the lay members of the Diocesan Assembly (CSC, art. 137 and 138). The body in question is characterized as the organ of the diocesan ecclesiastical self-government (CSC, art. 136). The laity has a responsible position, furthermore, also in the Diocesan Administrative Council, which in many ways has, within the diocesan limits, the same kind of executive and supervisory function as the corresponding Patriarchal Council on a higher level. Here we observe the remarkable fact that six out of its eleven members must be laymen, appointed by the Diocesan Assembly for a period of six years. Again, the vice-chairman is one of the six lay members (CSC, art. 144, 145, 146, 147). As is to be expected, the local hierarchy has the power to take measures to annul the decisions of the two diocesan organs mentioned here, if he finds that they are against the ecclesiastical rules and in disharmony with the principles and teachings of the Orthodox Church (CSC, art. 156). — On the diocesan level there exists a special office, whose holder evidently normally is a layman, although this is not expressly stated, i. e. the office of the legal adviser of both the Diocesan Assembly and the Administrative Council (CSC, art. 154).

The role of the laity seems to be of special significance on the parochial level. There exist two organs, which are of particular interest in this connection, and these are the Congregational Assembly and the Congregational Administrative Council (CSC, art. 174 and 194). First we shall pay attention to the former. It handles various budgetary matters — in some cases finally, in other cases as a preparatory instance — and it is likewise responsible for other decisions of economic nature or concerning ecclesiastical buildings, on the condition of the approval of the hierarchy of the diocese or some of the diocesan or patriarchal organs etc. (CSC, art. 191). As to the election of the members of the Assembly in question, we observe that they are elected by those male and female members of a congregation, who are at least 21 years of age and who have not been deprived of their ecclesiastical vote. Among the reasons, because of which people may be deprived of their right to vote, we notice the following cases, among others: unpius and unethical way of

life, neglect of ecclesiastical and religious duties, living in a marriage which has not been blessed by the Church, being accused or condemned by ecclesiastical authority, holding membership in an organisation, whose activity is directed against the Orthodox faith etc. (CSC, art. 180). The membership of the Congregational Assembly varies between 24 and 60, depending on the number of parishioners. The conditions stipulated for those, who are eligible, are somewhat stricter than in the case of those, who may be electors, even if the main difference is the question of age, as those eligible have to be at least 25 years of age (CSC, art. 182 and 183). As regards the organisation of the Assembly, it should be noticed that the Assembly elects, by secret ballot, its chairman, vice-chairman and secretary, although it is stated, on the other hand, that the vicar (the eldest priest) of the church concerned is the honorary chairman of the Assembly (CSC, art. 188). There are in the Constitutions such provisions, too, which make it possible to control and interrupt the work of the Assembly, for various important reasons, or to exclude individual members from it, if they prove culpable (CSC, art. 192). The organ which has this supervisory right is the Diocesan Administrative Council under the leadership of the local hierarch (*ibid.*).

The other local organ, to which we have referred, is the Congregational Administrative Council with 6—10 members, among whom are the honorary chairman, the chairman and the vice chairman of the Congregational Assembly, which itself elects the rest of the Council, too, among the members of the Assembly (CSC, art. 194). As to the duties and rights of the Assembly, it is stated, among other things, that the Assembly protects and defends the influence and the interests of the Church and of the parish (congregation) concerned, assists the ecclesiastical authorities regarding the religious, ethical and spiritual promotion and education of the members of the Orthodox Church, especially of the youth, and through its activity the Council strives to preserve good and worthy customs and to uproot bad and harmful practices. It is to act, furthermore, as the executive organ of the Congregational Assembly and to execute the orders of the ecclesiastical authorities. Among its tasks is also the appointing of the personnel in the service of the parish concerned, except in the case of the precentor and the verger. Otherwise its duties are mainly related to matters of economic nature (CSC, art. 201). — Here an important remark must be inserted, in passing, however. In 1967 the Holy Synod of the Hierarchy of the Serbian Church made a decision, according to which the normal rules concerning the Congregational Council were put aside and an exceptional system with temporary Councils, appointed by the Diocesan Administrative Council, was introduced, in accordance with special provisions in the Constitution, where such a measure is presupposed and prescribed in case the local Administrative Council does not function in a proper way and this is not corrected by the local Congregational Assembly, either. The Constitution stipulates that the leading parish priest must always be a member of the said temporary organ (CSC, art. 206, and the foot-note on p. 249 in *Οι βασικοί θεσμοί διοικήσεως τῶν Ὀρθόδοξων Πατριαρχείων*, by Metropolitan Barnabas (Dzordzatos) of Kitros). — As to the role of the leading parish priest regarding to local congregational organs, with which we have dealt here above, it is expressly sti-

puted that he should co-operate with them in an active way and that he is to be held co-responsible for their decisions, except in case he objects and makes a plea to the higher ecclesiastical authority because of the anticanonical decisions and activities of the local assembly or the local council. Perhaps it should be noticed furthermore, that the membership in the said local organs is characterized as honorary and it is expressly stated, accordingly, that no remuneration is paid for the participation in the work of these organs (CSC, art. 203 and 204). In principle it is significant that the Diocesan Administrative Council has the right to send its representative to any session or meeting of the Congregational Assembly and the Congregational Administrative Council, in order to give instructions which may be needed (CSC, art. 207).

A matter, which may be of indirect interest from the point of view of our theme, is the question of ecclesiastical transgressions and punishments, as regards the laymen. When the Constitution defines the said transgressions, it does it in a very general way and refers to this category the transgressions against the faith and the teaching of the Church, the ecclesiastical order and the Christian ethics. Transgressions of this nature are dealt with by the proper ecclesiastical authorities, which act either *ex officio* and thus of their own initiative or on the basis of a charge brought by somebody else (CSC, art. 214 and 215). The punishments, which may be inflicted, consist of temporary deprivation of certain rights and benefits in the Church, excommunication from the Church for a certain period of time or definitive excommunication from the Church. The first-mentioned form of punishment is imposed by the Hierarchy of the diocese, while the rest may be imposed by the proper Episcopal Ecclesiastical Tribunal for the area concerned. It is stipulated, furthermore, that in the first-mentioned case the punishment is immediately in force, while the other forms of punishment require the final approval of the so-called Great Ecclesiastical Tribunal (CSC, art. 216 and 217).

Thus we have dealt with the role of the laymen in the administration of the Serbian Patriarchate, in the light of the Constitution of the Serbian Church. Later on we shall still return to this matter, by means of some general remarks and observations, after having investigated, from the corresponding point of view, the position of the laity in the Patriarchates of Rumania and Bulgaria.

### *The Patriarchate of Rumania*

As regards the general character of the ecclesiastical administrative system of the Rumanian Patriarchate, the Constitution of the said Patriarchate stipulates that the Orthodox Church of Rumania has the Synodical Hierarchical system of administration according to the teaching, the canons and the tradition of the Ecumenical Eastern Church, and that the Rumanian Church is administrated in an autonomous way through her own representative organs, elected by clergy and people and appointed in accordance with the Constitution of the Church. Thus it is clearly stated that there is an important role for the laity, but that there are

given limits for the role in question, as is natural and to be expected, of course (CRC, art. 3). As regards the Holy Synod of the Rumanian Church, we find that it consists of all the hierarchs and that it is characterized as the higher authority of the Orthodox Church of Rumania for all spiritual and canonical matters and for ecclesiastical matters of any kind, in so far as these belong to its sphere of competence (CRC, art. 9). It lies in the very nature of this synod, that the laity does not play any role here. There are, however, in the Rumanian Church various organs, where the presence of the laic element is obvious and its role significant. We shall now look into the rules related to this fact.

To begin with we shall make a few observations regarding the important central body called the National Ecclesiastical Assembly, which is the central representative organ of the Orthodox Church of Rumania for economic-administrative matters and for other questions, provided that these do not belong to the competence of the Holy Synod. The concrete meaning of this article becomes clearer, when we see that it implies, among other things, that the said Assembly has to support the interests and the rights of the Rumanian Church, to support the spiritual, philanthropic and economical institutions of the Church, to deal with matters concerning changes in the titles of the Hierarchs, or in the boundaries of the dioceses and the establishing of new dioceses, to take decisions concerning a great number of economic questions, among these the general budget of the Patriarchate etc. The laic element plays an essential role in the Assembly, as the Constitution stipulates that it consists of three representatives from each diocese, two of whom are laymen, appointed by the competent Diocesan Assemblies, but this section is, however, only part of the membership, as the Constitution also says that all the members of the Holy Synod are, in their own right, members of the National Ecclesiastical Assembly, which thus receives a strong hierarchical element and a clerico-hierarchical majority. The Rumanian Patriarch is, by right, the chairman of the Assembly in question (CRC, art. 19, 20 and 21). The laymen hold an important position also in the National Ecclesiastical Council, which is expressly characterized as the highest administrative organ for the matters of the entire Rumanian Church and at the same time the executive organ, not only of the National Ecclesiastical Assembly, but also of the Holy Synod. It consists of nine for this purpose elected members, six of whom are laymen (CRC, art. 25 and 30), and as permanent members of six so-called administrative counsellors, who are elected, among theologically qualified clergymen, by the National Ecclesiastical Assembly, with the final approval of the Patriarch. Again, the Patriarch acts as the chairman, by the right of his office (CRC, art. 25, 30, 31 and 33). It should be particularly noticed that the Constitution stipulates that the National Ecclesiastical Council exercises certain of its duties through its six permanent members, i. e. through the administrative counsellors, who are clerics (CRC, art. 34).

Those ecclesiastical organs, which have been mentioned here above, are on a national level. Our next task will be to try to see, in which way the role of the laity is discerned on the level of the diocese and the parish. First, we have here the Diocesan Assembly, which is a kind of diocesan parliament for the administrative, educational and economical matters

of the local diocese as well as for other questions, which do not come under the competence of the hierarch concerned. It consists of 30 members, two thirds of whom are laymen. These are elected by the deputies of the Parochial Councils, in the case of the lay members, and by the priests and deacons of the diocese, in the case of the clerical members (CRC, art. 91, 92 and 94). The Diocesan Assembly has a number of significant rights and duties, some of which are to be mentioned to illustrate the character of the Assembly in question. The Assembly is expected — as the National Ecclesiastical Assembly in its larger sphere of responsibility — to support the interests and the rights of the Church, in harmony with the laws of the country. It elects the diocesan representatives to the National Ecclesiastical Assembly, the members of the Diocesan Council and also the members of the Diocesan Tribunal, who are clerics and who in this case need the approval of the hierarch concerned. The Diocesan Assembly has several tasks of economical character and educational, philanthropic etc. duties (CRC, art. 94 and 148). The Hierarch concerned is the chairman and it should be especially emphasized that it seems to be his duty to see to it, that such decisions of the diocesan organs — the Assembly and the Council — which he deems to be harmful to the interests of the Church or the State, are referred for further investigation to the National Ecclesiastical Council (CRC, art. 97 and 99.). — We have already mentioned the Diocesan Council. It is the executive organ of the corresponding assembly and consists of the ruling hierarch, the diocesan vicarius, appointed by the bishop among theologically qualified clerics, and of the administrative counsellors, as permanent members, who are clerics, appointed by the bishop, who also hears the opinion of the Diocesan Council, and, furthermore, of nine members — three clerics and six laymen — elected by the Diocesan Assembly (CRC, art. 100, 101, 104 and 105). Many important duties are carried out by the Diocesan Council through its permanent members, i. e. the administrative counsellors, a system similar to that which we observed above in the case of the National Ecclesiastical Council (CRC, art. 106). — It should be mentioned, in passing, that in the Rumanian Church, in accordance with the ancient tradition of the Eastern Church, some dioceses put together constitute a metropolitanate (Metropolis), whose common administrative organ is the Metropolitan Synod, but here the laic element is lacking, by virtue of the nature of the said body (CRC, art. 111 and 112).

Speaking of ecclesiastical matters on parochial level we observe that the Constitution defines the parish as the ecclesiastical community of the Orthodox faithful, clerics and laymen, who live in a given area, under the leadership of the parish priest. After having given this definition the Constitution expresses a principle, which is of great interest and importance: it speaks of duties, first of all, and not immediately of rights, and emphasises the obligation of the members of the parish to support, to strengthen and to propagate the faith of the Orthodox Church and to promote such an order of things that all the faithful would live in harmony with the teachings of this faith, participate in the divine services in the parish church, receive the Holy Communion, fulfil the duties of Christian charity, support and help the Church and Her servants (CRC, art. 41 and 42). This catalogue contains a complete programme of activi-

ties for the laymen. The parochial parliament is the Parochial Assembly, which consists, in principle, of all the adult male parishioners, who are of good fame and fulfil their ethical and material obligations toward the Church and Her institutions. Such matters, which come under the competence of the said Assembly, are, among other things, the following: the election of priests, deacons and precentors, if and in case the hierarchs ask for this; the election of the members of the Parochial Council and the Parochial Committee; the supervision of the activities of the Parochial Council; the construction of the parochial budget and various other economical measures related to the different aspects of parochial work, the material care for the various needs of the parish church etc. The parish priest is the chairman of the Parochial Assembly, with certain exemptions, when the supervisor-priest takes the chair. It is important that there is a list of those who are members of the Assembly, and at least ten percent of these men must be present in order that the Assembly may take valid decisions (CRC, art. 52, 53, 56, 57 and 120). — The Parochial Council consists of 7, 9 or 12 members — depending on the number of parishioners. They are elected by the Parochial Assembly. The leading parish priest acts as the chairman and the other priests, the deacons and the precentor participate as members, but all of them with consultative voice. The Diocesan Council, too, has supervisory duties as regards the activity of the Parochial Council (CRC, art. 60, 62 and 63). The Parochial Council exercises many of the obligations of the Parochial Assembly between the meetings of this body and through an elected deputy it participates in the election of the members of the Diocesan Assembly (CRC, art. 63). The Parochial Council, furthermore, authorizes and elects one, two or three out of its elected members to act as church-wardens. The election of church-wardens must be submitted to the Supervisor-Priest for affirmation. The church-warden serves, under the supervision of the parish priest, as the administrator of the property of the parish. There are many very detailed directions concerning his work and responsibilities (CRC, art. 65 and 66). — On the parochial level there exists one more organ, whose character in some respects differs from the organs, which have been mentioned here above, both formally and from the practical point of view. This is the Parochial Committee, whose work it is to promote and maintain the beauty and the good impression of the temples and their surroundings, the cemeteries etc., to help in putting up and maintaining the choir of the church, to assist in philanthropic and other corresponding activities, to establish and maintain a parochial library, to assist the priest in the instruction and formation of missionary groups for the strengthening of the faith and the ethical thinking of the faithful, and to create and support various acts of Christian charity. With the permission of the Hierarch concerned, such Committees may co-operate with each other, across the boundaries of their parishes, to support each other, particularly if they lack resources for independent work. The Constitution makes it possible to elect adult women, too, as members of the Committee, and it is even allowed to let the entire Committee consist of such women. The leading priest of the parish or his representative is, by right, the chairman of the Parochial Committee or its subcommittee, if any there be. It is worth noticing in this connection

that the Constitution expressly prohibits the constituting of groups or committees other than those referred to (CRC, art. 68 and 69).

In the case of the Rumanian Church there exists still a very significant matter, concerning which we have to speak of the role of the laymen, i. e. elections of the hierarchs. Here the Constitution gives certain important rights to the laity. The election of the diocesan hierarchs is carried out by the so-called Electoral Assembly, consisting of the members of the National Ecclesiastical Assembly and the Diocesan Assembly in the area of the vacant throne. The membership of the electoral body is not, however, limited to these two groups. The Constitution stipulates that among the legal members are to be, furthermore, the President of the Government Council — evidently this is the technical term for the Prime Minister — and the Minister for Cults, or their representatives, one member of the so-called Great National Assembly — these said persons being Orthodox Christian men — and the principals of the Academic Theological Institutions. It should be noticed that if the election is not affirmed by both the Holy Synod of the Hierarchy and the Presidency of the Great National Assembly, a new election must take place. As to the candidates for the hierarchical offices, the Electoral Assembly has to act within certain prescribed limits, which imply that the new patriarch, e. g., must be chosen among the Rumanian hierarchs in office. This does not annul the significant fact that here the lay members of the Electoral Assembly act and vote on equal basis with the clerical and hierarchical members of the same body (CRC, art. 129, 130, 131 and 132).

With these remarks concerning the participation of laymen in the elections of Hierarchs, we have concluded our investigation of the Rumanian ecclesiastical Constitution as regards the role of the laity in the administration of the Church. It is true, however, that there are in certain paragraphs of the Constitution some references to the rights of the State authorities — in addition to those which we have mentioned above — but as we are not chiefly dealing with the problem of the relations between the Church and the State, we have not described here the details in question, particularly as they are not directly illuminative of the position of the laity as such.

Our task is now to go further to the material which helps us to get a picture of the legal role of the laity in the administration of the Patriarchate of Bulgaria.

### *The Patriarchate of Bulgaria*

The Constitution of the Orthodox Church of Bulgaria does not contain extensive paragraphs as regards the role of the laity, but there are, however, some both important and interesting principles included in the rules and statutes guiding the life of the said Patriarchate.

The basic statutes concerning the Bulgarian Church express the principle, among others, that the Church is administered by the Holy Synod, which consists of the diocesan hierarchs, and that each diocese is administered by its own Hierarch (CBC, art. 5 and 6). A significant complemen-

tal information is found in another paragraph, which stipulates that the legislative authority of the Bulgarian Church is exercised by the Clerico-laic Assembly, which consists of the Hierarchs, other clerics and laymen (CBC, art. 8). When looking nearer into this question, we notice that the said Assembly consists, except of all the Hierarchs in office and certain clerical representatives of different categories, of four laymen from each diocese and besides of about a dozen various other lay representatives. According to the Constitution, promulgated in 1950, these lay representatives (as well as some clerical representatives, too,) would have had an even greater number, but the changes regarding certain organisations have brought about a partly new situation, although the difference is not significant (CBC, art. 29 and the foot-note on p. 336 in op. cit. by Metropolitan Barnabas of Kitros). It is to be noticed that some of these lay members of the Assembly are elected by the Assembly itself. Such a person may be any Bulgarian citizen, who is at least 30 years of age, Orthodox Christian, not deprived of his political rights, member of a parish and generally known for his pious and virtuous life (CBC, art. 29 and 90). As to the tasks of the Clerico-laic Assembly, in whose work laymen thus participate, they pertain to various aspects of ecclesiastical life. The Assembly may, on certain conditions, revise or complete the Constitution of the Church, and it has various rights concerning the ecclesiastical legislation. It elects the members of the Highest Ecclesiastical Council of Bulgaria. We have to observe, however, that it is especially emphasized in the Constitution, that the Assembly, in its legislative activity, maintains without change the dogms of the Church, the sacred canons and the practices of the Orthodox Church, likewise the ecclesiastical peace and unity. It is the right and the duty of the Holy Synod to see to it, that these principles are honoured. The presidency of the Assembly consists of the chairman, i. e. the Patriarch, and of four secretaries, two of whom are laymen (CBC, art. 126, 127, 128 and 130).

Regarding other aspects of the role of the laity, we find that there exists, furthermore, another clerico-laic organ, i. e. the so-called Patriarchal Clerico-laic Assembly for the election of the Bulgarian Patriarch. Among its members we discern, except the hierarchs and various other clerics, four lay representatives from each diocese in general and eight from the diocese of Sofia, one representative of the National Council of the Patriotic Front, one representative of the Directorate for Religious Affairs, one representative of the Bulgarian Academy of Sciences and one representative of the Supreme Court of the People's Republic. It is stipulated that all of these are to be members of the Orthodox Church of Bulgaria (CBC, art. 16). The eligible laymen must have, except the qualifications mentioned above in the case of the Clerico-laic Assembly, at least a basic education (CBC, art. 19, 58 and 90). The Patriarchal Assembly has to make its choice among three candidates given by the Holy Synod of the Hierarchy, while the Synod, on the other hand, may propose only Metropolitans in office and with certain other qualifications (CBC, art. 15 and 22). In the case of the Holy Synod — as also regarding the Permanent Holy Synod — the laic influence is excluded, in principle, as the Constitution expressly stipulates that a person, who is not a member of these bodies, has no right, on any condition, to participate in their

sessions (CBC, art. 27). So far regarding the laity in connection of patriarchal elections.

The highest ecclesiastical organ for general economical matters is the Highest Ecclesiastical Council at the Holy Synod. It consists of the Patriarch, who is its chairman, two clerics and two laymen. The eligible members must have the same qualifications also in this case, as the candidates for the Clerico-laic Assembly, and besides at least secondary-school education (CBC, art. 10, 40 and 41). — Also in the case of the election of the new Metropolitan, the laic element participates through its representatives. The basis for the vote is the list of candidates, which is prepared and given by the Holy Synod of the Hierarchy. Each elector proposes two of the candidates in question, and when there are two with an absolute majority of votes, these are regarded as the legally elected candidates of clergy and laity. The final decision is in the hands of the Holy Synod, who elects one of the two, if it does not find it necessary to order an altogether new election (CBC, art. 43, 44, 45, 47, 49 and 50). — The lay representatives who participate in patriarchal and metropolitan elections and in elections for the great ecclesiastical bodies, are elected by diocesan electors. Of such electors there are six for each district of the diocese. Of their qualifications we have spoken before. They are elected by the Electoral Assemblies, consisting of the representatives chosen by the Parochial Committees. The canonicity of the whole procedure is examined by the Metropolitan Council before the local Metropolitan affirms the results (CBC, art. 56, 58, 60, 64, 65). — The Metropolitan Council, just mentioned here, has among its members two laymen. It is stipulated, however, that they do not participate in the meeting of the Council, if this has to deal only with strictly spiritual questions. These lay members must have at least secondary-school education (CBC, art. 67 and 68). As regards the election for the Council, the supervisory authority is the Permanent Holy Synod (CBC, art. 74). The Metropolitan Council is expected to support and assist the Metropolitan in practically every aspect of his work and duties. To its sphere of responsibility belong the matters related to ecclesiastical teaching and education, Christian ethics and charity, the consolidation of the Christian family, the economy of the diocese, the supervision of a number of parochial decisions and functions etc. (CBC, art. 146). All this implies that its lay members, too, have a great responsibility and a significant opportunity of service, if they are competent and capable.

On the parochial level the laymen play a significant role as regards the appointment of a new priest for a vacant parish, in so far that they have the right to accept or refuse, by means of voting, a candidate offered by the Metropolitan and his Council. Such an acceptance obviously normally is the condition for ordination and appointment for the parish concerned (CBC, art. 84, 85). The Metropolitan Council exercises in these matters the supervisory authority (CBC, art. 86). — As is to be expected, the lay element is represented also in the Parochial Committee, which consists of 4—6 persons. The parish priest acts, in his own right, as the chairman of the Committee in question. The qualifications of eligibility are the same as in the case of the Clerico-laic Assembly. There is, besides, another Committee with three to five members, elected at the same time

as the Parochial Committee and having its main duties in the economical field (CBC, art. 88, 89, 90 and 92). As electors may act in these cases all the members of the local Orthodox parish, who are Bulgarian citizens, at least 21 years of age and having their political rights (CBC, art. 94).

Still speaking of matters on parochial level we have to draw some attention to a particular remark in a certain paragraph, dealing with the teaching duties of the parish priest. Here the Constitution of the Bulgarian Church expressly contains the rule that in special cases and on certain stipulated conditions a qualified layman may, with the permission of the local parish priest, address "ecclesiastical words" to the faithful (CBC, art. 155: 3). As to the ecclesiastical position and role of the local Orthodox parishioners, the Constitution prescribes and explains, that they are to confess, with firmness and stability, the Orthodox faith, to participate in the Divine Services, to make their confession and to receive the Holy Communion regularly, to promote by every good means the life of the parish and to provide for the maintenance of the temple and the clergy, and to observe, in general, the teachings and rules of the Orthodox Church (CBC, art. 164). The field of possibilities is very vast indeed.

Thus we have tried to get some kind of general idea of the role of the laymen in the administration of the three Balkan Patriarchates of Serbia, Rumania and Bulgaria. In the main, we have abstained from comments, as our main goal has been to convey the picture in question basically in the light of the principles and statements in the Ecclesiastical Constitutions of the Patriarchates concerned. Here, in this connection, a couple of remarks or comments may perhaps be allowed, before we come to the end of this paper. For various reasons these remarks are of a rather general nature.

The general impression of the Ecclesiastical Balkan Constitutions, as regards the role of the laity, is that the three Patriarchates in question, while providing for a greater participation in the ecclesiastical administration on the part of laymen, at various levels and in different ecclesiastical organs, at the same time seriously and strongly try to safeguard the canonicity of the administrative system and thus the Orthodox faith and the Eastern Catholic tradition of the Church, under circumstances which in many ways differ from those, for which several of the ancient canons and rules were created and affirmed. As has been discernible from the material, which we have offered, this takes place in somewhat different ways in the three Churches concerned: in some cases the consistence and structure of the administrative organs are meant to guarantee this, in some other cases the system of supervision may serve the same purpose. Such a vigilance is necessary, of course — and by no means only in the three Churches with which we have dealt — for many reasons, but particularly in view of the fact that the lay element everywhere becomes more and more secularized, at least from the point of Christian knowledge and education, and thus is in constant danger of going astray from the canonical path — while more and more ecclesiastical rights, at the same time, are given to it. The present paper hardly can give any answers to the questions, which our material brings about. In the best case it may perhaps indicate, how complicated the matters

may be and how many problems need serious thinking and consideration in the life of the Church of today, in order that the role of the laymen in the administration of the Orthodox Churches, not merely in certain Balkan countries, but everywhere as much and as positively as possible may be in harmony with the apostolic tradition of our Church, free from foreign influences, political and religious, and simply Orthodox, in spirit and in letter.

KURIAN VANCHIPURACKAL

Kerala

*Article I*

*Introduction*

1. The Dogmatic Constitution on the Church, enacted by the Vatican Council II in 1964, has a special chapter on the position of the laity in the church. "For, their Sacred Pastors know", says the document, "how much the laity can contribute to the welfare of the entire church. Pastors also know that they were not meant by Christ to shoulder alone the entire saving mission of the church towards the world. On the contrary, they understand that it is their noble duty so to shepherd the faithful and recognize their services and charismatic gifts that all according to their proper roles may cooperate in this common undertaking with one heart"<sup>1</sup>. The same idea is repeated, with practical means for its realisation, in several other documents of the Council<sup>2</sup>.

2. The purpose of this paper is to examine how far the laity and the clergy of the Malabar Church were conscious of this role and to what extent it has been exercised during the vicissitudes of its twenty centuries of history. For brevity's sake, we can present the matter only in its broad outlines.

3. *The Syro-Malabar Church* pertains to the ancient Thomas Christian Community founded in India by St. Thomas the Apostle<sup>3</sup>. At present the community numbers about 2,000,000 in Malabar in the south-western corner of India, one out of the 18 States of India. This region almost coincides with the present State of Kerala. From this area the community is now spreading out also to other parts of India.

<sup>1</sup> Vatican II, Church, n. 30.

<sup>2</sup> Vatican II, Missions, no. 21, 30 etc.; Apostolate of the Laity Ch. III; Church in the Modern World, nn. 72—75; Priestly Ministry nn. 9, 17.

<sup>3</sup> Authors who have studied the living tradition in Malabar, monuments and conclusions by writers of later origin, have now accepted this fact as one beyond reasonable doubt. We may as well cite here an extract from the radio message from Pope Pius XII in 1952 on the occasion of the 19<sup>th</sup> century celebrations of the arrival of the Apostle in India: "... This apostolic lineage, beloved sons and daughters, is the proud privilege of the many among you who glory in the name of Thomas Christians and we are happy on this occasion to acknowledge and bear witness to it (Acta Apostolicae Sedis, XLV (1953) pp. 96—97).

For a Bibliography on the subject and short reference Cf. P. J. Podipara, in his article, The Indian Apostolate of St. Thomas, published in the St. Thomas Christian Encyclopedia, India, Trichur, 1973 pp. 7—12.

4. *The History of this Church* is generally treated in four canonical periods<sup>4</sup>

I. *The First Six Centuries*. When the Church had, according to tradition, its own organisation and set-up, shaped more or less by the apostolic teachings and local socio-religious factors. Influence from the Middle East may not altogether be excluded<sup>5</sup>.

II. *The Chaldean Period*. (From the 8/9<sup>th</sup> century till the close of the 16<sup>th</sup> cent.) The community was governed by Metropolitans sent from the Church of Persia<sup>6</sup>. In India, they were helped by an Archdeacon chosen from among the Thomas Christian Clergy<sup>7</sup>.

III. *The Latin Period* (from the 17<sup>th</sup> century till the end of the 19<sup>th</sup> century). During this period the church was governed by prelates of the Latin rite; till 1633, the entire Thomas Christian community was one in solidarity and rite. The uncompromising policy of the Latin prelates who contravened several of the time-honoured customs of the community caused a part of the community to break away from them and join the Jacobite community (West-Syrian) of Antioch. They are now known by the name of Malankara Orthodox Church as distinct from another church now called the Marthoma Church, an off-shoot from the separated brethren.

The major section of the community which wanted to continue under the See of Rome were looked after by one or the other of two Catholic jurisdictions: that of Cranganore under the Portuguese Padroado and that of the Vicariate Apostolic of Malabar under the Sacred Congregation of the Propagation of Faith.

IV. *The Modern Period* (with the prelates of the Malabar rite and community since 1896). There are now two archbishoprics and seven bishoprics in Kerala; since 1962, 6 exarchates have been erected for mission work in other parts (mostly in the central and northern regions) of India. All the prelates are directly subject to the Holy See.

5. *Sources and Method of Study*. As a general feature applicable for all the centuries (except the modern period) we have to state that: (a) the people in general have been handing down their laws and customs, more through flexible living traditions than by written laws<sup>8</sup>, (b) the humid climate of Kerala, attack of white-ants, change in the character of letters, and negligence to conserve even extent documents have allowed only a short life to written sources; (c) till the end of the 19<sup>th</sup> century very few laws were enacted in Malabar as proper to it except those by the Synod of Diamper (A. D. 1600), the juridical value of which is now denied, and the statutes of Bishop Roz S. J. (1607); (d) in all legislations a subject like the "role of the laity" received very little attention except in

<sup>4</sup> For a brief account of the history; Cf. P. J. Podipara, *The Thomas Christians*, Darton Longman & Todd — London, St. Paul Publications, Bombay, 1970; E. Tisserant (Card.), *L'Eglise Syro-Malabar* In D. T. C. tom XIV Paris, 1941.

<sup>5</sup> Various evidences of this relationship are indicated by historians and in several documents; Cf. P. J. Podipara, *The Thomas Christians*, pp. 63—66.

<sup>6</sup> J. S. Assemani, B. O. III, p. 346; P. J. Podipara, *op. cit.* pp. 67—78.

<sup>7</sup> Regarding the Archdeacon's role, see J. Kollaparampil, *Archdeacon of All India*, Rome, 1972.

<sup>8</sup> Paulinus A. S. Bartholomeo, *India Orientalis Christiana*, p. 26.

so far as it affected the participation of the laity in the administration of church properties. Hence we have a heavy task of constructing a true picture from fragmentary sources, especially till the 19<sup>th</sup> century.

Hence what we propose to do under these circumstances, is to refer to those incidents or narratives of history (written since the arrival of the Portuguese in the 16<sup>th</sup> century) and from those events, acts, declarations etc. which are indicative of the rights, duties, the time-honoured legitimate customs and practice, figure out the role of the laity as exercised in this particular church, before and after the 16<sup>th</sup> century.

6. *The Social, Cultural, Economic and Political Position of the Thomas Christians.* These need at least a brief mention in order to understand the role which the laity played in the church, and in the rest of the society in which they lived fulfilling their mission as Christians.

*Social Position:* Most of the authors of the 16<sup>th</sup> century speak in glorious terms about the ancient social position of the Thomas Christians who in the 16<sup>th</sup> century counted about 80,000 families<sup>9</sup>. *Gouvea* says that "no other caste is of similar value and esteem among the Malabars as these Syrian Christians"<sup>10</sup>.

This esteemed position is attested by several authors<sup>11</sup>. It is also noted that the relations between the Christians and high-caste Hindus were very harmonious.

*Occupation.* The Christians of St. Thomas were mostly hardworking farmers, though quite a few were also merchants<sup>12</sup>. They were especially busy with cultivating, selling and exporting pepper and other spices<sup>13</sup>. They were also excellent soldiers<sup>14</sup>. The kings coveted their loyal services and attracted them with high rewards and high privileges. Though spread out in different kingdoms, they enjoyed a kind of autonomy and the special protection of a royal family called Villarlavattam at Diamper. When this family had died out, the protection was taken over by the King of Cochin<sup>15</sup>. A certain temporal superiority had been granted to the prelates of the Christians, especially in deciding, without further appeal, controversies in both the spiritual and the temporal matters of the Christians<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> As attested by the Bishops from Chaldea in their letter to their Patriarch in 1504 A. D.: Cf. G. Schurhammer S. J., *The Malabar Church during the early Portuguese Period and before, Trichinopoly, 1934*, p. 4. The proportion between the Thomas Christians and the rest of the population in 1887 was, according to the calculation given by *Paulinus A. S. Bartholomeo*, about one to ten . . .

<sup>10</sup> Antonio Leo *Gouvea*, *Gornada do Arch Bispo de Goa* frey Alexio de Menezes, Coimbra, 1606 f. 4/r.

<sup>11</sup> Cf. P. J. *Podipara*, op. cit. pp. 83—85.

The high caste Hindus and Christians used to have temples and churches built close by, mingle in social dealings and follow several customs in common.

<sup>12</sup> E. R. *Hambye*, S. J., in *Christianity in India, Bangalore, 1972* p. 34.

<sup>13</sup> *Ibid*; P. J. *Podipara*, op. cit. p. 84.

<sup>14</sup> G. *Schurhammer*, op. cit. p. 13; P. J. *Podipara*, op. cit., p. 84.

<sup>15</sup> M. *Mundadan*, *Traditions of Thomas Christians, Bangalore, 1970* p. 130.

<sup>16</sup> Cf. *Decrees of Diamper Synod, Actio IX, Decree 15.*

Thus there were about the year 1600 some 64 churches, of 168 Christian villages and 80,000 families, esteemed by all, beloved of kings, and forming as it were, a sort of republic in many respects<sup>17</sup>.

## Article II

### *The Early Period (First Six Centuries)*

7. As regards the organisation and life of the community in the earliest period we know nothing with certainty.

Oral tradition, as recorded later in ancient ballads, gives us some general idea. One of these ballads, called *Thomas Rampan Song* conserves the tradition that the Apostle Thomas, while instituting bishops from among the princes, and priests from the heads of the villages, entrusted the special charge of the common temporalities to 21 Lords among the faithful<sup>18</sup>. This reference shows at least the value which the community had set to the role of the laity from the very beginning in promoting the welfare of the community.

Moreover the Christians of Malabar, who in all matters, except the fundamentals of their faith, conserved the original or co-existing customs of their Hindu brethren<sup>19</sup>, may have definitely followed the system of the socio-religious organisation and discipline of the country. In each locality the priests and elders of the village formed an assembly about which we shall speak in detail later on. In times of shortage of priests, as at times there were no bishops to ordain them<sup>20</sup>, the elders themselves looked after the welfare of the community.

It was into such a community that the Syrian settlements of the 4<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries incorporated themselves. Like any other body which settled in Malabar (the Aryans, Buddhists and others<sup>21</sup>), these Syrians too must have respected and accepted the local customs in so far as they found them worth encouraging.

## Article III

8. *The Chaldean Period (from the end of the 7<sup>th</sup> till the end of the 16<sup>th</sup> century). Sources of Information.* (1) Canonical legislation of the Chaldean

<sup>17</sup> Paulinus A. S. Bartholomeo, *A Voyage to the East Indies*, translated by William Johnston, London, 1800 (Further reference to this author is indicated as Paulinus . . . Voyage . . .).

. . . These congregations (communities) support each other, and form a kind of Christian republic. If any one of them is injured, they all make a common cause of it."

This church has been described by Placid J. Podipara, giving reasons, as one "Hindu in culture, Christian in religion and oriental in worship" in his article in *Christian Encyclopedia of India*, Trichur, 1973, pp. 107—112.

<sup>18</sup> *Bernhard of St. Thomas*, *The St. Thomas Christians*, Vol. I, Palai, 1916, pp. 62 ff.

<sup>19</sup> The Synod of Diamper held in Malabar in 1599 made a special observation that the Thomas Christians dress themselves and appear in regard to all external features quite similar to the Nayres (upper class Hindus) of the area. The Synod wanted to have changes effected in regard to this custom (Actio IX, decree 17).

<sup>20</sup> Cf. G. Schurhammer, *op. cit.* p. 3.

<sup>21</sup> Cf. *Achutha Menon*, *Cochin State Manual*, Ernakulam, 1911, p. 32.

Church. (2) Narratives of the Latin missionaries who refer to certain traditional customs of the Malabar Church. (3) Behaviour of the people themselves as a continuation of their customary rights and duties. (4) Socio-religious practices of other communities with whom the Thomas Christians were in close contact.

9. How far has the Chaldean discipline been followed in Malabar? The Chaldean Church was very rich in discipline in its Golden Age (from the 5<sup>th</sup> till the 13<sup>th</sup> century). Indeed the metropolitans, priests and people who came down from Chaldea had brought these to Kerala both through written and living traditions; the Church in Malabar seems to have accepted them in matters regarding the hierarchy, priests, liturgy etc. for which and other matters there seems to have been no adequate sources of direction in the community.

10. In many other matters the custom as it took shape in Malabar was by far different from that of Chaldea. First of all, the line of bishops had very often been interrupted<sup>22</sup>; secondly, the local administration was mostly managed by the archdeacon chosen from among the clergy; thirdly, the community was scattered in various parts of the country accessible only with difficulty and subject to different civil rulers. Under these circumstances, the practical care of the scattered community was left to the prudence and zeal of the clergy and the elders of each locality, gathered in assembly, without being forced to conform to the laws and customs of the Chaldean Church. It may further be noted that though practically all canons speak of the Chaldean Church as a highly hierarchically organized and centralized one, lay participation in church administration was welcomed by the Chaldean Church which prescribes the "seeking of the counsel of the best men of the community" (Synod of Timothy II (1313)<sup>23</sup>). The leadership of Thomas Cana and others is an example of the favourable attitude of the Chaldean Church to the role of the laity.

11. *Parish and National Assemblies as Official Institutes of Lay Action.* A Ms. document in Italian entitled *Istoria della Missione del Malabar* written c. 1750, kept in the archives of the S. Propaganda Congregation Rome (Congressi particolari Vol. 109) has: "In tutte le chiese Caldee li Cristiani trattano degl'affari ecclesiastici nelle aggiunte, le quali si compongono del clero e popolo, tanto che non solo nelle spese da farsi a pio delle chiese, o sia per la ristaurazioni, fabbriche, ma anche promuovere agl'Ordini sacri et assolvere dalle censure si far del consiglio del clero e popolo, ed il vescovo non promove i soggetti agli ordini, ne as-

---

<sup>22</sup> A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, tom. X, pp. 99, 100.

See also J. Labouri, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide*, in *Bibl. de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1904, p. 337, which mentions that the *economus* (stewards) were ordinarily laymen chosen by the bishop from among the notable men of the town, and they depended on his will for the duration of their office.

<sup>23</sup> See footnote n. 20.

solve alcuno dalle censure senza che il postulante porti la supplica del popolo, il quale aggiunto in chiesa, udite le preghiere del supplicante porge la detta supplica al Prelato. Nelle cose di maggior rilievo ammettono e covocono per tali aggiunte le popoli delle chiese convicine per consigliarsi con esse a quando l'affare e importantissimo, chiamano anche tutte le chiese di quel Regno, et alcune volte tutte la diocesi, . . ." APF., CP., Vol. 109, f. 90; report of Fr. Boniface of Infant Jesus, O. C. D., in 1750. Though the date of the report is 1750 it refers to a time-honoured practice (see below foot note nn. 26a, 41).

This is indeed the most ancient institute of lay cooperation in the church of the Thomas Christians and preserved even today though with some modifications.

12. *The First Unit* is the *Local Community Assembly* composed of the elders of the community and the priests pertaining to the local church. This assembly had for its concern the entire welfare of the community. Though the formation of this body varied according to places and circumstances, all had certain substantial features in common. In the beginning the lay members consisted only of the elders of those families which were instrumental in the construction of the Church. In course of time, others also joined. The elders corresponded more or less to the leaders of the tribal or caste groups of other communities in the region. Only in recent times active voice has been granted to other adult laymen on grounds of equality of rights.

### 13. *The Nature and Functioning of These Assemblies*

a) These assemblies were called *Yogam* in the local language (Malayalam) and *Giunta* by Western missionaries. As is clear from all narrations, nothing of importance was done in the church community without consulting this parish assembly.

b) In origin, development and functioning, the assembly conserved several features of the "Ecclesia" of the early church. Often the word "church" denotes, in several narrations, the local community.

c) In Malabar, the assembly formed a structure similar to the assembly of the Caste Hindus (local or regional) as well as to the assembly of temple administrators called *Ooranmakar*, *Ooranma* meaning administration by the people of the place<sup>24</sup>.

d) Several churches of high position had their own traditions regarding the manner of convoking and conducting the assembly; filial churches followed the traditions of their mother churches. There are no vestiges of any set of rules written out on the matter during this period.

e) The authority of the bishop and of his representative the archdeacon (known by the title "Jyathikkarthavyan" which means national head) was highly respected; recourse to them was made in major matters as and when possible; otherwise, the practice was to consult the assembly of a major parish or of three or four of the neighbouring parishes.

---

<sup>24</sup> *Nagam Aiya*, *The Travancore State Manual*, Vol. II, p. 72.

f) In the assembly the position of the priests pertaining to the community was one of precedence and honour. Only at a later period the priests began to exercise authority, i. e. when they were appointed with overall charge (after the Synod of Diamper). Till then, the priests used to look after the spiritual ministry in weekly or monthly turns.

g) In several places, the affairs, excepting sacred functions, were looked after by the lay members as they had only visiting priests.

h) In the country as a whole, in regard to civil administration considerable powers were granted to local chiefs<sup>25</sup>. This decentralized system contributed not a little to a sense of autonomy and responsibility to the parish assemblies.

i) Important resolutions were written out on palm leaves (used for writing with a sharp metal rod) either for later reference or for communication to other churches.

#### 14. Responsibilities Normally Undertaken by the Church Assembly

a) Construction, repairs, modifications, furnishing etc. of the church (funds were raised according to quota allotted by the assembly for each family); support of the priests pertaining to each church.

b) Raising funds for other common needs (temporal and spiritual) for local, regional or national purposes.

c) Administration of the temporalities of the church or of the reserve fund maintained by the church for the poor (See below n. 19).

d) Determination of policies regarding the life and activities of the community, including the regulating and directing of the celebration of the feasts and festivals.

e) Presentation of the letter of recommendation (or supplication) to the bishop in favour of those who were to be ordained from the parish (see above n. II). The candidates were trained in small groups by learned priests called Malpans. With the abolition of this system and the establishment of regional seminaries this right was abolished by the prelates.

f) Representing the community, through select representatives, in regional or national assemblies<sup>26</sup>. Later on, representatives of these assemblies are noted to be doing their best to heal the dissension since 1653<sup>26a</sup>.

<sup>25</sup> *Achutha Menon*, op. cit. pp. 49, 50.

<sup>26</sup> *Johannes Focundus Raulin*, O. S. A., *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Synodo Diamperitana*, Romae, 1745, p. 59 (Letter of convocation to the Synod. Lay representatives are invited as per custom). See reference to this custom given under footnote n. 47.

<sup>26a</sup> For instance at the following gatherings:

— at Alangad, 22<sup>nd</sup> May, 1653, Cf. *Bernard of St. Thomas*, op. cit. Vol. II, p. 75.

— at Edappally, in 1657, along with the Commissary Apostolic. *Ibid.* p. 95.

— at Cochín in Advent 1658, when delegates of 44 churches gathered.

— at Kaduthuruthy in 1663, for the election of Mar Alexander de Campo as Vicar Apostolic. (The aforesaid two gatherings are described by *Ferrolì S. J.* in *Jesuits in Malabar*, Bangalore, Vol. II, pp. 34, 45 and *Sebastiani G. Maria*, the Commissary Apostolic (prima spedizione alle Indie Orientali, seconda spedizione . . .).

*Thomman Paremakkal*, *Varthamanapustakam* (written in the 18<sup>th</sup> c. and recently translated and published with notes by *Placid J. Podipara*, Rome, 1971, p. 33.).

Cf. also Archives of the Propaganda Congregation, *Scritture originali della congregazione particolare dell'India e Cina*, Vol. 23 fol. 193. A letter dated 18 November, 1704, sent by the Carmelite Missionaries from Malabar speaks of the custom of this church, of representatives of the churches gathering to accept the nomination of prelates and assist at the taking possession of the office.

g) Assisting the poor, especially the widows and the orphans. The poor girls, especially the orphans, were helped by the elders to find suitable match and financially helped for their marriage<sup>27</sup>.

h) Conducting of the 'agape-' (banquet meal) of the community on solemn feasts<sup>28</sup>.

i) Deliberation on matters regarding the defence of the rights of the community and relation with other communities (especially non-Christians) and with the political leaders (see foot note n. 17).

*Assistance in Judicial Activities:* j) The assembly exercised due vigilance over the moral conduct of the members of the community. The assembly settled the ordinary disputes among Christians, took action on the delinquents of morality especially on offences of a public order, even prescribing public penances and other punishments (fines not excluded). In case of grievous offences, the delinquents were segregated from the common gatherings and other functions until penances or fines prescribed by them were fulfilled<sup>29</sup> and were formally reconciled.

k) Representatives of the assembly held the position of the jury in hearing and settling cases referred to the bishop or his deputees. No serious case was judged unless heard by the representatives of four churches<sup>29a</sup>. In the absence of written codes, proceedings in consultation with experienced laymen were always considered as safe and widely accepted by the community including the clergy, as is evident from the historical narrations of the 16<sup>th</sup> century.

<sup>27</sup> Paulinus A. S. Bartholomeo, Voyage . . . pp. 198, 199 "Christian young women, who have no property, always receive a dowry (sic), either from the congregation or the treasury of the church, or from the fines imposed on the rich . . . Such of the clergy as do their duty, must always keep a list of female orphans who belong to their parish; and they and the overseers of the church are bound to provide them with husbands . . .".

<sup>28</sup> Ibid. p. 198 "The Christians of St. Thomas still celebrate their *Agape* or love — feasts, as usual in former times. They give them the name of *Nercia*, public vows. On such occasions they collect and store up a great quantity of sugar-canes, rice, bananas, honey, and rice flour, of which they bake a certain kind of small cakes called *Appam* . . . all the People assemble in the church-yard; and the priest placing himself on the floor distributes to them his blessing . . . No Christian departs without having had a share . . . It is certainly an affecting scene, and capable of elevating the heart to behold six or seven thousand persons of both sexes and all ages assembled, and receiving together, with utmost reverence and devotion, their *Appam*, the pledge of mutual union and love."

G. M. Sebastiani, describes the same in *Prima Espedizione* . . . p. 113.

<sup>29</sup> Paulinus . . . Voyage . . . pp. 196, 197: "The clergy and elders settle all quarrels and disputes which arise among the members of their different congregations; excommunicate the contumacious, but with the consent of the bishop or missionary, and exclude them from the society of the faithful . . . This sentence of excommunication is never recalled till those who lie under it have made sufficient atonement for their sins, which must always be done before the judgement seat of the congregation . . . The *Cassanaris* or priests, the *Cariacater* or overseers, and the *Muppenmar* or elders assemble and examine the conduct of the penitent, together with every concomitant circumstance and likewise the state of his property and goods . . . (Here the author describes different kinds of penances suited to each and continues): "When the penance is over, the bishop, missionary, or priest gives the offender absolution in the presence of the whole congregation by means of a whip or rod, that the scandal which he brought on his Christian brother may thereby be removed."

<sup>29a</sup> Thomman Paremakkal, Vartamanapustakam p. 41: "All are aware that according to the ancient custom of the Malabar church no punishment should be inflicted unless the crime was proved before the representatives of four churches."

Note: Deliberations and resolutions of the assembly were signed by the priests and a few of the leading men<sup>30</sup>. In regional and national assemblies they were, as a rule, signed by the priests alone, on their own behalf and also of the laity who were present<sup>31</sup>.

In general, the way in which the laity exercised their role seems to have been satisfactory enough, though we do not altogether exclude occasional factions and certain domination exercised by some. The Christian communities were so small, their mutual union as a minority in the locality so intimate, recognition of the voice of the lay leaders so easy, respect for directives of the ecclesiastical head so high, and veneration for church properties and church affairs so great that there were less occasions for abuses or dissatisfactions.

At the same time responsible cooperation of the laity and vigilance exercised by them helped to protect the interests of the community and of the church properties against the aggression of other people or even misuse and careless handling by unscrupulous persons. It served to increase in those who took active part in church affairs a sense of responsibility to provide the church fabric and parish community with necessary financial means.

#### 15. *The Laity in the Ministry of Prayer and Celebration of Feasts*

17<sup>th</sup> century witnesses like *Vincenzo Maria* O. C. D. and others attest that the Thomas Christians used to dedicate long hours to prayer. Observance of fasts and abstinences was very rigorous. The lay people who knew East Syriac enough to say their private prayers in it, easily responded to the choral recitation of the Divine Office by the clergy in the church. They had the greatest respect to the Holy Eucharist. Common family prayer in the morning and evening, as is observed regularly at present, was very scrupulously observed.

The devotion manifested by the community during the various seasons, the preparation and celebration of feasts in all grandeur has been noted down by all 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century accounts given by visitors like *Sebastiani*, *Vincenzo Maria* and others (for details one may refer to *Placid J. Podipara*, *The Thomas Christians*, pp. 87, 93, 94).

*The Ministry of Teaching.* At a time when formal schools did not exist, knowledge of religion and the truths of the faith was handed down by parents by word and example. Religion was "caught" from community traditional practices rather than "taught".

---

<sup>30</sup> Minutes of the parish assembly of the cathedral church of Changanacherry, of 1910, ff. The minutes often speak of the presence of some five hundred or seven hundred people (in serious matters). But the signature is put by the parish priest, priests residing in the parish and a few of the leading men."

<sup>31</sup> Thus the papers prepared by the representatives of the churches in the assembly of 15<sup>th</sup> December, 1657, held in the Church of S. Thome in Cochín: "La sottoscrizione fù dei soli cassanari (Priests) *conforme al costume della Serra*, e lo fecero tanto a nome loro e delle chiese proprie, come di quelle delle quali erano legittimi procuratori . . ." *Sebastiani*, *Prima Spedizione*, . . . p. 136.

Other examples are: the assembly at Kaduthuruthy on 20<sup>th</sup> June 1704 (See *Bullarium patro-natus Portugalliae*, Appendix I, p. 375). The petition submitted to the Holy Father in 1778 in the name of 72 churches (Reproduced in English by *Placid J. Podipara* in *Thomman Paremmakal*, *Vartamanapustakam* pp. 142, 143).

## 16. Conversion Policy

It is generally believed that the Christians of St. Thomas, owing to their high caste feelings, were averse to proselytising. The caste feelings, no doubt, stood in the way of receiving into their community those of the low castes. But as regards the higher castes they must have had no objection in making converts from among them. We know from tradition that by inter-marriages with the higher castes, especially the Nairs, the Christian community received many non-Christians among them and had them baptized. Roz S. J. says that the Nordist community was always eager to increase the numerical strength of the church and had received many pagans and baptized them (*M. Mundadan Traditions of St. Thomas Christian, Bangalore 1970, p. 154*).

There even existed among the Thomas Christians four prominent families of very ancient origin, whose own duty was to foster the integration of new members into the community (Hambey p. 37).

The families were very earnest to foster vocations to priesthood from among them; selection, however was restricted by the parish assembly whose responsibility it was to maintain the priests recommended by them for the respective parishes.

## Article IV

### 17. *The Role of the Laity as is Evident from the Acts of the Synod of Diamper (1599)*

The desire of the Portuguese who reached the Malabar coast in 1495 to snatch the Malabar Church from the jurisdiction and influence of the metropolitans from Mesopotamia and to bring it under the Portuguese patronage and to several usages of the Roman discipline, was carried out by Alexis Menezes, then Archbishop of Goa. Though the archdeacon, priests and laity at first resisted his intrusion, he won over them all through tactics, threats and all other possible ways<sup>32</sup>. The letter of convocation and several proceedings do attest to the position which the laity enjoyed in this Church.

### 18. *Importance Attributed to the Role of the Laity*

In the Decree of Convocation, Menezes refers to the matter as follows:

" . . . And whereas, by immemorial customs, introduced and existing from the very beginning and consented to by all the gentile kings of Malabar, the whole government, as it was, and the cognisance of all matters both temporal and civil, wherein Christians are in any way concerned, has belonged to the Church and the prelates thereof; and it having likewise been an ancient custom in the same, to give an account to the people of whatsoever has been ordained in the church, in order to its being the better observed by all: we do therefore under the same precept and censure, command all Christians in all towns and villages of this bishopric; and where there are no villages, all those who used to as-

<sup>32</sup> Cf. *Raulin, op. cit.*, pp. 20, 28, 29, 31 mentioning the resistance of the people and the priests.

semble together at any church as belonging to it, immediately upon this our pleasure being intimated to them, to choose four of the most honourable, conscientious and experienced persons among them to come in their name, to the said synod, with sufficient powers to accept, sign, advise in their name, so as to oblige themselves thereby to comply with whatsoever shall be determined in the synod. And that these commissioners may demand or propose whatsoever they shall judge to be of importance to the synod and for the spiritual or temporal good of their people . . ."<sup>33</sup>

Actually 153 priests and 671 laymen from some 64 churches in 168 villages took part in the Synod<sup>34</sup> and signed the Profession of Faith at the beginning<sup>35</sup> and the decrees at the close of the synod<sup>35a</sup>.

One incident, however, which took place in the synod will serve as a proof of the ability of the laity and at the same time the precedence which the clergy enjoyed over the laity in all common assemblies and deliberations. For, from among the people who came from the hilly regions, there were some laymen who excelled others by their prudence, ability to express sound views and to keep order among others who were occasionally rebellious. Menezes gave them ample freedom to speak but when they began to carry the floor even over the priests, the priests complained about it and asserted their right to speak first in an assembly like this. This was quite reasonable and hence both Menezes and the gathering accepted it<sup>36</sup>.

19. It is worth quoting here a special decree which has formulated clearly the role of the lay "economos" in the administration of votive offerings and funds of the Church. The practice may have already been existing in some places at least; with this decree it has become universal and is in practice even to date.

"Whereas experience has demonstrated that many churches have been robbed by reason of the 'poor box' being kept in them and not opened in many years, not even when necessities of the church did require it; therefore the synod doth command, that in every church, upon the first of *January* there be chosen four substantial and conscientious men to be overseers of the poor, and to take care of the church, who at the end of the year shall open the poor box and take out all the alms they find therein, which shall be put down in a book by one of the four overseers, and the said alms shall be afterwards put in to a chest locked with three different keys and kept in any one of their houses as they shall agree, of which keys the vicar shall have one, and the other two, the two overseers who are not the scrivener, nor in whose house the chest is kept . . ." the decree continues with details on the joint way the expenses are to be made for various purposes (*Synodus Diamperitana Actio VIII, Decree 26*). The *economos* were to be substituted from

---

<sup>33</sup> *Raulin*, op. cit., p. 59, 60.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>35a</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 48.

time to time and the newly elected persons were to be entrusted with the account and balance of money.

20. The synod having adverted to the fact that the churches as a rule have no officially deputed parish priests, wanted to appoint them for each church. (Acto VIII, 1). The decree was carried out<sup>37</sup> and Menezes, on the occasion of his visit to the churches after the synod exhorted the people to obey the parish priests thus appointed<sup>38</sup>.

It took, however, many years before the new practice came into full execution, as documents of the subsequent period attest.

### Article V

#### *The Period Under The Latin Prelates (1600—1896)*

21. As is clear from several events, and as one can reasonably conclude from the way the laity play their role, even to date, we can affirm that the pre-16<sup>th</sup>-century tradition, established and confirmed by centuries of observance, was continued. The role of the laity suffered, however, very much both in vigour and enthusiasm owing to several disconcerting experiences<sup>39</sup> and dissensions in the church during this period.

22. The Latin-oriented policy of the prelates and the subsequent restless state of the community, which saw several of its customs and privileges disregarded, caused discord and tension. This held back the laity from several positive contributions which they could offer. The following factors will explain the situation:

1) The period between 1600 and 1653 witnessed frequent ruptures of relations between the Latin prelates on the one hand and the archdeacon, priests and people on the other.

2) The community became eager to get the oriental or Chaldean jurisdiction established, a desire which persisted till the end of the Latin period. The Latin prelates, however, never encouraged this attitude.

3) The dissension after the oath (in 1653) of non-allegiance to the Latin prelates, caused a wound still unhealed in the community. Efforts were concentrated, first, to reconcile the split and when that failed either group tried to gather more adherents to its side.

4) Even those who wished to remain loyal to the See of Rome could not be held together under *one* administration (that of Cranganore) owing to the fall of the political power of the Portuguese in Malabar, and other reasons. The Holy See had to set up an interim supplementary jurisdiction through Vicars Apostolic (of Malabar) under the S. Propaganda Congre-

<sup>37</sup> Ibid. pp. 237, 238.

<sup>38</sup> Ibid. p. 266.

<sup>39</sup> Regarding the main events of this period:

See Ferrolli S. J., *The Jesuits in Malabar*, Vol. II, Bangalore, 1951. pp. 291—311, 361—372, 405—429.

Ambrosius A. S. *Theresia O. C. D.*, *Hierarchia Carmelitana*, Fasc. IV pars prior, Ecclesia Verapolitana, Romae, 1939.

gation. The parishes could freely pass from one jurisdiction to the other, according as one or the other was vacant or caused displeasure to the community. This troubled state of affairs in such a church of centuries of maturity did indeed cause a lot of confusion and ruined the vigour which the Latin prelates had hoped to impart to it. Still we have several heartening aspects to make note of. These are:

### 23. *On the Part of the Laity*

I. The assemblies of different churches separately or jointly, through representatives, helped very much and succeeded, excepting in a few cases — to maintain internal unity and stability of administration in each parish and to take proper care of the temporalities of the respective churches. It took at least two centuries before parish priests appointed *ex officio*, as desired by the Synod of Diamper, began to exercise due power over the assembly.

II. They were effective instruments in persuading as many Christians as possible to remain loyal to the Holy See.

III. They contributed largely to the reconstruction and furnishing of their church building and for various items of common expense sometimes even risking the welfare of their families. The parish assemblies maintained the communitarian spirit and continued the charitable services described above in the Chaldean period.

IV. Amidst the often impeded or varying exercises of episcopal vigilance and direction, the parish assembly served, in most cases as organs of good counsel, warm support, and efficient service to the priests in charge and to the community.

V. Though from the time of the Synod of Diamper, priests were officially appointed with overall charge for the parishes, they were much dependent on the church assembly.

The Vicar Apostolic of Malabar Carlo di S. Conrado OCD in his report of 1764 says that in the parishes of the Syro-Chaldeans in Malabar, the several priests approved by the bishop holds the office of the parochial ministry in weekly turns<sup>40</sup>.

Fr. Anastasius O. C. D., another missionary in Malabar, states in 1775: In the Syrian Churches, the parish priests are chosen by the people and presented to the Vicar Apostolic who, on account of the distance of the place and difficulty of access, grants them for the duration the necessary faculties and permissions<sup>41</sup>.

As a rule priests from another parish were appointed only when there was no one belonging to the particular parish<sup>42</sup>.

In some parishes there were two parish priests one appointed by the Prelates of Cranganore under the Padroado and another by the Vicar Apostolic. In 1868 there were 15 such churches<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Archives of S. Prop. Congregation "Scritture originali delle Congregazioni Particolari dell'Indie Orientali", 22<sup>th</sup> Dec., 1764, fol. 8.

<sup>41</sup> *Ibid.* Relazioni scritte referite nei congressi, Vol. 40 fol. 464 n. 31.

<sup>42</sup> *Ibid.* ff. 354—369.

<sup>43</sup> Cf. *Bernard of St. Thomas*, op. cit., Vol. II, p. 282.

Hence although the name vicar or parish priest used to denote an ecclesiastical office, in each parish this office was exercised in a very less-developed state. The corporate spirit that reigned in each parish kept up the unity. The missionaries appreciated the piety and devotion of the laity<sup>44</sup> though they were not so appreciative of the clergy most of whom were *de facto* displeased with the Latin missionaries.

VI. One special feature introduced during this period is the establishment of lay Confraternities very similar to those of the West. They enhanced material help for the celebration of feasts and added to their decorum.

VII. The history of the period bears testimony to the participation of the laity in the diocesan synods held in 1603 at Angamaly and in 1888 at Changanacherry. Besides these official synods, there were several gatherings of the priests and people of different churches in order to hold common deliberations on means to make amends for discouraging situations which they were facing from time to time. Laymen, of course, invariably used to participate in these gatherings<sup>45</sup>. The Latin missionaries were afraid that such gatherings would strengthen the community against them and hence never encouraged them<sup>46</sup>.

A national gathering of official value, like that of Diamper was impossible during these turbulent days as there was no competent person in the community to convoke and direct it. Contemporary observation by Fr. Paremmakal Thomas (later administrator of Cranganore) bears witness to the situation<sup>47</sup>.

#### 24. *The Attitude of the Latin Bishops Towards Lay Participation*

1. The bishops had a real appreciation of the way the laity was cooperating. In Malabar, as opposed to other mission areas, they found a mature, religious-minded people dedicated to the welfare of the respective communities. The Laity's enterprises on parish level were, as a rule, encouraged, except when they cooperated in conspiracies against the Latin administration. The real tension, it seems, was mostly between the foreign prelates and the local clergy<sup>48</sup> who found some of the missionaries too domineering as also circumventing the time-honoured customs, both liturgical and social, and introducing in their place western customs<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Paulinus . . . Voyage p. 199.

<sup>45</sup> Paremmakal, op. cit. p. 34.

<sup>46</sup> Ibid. p. 34.

<sup>47</sup> Thomman Paremmakal, op. cit., gives frequent reference to the situation, i. e. . . .

"In ancient days when they had a head and a leader from among themselves the community of Mappilas (another name for the Thomas Christians) remained united and acted in all things with one mind. But now contrary to their ancient practice they are divided and have also suffered the loss of their ancient customs . . . The divisions that took place (at Angamaly) were far from being worthy of our past glory . . . The cause of this unsteadiness and these divisions is nothing but the absence of a head from within the community . . ." p. 35.

<sup>48</sup> See footnote No. 44.

<sup>49</sup> The Malabar Church Assembly, in spite of difficulties mentioned under footnote n. 47, resolved to send to Rome a delegation under the leadership of Malpan Joseph Kariattil. Money was collected for the journey even by selling the Paraphernalia of the churches. The Malabar church Assembly gave the delegation the mandate to do whatever was necessary (Summary given by Placid J. Podipara in Thomman Paremmakal, Varthamanapusthakam p. 65).

2. The prelates, either personally or through their deputees, exercised possible vigilance over the administration of the temporalities and over the conduct of the people in different localities. This was a great help, though their visits were very rare.

25. 3. In 1879 Msgr. Leonard, the Vicar Apostolic, published a book of decrees comprising all that was decreed in disciplinary matters during the previous 30 years. The book contains, among other things, rules for a correct and prudent administration of church properties, indicating the competency of parish priests, lay administrators called *Kaikars* (Stewards) and the parish assembly. It may be added here that these decrees, framed rather according to a Latin mentality formed the basis of further legislation even under oriental prelates. The application, however, of these rules were conditioned by the time-honoured customs in several places.

#### Article VI

##### *The Modern Period (since 1896) Under Prelates of the Malabar Rite and Nationality*

#### 26. *Change of Jurisdiction and Restoration of the Hierarchy*

The Syro-Malabar Church, governed by Latin prelates together with the faithful of the Latin rite, was ritually separated and constituted into two separate vicariates for itself in 1887<sup>50</sup>, still under Latin prelates. In 1896 these were reorganized into three vicariates<sup>51</sup> and in 1911 into four<sup>52</sup> — all of these with Vicars Apostolic of the Malabar rite and nationality. The hierarchy was re-established in 1923 with Ernakulam as the Metropolitan See. In 1955 a new province was constituted with Changanacherry as the Metropolitan See.

27. The period has been one of remarkable progress for this Church. As observed by Pope Pius XI of happy memory on the occasion of the re-establishment of the hierarchy, "A die autem qua fideles ritus Syro-malabarici proprii ritus et nationis obtinuerunt antistites, omnimodo salutare fecerunt progressus. Non solum, enim penes ipsos crevit numerus religiosarum vocationum, sed et magnum habuere incrementum religiosa instituta, utpote catechumenatus, scholae, religiosae, domus, ecclesiae et oratoria unde luculenter patet quam sedulo ac prudenter gregem sibi commissam praesules nationis Syro-Malabarensis regant. Concors itaque fuit hoc tempore Apostolicorum in India Orientali Delegatorum sententia Christianas communitates Syro-malabaricas longe inter meliores Indiae universae censendas esse . . ." (AAS. XVI, 1924, p. 260)<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Apostolic Brief "Quod jam pridem", Acta Leonis (Papae XIII) Romae, Vol. VII (1888), pp. 106—108.

<sup>51</sup> Apostolic Brief of Leo Papa XIII, "Quae rei Sacrae", Acta Leonis XIII, Vol. XVI (1897) pp. 229—232.

<sup>52</sup> Apostolic Brief of Pope Pius X "in Universi Christiani".

<sup>53</sup> AAS, XVI, 1924, pp. 257—262, Apostolic Constitution "Romani Pontifices".

All the 80 years so far covered in this period should be deemed to merit the encomium expressed by the Pope. We shall supply as an appendix a table of comparative statistics to indicate certain features of this progress. Restoration of good understanding between the hierarchy and the community began to increase the vigour of the community and produce new shoots and fruits. The laity's role in achieving this progress has been very remarkable. Their enthusiasm has been very heartening and their contributions really generous.

28. Among the several fields in which the laity played significant roles, and still continue to do, we may mention the following:

a) Prophetic role: They spare no effort to maintain in good measure, real Christian spirit in family circles; the parents take good care to give sound education, both religious and secular, to their children in home circles and through schools. As a result 90% can now read and write; almost all adolescents attend the secondary schools and a good many go for university education. The community counts at present about 16,300 graduates and post-graduates.

b) Teaching: The laity offer service without remuneration to teach Catechism both in the Sunday Schools which function in every parish up to 8 or 10 grades and in the large number of Catholic schools started by the church for the general education of youth.

c) Ministry of Prayer: Almost all participate in the Divine Liturgy on Sundays and a certain number even on weekdays. Common family prayers and other seasonal exercises of devotion in the church and at home are held in great esteem and observed with real piety. Every parish can count a considerable number earnest in being imbued with the spirit of God. They do manifest in their lives and service of their neighbours the fruits of real Christian spirit in which they are rooted from childhood.

d) Associations: The laity participate actively and in fairly good numbers in the various associations of Lay Apostolate<sup>54</sup>. These lay organisations have taken up several of the welfare activities which were looked

<sup>54</sup> Under difficulty to get complete statistics of all the dioceses, we give below the statistics of one of the dioceses, namely Palai as in 1974:

<i>Name of the Organisation</i>	<i>No. of units</i>	<i>Total No. of members</i>
Franciscan Third Order	115	4780
Legion of Mary	212	3573
St. Vincent de Paul Conferences	60	757 + Auxiliary
Marian Sodality	80	7988
Mission League	245	22950
Adoration League	17	832
Apostleship of Prayer	110	25205
School Students League (AICUF, KCSL)	44	9200
Teachers Guild	40	950
Youth League in Parishes	80	8520
Women Welfare Services	30	1500

This gives a total of 55,230 members for a diocese with 270,000 Catholics.

after by the parish assembly in former times. In certain dioceses about  $\frac{1}{3}$  of the faithful between the ages of 12 and 50 are members of one or another association.

e) They show devout interest to foster priestly and religious vocations whenever they notice the signs of such vocations in their children. According to statistics prepared and published by the Kerala Vocation Service Centre, in 1972 out of a total of 60,305 Indian priests, religious, and candidates for priesthood and religious state in the 93 ecclesiastical units of India, 37922 (i. e. 63%) are from the thus-far erected seven dioceses of the Syro-Malabar Rite. They do missionary work in almost all the dioceses of India, both Latin and Oriental.

f) The tradition-honoured *Parish Assembly (Yogam)* meets regularly (once a month or as and when convoked by the parish priest). The parishioners show real earnestness and sense of responsibility to promote the affairs of the parish. The resolutions of the assembly, on being approved by the bishop, are respected by the entire parish, including those who may have been absent in the meetings. This applies also to financial contributions for the ordinary or extraordinary expenses proposed to be met by the faithful. It is in this way that the community has built (or rebuilt) a large number of churches, schools (in almost all parishes) and contributed fairly well to the institutions and properties owned by the diocese and the parishes.

g) As and when felt necessary and inkeeping with the pre-sixteenth century tradition, the bishop calls together all the parish priests and normally two representatives each of every parish assembly, on matters of greater importance, for consultation. Otherwise smaller bodies, and since the Vatican Council, the diocesan pastoral council which has an elected lay majority, is consulted. The resolutions of such diocesan consultations are taken into due account by all. The diocesan pastoral council, being a new institution, has yet to evolve its functions. It is an institution in which they can resume the valuable role which their fore-fathers once exercised in the Malabar Church. A regional or plenary pastoral council is a desideratum. The way is being paved by a new structure called advisory board recently set up in India.

h) The community is fully conscious of its political responsibilities. They are earnest to defend the rights of the community or of the people at large, when they are called for to do it against unwarranted legislative attempts by the State Governments. In the last four decades the laity has been offering significant and united action on all occasions in order to remedy the evils foreseen. This is done through legitimate means such as memorandums, public demonstrations in great numbers, or through recourse to courts of justice including the Supreme Court. These do cost a lot of sacrifice and strain, not to mention the heavy expenses involved. The zeal, orderliness, efficiency, and sense of sacrifice shown by the community in the matter has been so remarkable as to achieve the goals. In 1959 it moved Pandit Nehru, the then Prime Minister of India, to remark (on the occasion of the dismissal of the Communist Government of Kerala) that the Catholics of Kerala are a power to be counted on.

i) The community has reason to feel proud of several of its lay members whose devotedness, integrity of character and leadership qualities

have brought them to the forefront of political and social action and civil services.

In recent decades, the enterprising spirit of the community has led a large number of them to the other states and foreign countries to find occupations. They could be true witnesses of Christian life in these new surroundings.

j) Their contributions to the socio-economic welfare of the country has been no less remarkable. They were the pioneers, and even now hold the prime of place in raising the sub-sea-level lands, and clearing the forests to render them fertile fields for suitable cultivation either food crops or cash earning hill products (see Vat. II. Church Today 72).

k) The healthy contacts which they conserve with the members of other communities almost in all fields is indeed a fulfilment of their ecumenical role in the church. Under the inspiration of their bishops they have spearheaded several welfare activities especially in the service of the poor and the low castes irrespective of religion.

l) Till recent times, activities of the women were, according to the life-style of the upper class women of Kerala, confined to the home circles. They never used to take part in the parish assemblies. But now they have begun to come forward in several fields of service. Statistics of students in schools and university colleges show that the number of girl students equals that of boys. In general the Malabar Church has at present a laity worthy of its ancient traditions and vigour. What they need is not so much of formation as proper training and opening of adequate channels of activities, guidance and encouragement. Here is a community quite prepared to take up the challenge of the Vatican Council expressed in the constitutions, "Church in the Modern World", "Lay Apostolate" and "Missions", and thus resume the traditions of their forefathers.

### 29. *Role of the Laity as Expressed in the Ecclesiastical Legislations of Modern Times in the Malabar Church.*

Owing to several reasons, the Malabar Church has not so far held a common synod or prepared a common legislation. What now exist are only piece-meal legislations, some of them now getting antiquated. Till the publication of the Apostolic Letters which have promulgated some parts of the Oriental discipline, the prelates of the Malabar Church have been following, as a guiding norm at least, the Latin code and other sources of Latin discipline, *except* where it is evident that the rule is applicable only to the Latin rite or where either practical prudence or respect for inviolable customs suggest a different course of action.

Regarding the role of the laity particular diocesan directives speak of their activities under two heads:

1. Under the section of Lay Associations: where the church is very rich there is nothing which needs special mention here as these directives are more or less the same as in western churches.

2. Under the section of *parish assemblies or administration of temporalities*: Rules, regarding this very important institute of law in the Malabar Church, have been framed in every diocese, quite independently of one another. These rules have undergone, and are undergoing, revisions

either to ward off defects noticed from time to time or to render them up-to-date in the context of the decrees of the Vatican Council, of the social set-up of the country and of the need for more efficient apostolate.

It should however be admitted that irregularities and difficulties were now and then felt in regard to the conduct of the stewards or of the members of the assembly. Accounts given by the priests deputed by the prelates, also as certain preventive clauses of the rules of administration, bear evidence to some of them. We may mention a few of them, noticed now and then.

- Lack of docility or cooperation of the stewards with the priests in charge.
- Stewards using church funds for personal use or lending it out without sufficient security or knowledge of the assembly or parish priest.
- Irregularity in regard to collection of rents or orderly keeping of accounts.
- Confusions in the assembly for want of discipline.
- Undue preponderance of certain individuals who blocked the participation of the rest.
- Disturbances caused by certain members of litigious character.
- Incurring of financial burdens beyond the capacity of the church.

These and similar features have often barred smooth administration.

It may be observed with great satisfaction that the concurrence of the Assembly is considered as a necessary formality in connection with all activities of importance in parish administration (excepting purely spiritual functions). This is particularly so in regard to construction works, acquisition, administration and alienation of church properties, celebration of feasts, starting of new institutions and enterprises and functions in which the community gets formally involved or when expenses are to be met from church funds.

The laity has no voice in the appointment or removal of parish priests, much less of bishops. However, the Assembly is consulted also in regard to the appointment or dismissal of employees like sacristans and clerks, and for fixing their emoluments and service conditions.

In the absence of a common law we may give, in a summary form, the substantial points regarding the constitution and functioning of the Assembly as generally followed in almost all the dioceses of the rite.

a) Every parish and quasi-parish must have its own assembly as a statutory institute for efficient lay participation in administration.

b) The meetings are of two grades:

I) *General Assembly*, to deal with matters of greater importance; these meetings are open to all the parishioners (men) above the prescribed age<sup>21</sup>. The meeting and the subject matter are announced in the church in advance on two consecutive Sundays.

II) *Ordinary Assembly*, to deal with ordinary affairs and participated by a representative body elected by the parishioners for a period of three years and approved by the bishop; in dioceses where such bodies are not constituted by election, a few leading men may participate.

c) Only the parish priest or a priest delegated by him or by the bishop can convoke the Assembly, preside over it and direct its procedure. The agenda is prepared, or has to be approved, by the president.

d) Resolutions of the Assembly are recorded in a special book signed by the president and the members and submitted to the bishop for his approval.

e) *The Bishop*, usually approves the resolutions, either as such, or subject to conditions which he may find necessary for the good of the parish or to be in harmony with the diocesan policy;

— or puts off the approval, asking for special data, if necessary, or even trying to effect agreement among the members, if there is a dissension;

— or withhold the approval for solid reasons; often, in such cases, and more especially if the reasons for withholding will not be easily grasped by the parishioners, he asks the parish priest to meet him along with a few representatives of the assembly for a discussion on the matter in order to arrive at a satisfactory conclusion.

f) The Executives called to *Kaikars* (Trustees): The day-to-day administrative work is attended by *Kaikars*, elected for the period for a year by the assembly and ratified by the bishop. There may be three or four *Kaikars* according to the size of the parish community or affairs to be attended. One of them will be chiefly responsible for a term the duration of which depends on their number. They discharge their duties with the concurrence or knowledge of the parish priest and taking counsel from him on all important matters.

g) Diocesan rules give directives on what matters the parish priest by himself, or together with the *Kaikars*, is competent to take decisions and on what matters they have to consult the assembly and get the approval of the bishop.

h) Day-to-day accounts are written by an accountant, audited every month by two members of the assembly designated by them. An abstract of the monthly income and expenses, approved by the assembly, is sent to the diocesan curia.

i) At the close of every financial or ecclesiastical year, the accounts approved by the General Assembly is submitted to the bishop for approbation. Administration is handed over to the new *Kaikars* (Trustees) proposed by the said General Assembly and approved by the bishop.

j) Dissensions in the Assembly, among the members or with the parish priest, are referred to the bishop. His decision is complied with by the faithful without any recourse to civil courts.

30. In general, the system functions satisfactorily enough to the good of the entire community. Much of the success depends on the prudence, tact and administrative ability of the parish priest as also on the care the parish community takes lest political factions or other rivalries creep into the decision-making process. The sense of co-responsibility of the clergy and the laity manifested all through the centuries for the spiritual and temporal welfare of the community is indeed to be fostered. The way this is to be exercised has called for modifications, and still may postulate such modifications corresponding to the concrete totality of the actual situation.

It is hoped that before long the nature and functioning of the Parish Assembly will be revised in such a way that the Assembly with sub-committees may take care of different spheres of parish activities for arround renewal as envisaged by Vat. II.

### Appendix

*Table Illustrating the Progress in Certain Aspects of the Syro-Malabar Church (1896—1974)*

	1896	1974
Dioceses or Vicariates	3	15
Catholic Populations	290,000	2,056,124
Curches & Chapels	351	1,806
Diocesan Priests	396	1,773
Seminarians	146	711
Monasteris (Men)	8	133
Religious priests	85	840
Religious Brothers	—	189
Convents (Women)	8	766
Religious Sisters	140	13,581
Priests in missions	—	2,479
Brothers in missions	—	1,529
Sisters in missions	—	6,406
University colleges	—	29
High Schools	1	218
Middle schools	1	278
Primary Schools	?	552
Technical Schools	—	71
University Graduates	—	16,327
Catholic Teachers	?	16,234
Catholic students in schools and colleges	?	379,482
Hospitals & Dispensaries	—	176
Orphanages & Asylums	—	172
Printing Presses	1	33

# THE CANONICAL POSITION OF THE LAITY IN THE MALANKARA ORTHODOX SYRIAN CHURCH

† PAULOS GREGORIOS VERGHESE

Kerala

To read a paper on the Canonical Role of the Laity in the Malankara Orthodox Syrian Church is problematic for two reasons. First no canonical position can be neatly separated from its theological justification, and since there is no basic difference in the theologies of any of the Eastern Orthodox Churches, there is no special theology of the laity that is peculiar to the Malankara Church which underlies its canonical practices. At best one can criticize certain practices on the basis of this common theology. In that sense the true Canon is theology, for there is no other measuring-rod (*kanōn*) by which to evaluate the practices of any Church except the understanding of God's self-revelation in Jesus Christ, which is what theology should be.

The second problem is that many of the present practices are historically originated and therefore historically conditioned. And the documentation in the case of the Malankara Church is very poorly conserved. The story of how the present administrative role of the laity in the Church came about in the first place has to remain basically obscure in the absence of such documentation.

## *Summary of the Theological Position*

The concept of the 'laity' is itself theologically untenable. It has no positive meaning. The word itself is of doubtful historical pedigree. It is true that Clement of Rome did use the term *laikos* already in the first century (Ad. Corinth. XL. 11—12, see also Tertullian *de Praescr* 41), but the only possible definition of *laity* in theological terms is to say that one is a layman or a laywoman if he or she is a baptized member of the Christian Church who does *not* belong to the monastic (religious) orders or who has *not* been ordained to the clergy. If we take this definition seriously, it would mean that while by faith and baptism one becomes a Christian lay person, he loses that status when he becomes a deacon, priest, or bishop or joins a monastic order. But the status gained by faith and baptism cannot be lost because one becomes a clergyman. This would be like defining the status of a deacon as a clergyman who has not yet become a presbyter or a bishop. Whereas the right definition of a deacon would be in terms of the positive functions he fulfills in the liturgy and in the service of the community and not in terms of what he is not.

Any positive definition given to the term laity or lay person would also have to include the clergy in so far as they are also baptized and chrismated members of the Laos of God. It is a tragedy that in the Catholic Churches in general there is in practice a gross underestimating of the role of the laity because of a faulty theology of the Church. This applies also to the Malankara Orthodox Syrian Church.

The layman or laywoman is a full member of the Body of Christ, baptized in the name of the Father, Son and Holy Spirit, chrismated (anointed) to the royal priesthood of Christ and participating in Christ's kingship and priesthood. So defined, the clergy are not excluded from the term laity or the Laos of God, but are an integral and essential part of the People of God. The laity are not merely passive recipients of grace at the hands of the clergy, but active participants in the total ministry of Christ as members of His body. Both clergy and laity receive grace from that body by the power of the Spirit.

The place of the layman or laywoman in the Church is constituted by the facts of his or her faith, baptism and chrismation. The layman or laywoman participates fully in the Ministry of Christ. If we take this ministry in its customary form of *munus triplex*, we can define the lay person's role in its three aspects — prophet, priest and king or shepherd (Pastor). In this paper we shall consider the role of the laity in the Malankara Orthodox Church under its three heads — Prophetic Ministry, Priestly Ministry and Shepherdly or Pastoral Ministry.

### *I. The Prophetic Ministry of the Lay Person*

If the prophet is defined as one who presents the will and counsel of God to His people, then clearly the lay person has an important prophetic ministry in the Church. This could be understood in at least three ways:

- a) prophetic role in the family.
- b) prophetic role in the Church and her institutions.
- c) prophetic role in society.

#### a) Family

The father and mother have always played a very significant role in the actual religious education of their children in the Malankara Syrian Orthodox Church. I myself, as a bishop, should confess that my personal faith, in its basic form, was not handed to me by a bishop who was my predecessor in the line of Apostolic succession, but rather by my saintly mother. She was the link in the chain of Apostolic succession in the Church, that connected me to the faith of the Church. An almost equally important role was played in the formation of my faith by my catechetical instructors, or Sunday School teachers, who were all lay people. My father also taught me a certain amount of Church history and liturgical hymns and responses. Family prayers were learned from my mother.

Thus as a bishop I am able to testify that the prophetic ministry of the Church was exercised for me in my family by my father and mother. This was also the practice in Old Testament times when the father of the family had the responsibility to instruct their children in the Divine Law. Perhaps the role of the head of the family as priest is older than any institutional priesthood.

The prophetic ministry of the baptized lay person is significantly exercised in the instruction of one's own children or grandchildren. It is worth remembering in this connection that in a large Orthodox Church like that of Russia, the faith has been transmitted for two or three generations since 1917 through the ministry of the grandmother — since group religious instruction is forbidden by the law of this socialist state.

#### b) Role in Church

Reference has already been made to the role of the Sunday School teacher. This is a comparatively new form of the lay person's prophetic ministry in our Church. The Sunday School Movement began only in 1900, but it has now spread to all parish churches, and plays a very significant role in the religious instruction of children. The ministry can be exercised by men and women without any discrimination. Lay people also act as religious instructors in the several hundred schools run by the Church.

We have also had lay teachers in the theological Seminary, teaching theological subjects. I myself as a layman was teaching Biblical studies in our Orthodox theological Seminary in the midfifties.

The important role of the Baptismal sponsor (Godfather or Godmother) as person responsible on behalf of the Church to see that a baptized child is brought up in the true faith can be included in the prophetic ministry. Mention should also be made of several laymen who are acknowledged retreat leaders (even for priests) and public speakers in religious gatherings. These men and women also serve thus in the prophetic ministry of the Church. Many movements in the Church like the Marth Mariam Women's Society, the Youth Movement, the Student Movement etc. are all led by lay people.

#### c) The prophetic ministry in Society

The Church is the Salt of the Earth and the Light of the World. This function of conserving society through the redeeming character of righteous persons mixed in society, as salt is invisibly mixed in a dish of food, and of Christians showing the way for all people for a righteous personal and social conduct, remains one of the most effective and least visible functions of the laity in the world. The prophetic ministry should not be too narrowly interpreted, as is often done in ecumenical circles, as that of making critical political or economic statements about the nation and its conduct. Such statements are perhaps the least Christian (because self-righteous) and not so effective (because after a while everybody regards it as part of power politics) methods of fulfilling the prophetic ministry of the Church.

The true prophetic ministry is less organized and less perceptible. Whatever builds up the conscience of all people (religious and secular) in the right way and provides them with opportunities for more righteous conduct and action belongs integrally to the prophetic ministry. The refusal to collaborate with evil, refusal to accept or offer bribes, refusal to practice dishonesty even for good purposes, refusal to fight wars, refusal to consume too much — all these have their positive prophetic significance.

We cannot say that all our people practice this prophetic ministry in India today. But in general, more Christian officials are found to be above bribery and corruption than non-Christian ones. There are many dishonest Christians. But probably the proportion is slightly less than in the other communities.

Thus it could be said that there is an almost imperceptible prophetic ministry being carried on by our lay people in our society — one that could be very much encouraged and developed further. This is what the Orthodox Church regards as the major social task of the laity — an unself-conscious, nevertheless deeply effective transfiguring role within human society. The programming of this ministry in too obvious a manner can be self-defeating. It is mainly in the building of personal character by life in community and by the discipline of family and Church that this is best accomplished. No canon law can achieve this effect. Only when the life of the Church, clergy and laity together, is properly disciplined and guided by the work of the Spirit can this transfiguring transfiguration take place in the members of the Church and in members of society. Salt should have the quality of salt, but need not be separately tasted as salt. It is in imperceptibly blending with other tastes that salt fulfills its role. Perhaps also the ministry of the laity should be less organized and less visible for greater effectiveness. Pressure groups and political statements are not necessarily the most effective forms of the lay ministry.

## *II. The Priestly Ministry of the Lay Person*

The layman and laywoman have been anointed to the priesthood. The baptismal hymn used for anointing or chrismating both male and female baptized goes like this:

By the Holy Ointment, said the Lord,  
Let Aaron be anointed, that he may be sanctified.  
Now is anointed by the same ointment  
This innocent lamb that has come to baptism.  
By the same anointment is anointed openly  
This innocent lamb that has come to baptism  
And the Holy Spirit seals him secretly  
Divinely indwelling and sanctifying.

After the hymn the anointed new Christian is taken to the sanctuary, and taken around the Holy Altar three times, an act of dedication to

the priesthood. The candidate is then crowned at the entrance of the sanctuary if it is a female, and inside the sanctuary if male.

It is on the basis of this anointing to the priesthood of Christ that he or she is thus enabled to offer up the Holy Eucharist, in the congregation of the baptized and chrismated, through the hands of the priest. The people's *amen* is a priestly participation in the so-called words of institution, in the epiclesis and in all eucharistic prayers. The priest by himself cannot normally offer the Eucharist. The participation of the deacon and people is an essential element in the Eastern Eucharist. It is a pity that in some Eastern Churches the role of the people is usurped by the choir, relegating the anointed priestly people of God to a mere passive role.

Whatever liturgical acts are undertaken by the community, whether it be Eucharist or Baptism, the consecration of the Holy Chrism, the Consecration of a Bishop or the ordination of a Priest, Marriage or Anointing of the Sick, the priestly people are active participants in the ministry of the Church.

Equally important is the ministry of prayer and intercession, which is the task of every lay person. For the part of the world that comes within his or her personal experience and knowledge, he or she is the priest of the world, lifting up the needs of that part of the world to God in prayer. This is a participation in Christ's priestly ministry. And it is primarily a ministry of the "laity" since they are the ones who as living in the "world" are directly in touch with it.

There are many lay people in our Church who take this ministry of intercession quite seriously. This becomes specially evident in the charismatic movement that has recently begun to spread in our Church. But it has always been there, and both in private prayer and group prayers called 'prayer meetings' this ministry is carried on by many lay men and women.

### *III. The Pastoral Ministry of the Lay Person*

The pastoral ministry is clearly exercised by the lay person in administrative functions in the Church. It is a fact that, generally speaking, women play only a very small role in the administration of the Church. They are not entitled to be members of the parish association, the diocesan association or the Malankara association — the three levels of Church administration. This can hardly be justified.

#### A. The Parish Level

Article 7 of the Church constitution provides that:

"All males who confess their sins and receive the Holy Eucharist at least once a year, and who have attained to the age of 21 years, are entitled to be members of the Parish Assembly."

The parish priest convenes and presides in the Parish Assembly, but its secretary is a layman elected by the Parish Assembly and approved

by the diocesan bishop. The Parish Assembly also elects every year the 'lay steward' who jointly with the parish priest is responsible for all the parish properties and their proper administration.

The Parish Assembly meets at least twice a year, and elects a Managing Committee of about 15 lay people to make the week to week decisions regarding the parish. The Parish Assembly passes the parish budget for the year, appoints auditors, and receives statements of accounts. The decisions of the Parish Assembly have to be sent to the diocesan bishop for approval and information.

A member of the parish can appeal to the Diocesan bishop over the decisions of the Parish Assembly. The decision of the Parish Assembly can be confirmed and the appeal rejected by the bishop on his own authority. But if the decision of the Parish Assembly is to be set aside, the Bishop can do so only in consultation with his Diocesan Council.

The Parish Managing Committee (also presided by the parish priest) prepares the budget and presents it to the Parish Assembly and acts as the executive body of the Assembly.

The Lay Steward is jointly responsible for the properties of the parish and can proceed in court on behalf of the parish. The steward is also elected by the Parish Assembly for a term of one year. He maintains parish accounts, pays salaries and other expenses, collects dues and acts also as Treasurer.

## B. The Diocesan Level

The Diocese has also a Diocesan Assembly composed of three representatives elected from each parish in the diocese. One-third of the membership of the Diocesan Assembly is clerical and two-thirds lay, since each Parish Assembly is required to depute its Vicar or Parish Priest and two elected laymen (term of office — three years) to the Diocesan Assembly. The Diocesan Assembly meets at least once a year and makes decisions regarding acquisition, sale and administration of properties for the diocese. The bishop is the Chairman of the D. A. and its Secretary, who can be a priest or a layman, is elected by the D. A. The D. A. also approves the diocesan budget and hears accounts. It elects also a Diocesan Council composed of 7 to 15 members (term of office — three years) which acts as the executive body of the D. A. All important administrative or property decisions are taken by the Bishop in consultation with the D. A. or the D. C. Appeal over the decisions of the diocesan bishop lies to the Malankara Metropolitan who is also the Catholicos.

## C. The Church Level

At the level of the whole Church also, the Malankara Church provides for lay representation in the Malankara Association and the Association Managing Committee, as well as in the Working Committee of the Catholicate.

The Association (Malankara Syrian Christian Association) is a body of some 3000 people of whom 2000 are lay people. The Malankara Metropolitan (Catholicos) is the President and the Diocesan bishops are Vice-

Presidents. This large body elects candidates for the episcopate, elects its own Secretary (who is usually a layman) and trustees for central Church property. The (lay) Secretary maintains accounts, prepares budgets and holds property registers.

The Secretary is also Secretary of the Managing Committee which is a 120 member-committee representing all the dioceses. While the Association meets only once in five or seven years, the Managing Committee meets at least twice a year, and acts as the Executive body of the Association. It also has at least twice as many laymen as clergymen. The Managing Committee can appoint sub-committees for ad hoc administrative tasks affecting the whole Church. Laymen serve also on these sub-committees.

While no process of election is involved in the ordination of priests and deacons, the Constitution (article 113) provides that "if anyone is to be consecrated a Bishop or Metropolitan, he shall be elected to such office by the Association". Thus lay people have a decisive voice in the election of bishops, as well as in the election of the Head of the Church, the Catholicos-cum-Malankara Metropolitan who have all to get both a majority of the lay votes and a majority of the clergy votes which are separately counted. Both the election of bishop candidates and of the candidate for consecration as Catholicos, have to be approved by the Holy Episcopal Synod.

The Common Trust property of the Church is also held by three trustees — two clergymen and one layman.

The bodies on which lay people are represented are, of course, not authorized to deal with matters connected with faith, order or discipline, according to article 128 of the Constitution. In practice, however, the Managing Committee can make recommendations regarding almost any matter concerning the life of the Church, though decisions can be made only by the Episcopal Synod. The Managing Committee can make recommendations regarding the reconstitution of dioceses, the assignment of dioceses to particular bishops, the administration of monasteries and Seminaries and other educational institutions. It has also appointed a Planning Commission for over-all plans for Church Development.

Another important body on which the lay representation is in a majority is the Working Committee of the Managing Committee, which is also the Consultative Committee of the Catholicos-cum-Malankara Metropolitan. It is a Committee of 10 to 15 members appointed by the Catholicos, and presided over by him. There is no constitutional provision for a lay majority in this body, but in practice it always has. It is a very powerful Committee which can act on behalf of the Managing Committee in anticipation of approval.

### *Summary*

1. In the Malankara Orthodox Syrian Church the laity enjoy all the Canonical powers provided in the Tradition of the Church, as full members of the Body of Christ.

2. They are twice as strong in numbers in all the major administrative bodies of the Church at all levels, with the exception of the Holy Episcopal Synod.
3. Lay women's role is not expressed at all in any of the administrative bodies of the Church. This is a defect.

# IL DIRITTO DEI LAICI ALLA COMMUNIO ECCLESIASTICA SECONDO I CANONI ORIENTALI

MARIAN ZUROWSKI

Varsavia

## Introduzione

Il godimento di tutti i diritti che si hanno quando si fa parte di una comunità ecclesiastica ha dato luogo — si può dire — fin dai primi tempi dell'esistenza della Chiesa a varie controversie. Negli Atti degli Apostoli 11, 2 leggiamo che quando Pietro sali in Gerusalemme quelli che rispettavano la vecchia legge questionavano con lui dicendo: „perchè sei entrato nelle case di uomini incirconcisi ed hai mangiato con loro?“. San Pietro difese allora l'uguaglianza dei diritti dei Gentili, che accettavano la fede in Cristo anche se non praticavano le leggi di Mosè, raccontando come Dio gli avesse fatto sapere di voler inserire nella Chiesa i Gentili alla pari dei Giudei.

Proprio su questo sfondo si ebbero più tardi i dibattiti di Antiochia che gli Apostoli risolsero insieme<sup>1</sup>.

Si giunge tuttavia egualmente al conflitto fra San Paolo e San Pietro che „ha mangiato insieme ai Gentili prima che giungessero quelli di Giacobbe“<sup>2</sup>.

Anche in altri passi possiamo trovare prove dei dissidi e delle spartizioni interne che avevano luogo nella prima Chiesa e contro le quali lottava San Paolo (cfr. 1. Cor. 11, 18—19, Gal. 1, 6—9, 1 Giov. 2, 18—19).

<sup>1</sup> „Tunc placuit Apostolis et senioribus cum omni ecclesia, eligere viros ex eis et mittere Antiochiam cum Paulo et Barnaba Iudam, qui cognominabatur Barnabas, et Silam viros primos in fratribus, scribentes per manus eorum: Apostoli et seniores fratres, qui sunt Antiochiae et Syriae et Ciliciae fratribus ex gentibus salutem. Quoniam audivimus quia quidam ex nobis exeuntes turbaverunt vos verbis evertentes animas vestras, quibus non quia mandavimus, placuit nobis collectis in unum eligere viros et mittere ad vos cum carissimis nostris Barnaba et Paulo, hominibus, qui tradiderunt animas suas pro nomine Domini nostri Iesu Christi. Misimus ergo Iudam et Silam, qui et ipsi vobis verbis referent eadem. Visum est enim Spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineteis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione, a quibus custodientes vos bene agetis. Valete.“ — Act. 15. 22—29.

<sup>2</sup> „Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venirent quidam a Iacobo, cum gentibus edebat; cum autem venissent, subtrahebat et segregabat se timens eos, qui ex circumcisione erant. Et simulationi eius consenserunt ceteri Iudaei, ita ut et Barnabas duceretur ab eis in illam simulationem. Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii, dixi Cephae coram omnibus: Si tu, cum Iudaeus sis, gentiliter vivis et non iudaice, quomodo gentes cogis iudaizare? Nos natura Iudaei et non ex gentibus peccatores. Scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi et non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro.“ — Gal. 2, 11—16.

Gli Apostoli però difendono sempre coloro che altri avevano allontanato dalla comunità per ragioni che non avevano fondamento nel Vangelo.

Prima di poter passare a considerare il problema dei diritti alla comunione ed esaminarlo riferendolo ad alcuni gruppi di fedeli, si deve definire il concetto stesso di comunità. Ciò permetterà di passare successivamente a trattare il problema fondamentale e cioè se si può in tal caso parlare di diritto, concorde con la dottrina apostolica, a far parte della comunità. Molto spesso questo diritto era interpretato erroneamente e la Chiesa fin dall'inizio combatté questo errato significato di tale diritto.

### *Il concetto di comunità e i diritti a farne parte*

I primi cristiani, per lo più, non precisavano i concetti dei vari contenuti della fede o della Chiesa, dedicandosi particolarmente alla loro realizzazione. Con il passare del tempo tuttavia questi concetti vennero sempre meglio definiti e ne venne spiegato il loro significato più profondo.

L'inserimento di ogni individuo nella vita della Chiesa è basato sulla fede in Gesù Cristo e sull'accettazione di tutta la sua dottrina. Una seconda condizione indispensabile per l'unità dei fedeli in Cristo, e nello stesso tempo fondamento della loro unità reciproca in Lui, è il Battesimo (Gal. 3, 26 ss, cfr. Col. 2, 12; Ef. 4, 5)<sup>3</sup>. È pertanto il vincolo sacramentale che unisce gli individui non soltanto in Cristo, ma anche reciprocamente fra di loro. Ciascuno, attraverso il Battesimo, riceve lo spirito comunitario in cui le virtù teologiche — fede, speranza e carità — si sviluppano nel modo migliore<sup>4</sup>. I fedeli di questa comunione sono uniti dalla preghiera comune, dalle buoni azioni, dalle sofferenze e innanzitutto dal sacrificio della S. Messa<sup>5</sup>. La comunione si esprime nel modo più completo nell'Eucaristia<sup>6</sup>. L'Eucaristia è pertanto „per eccellenza il sacramento dell'unità”<sup>7</sup>. La molteplicità delle nazionalità e dei modi di pensare non impedisce il formarsi del vincolo fondamentale e basilare così come non ostacola che in una stessa comunità vi siano più carismi, più funzioni e vi vengano compiute mansioni diverse<sup>8</sup>. Anche per questo motivi la comunità è un organismo vivo e San Paolo tanto volentieri la chiama vive Corpo di Cristo<sup>9</sup> (1 Cor. 6, 15; Rom. 12, 4 ss., Ef. 2, 11—18; 4, 11—16; 5, 29 ss., Col. 1, 18—24).

La giovane Chiesa era ed è ritenuta anche come „Israele di Dio” (Gal. 6, 16). L. Cerfeaux commenta l'enunciazione di San Giovanni Crisostomo secondo il quale gli Atti degli Apostoli significano il compirsi della profezia riguardante la comunità di un vero Israele come continuazione della comunità nel deserto. Ma si tratta, secondo l'autore, di qualcosa

<sup>3</sup> J. Stepień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, p. 60.

<sup>4</sup> Cfr. M. Delespesse, *Cette communauté qu'on appelle l'Eglise*, Paris 1968, p. 39 et 41.

<sup>5</sup> H. Rondet, *Un seul esprit — La communion des Saints*, Paris 1952, p. 9.

<sup>6</sup> Cfr. J. D. Zizioulas, *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise*, Istina, 14, 1969, 69.

<sup>7</sup> E. Zogby, *Unità e diversità della Chiesa*, in: *La Chiesa del Vaticano II*, Roma 1965, p. 527.

<sup>8</sup> J. Stepień, o. c., p. 85, cfr. p. 63.

<sup>9</sup> M. Delespesse, o. c., p. 16; J. Stepień, o. c., p. 63, 89.

di diverso dalle comunità pitagoriche, stoiche esseniche di quel periodo a causa del suo diverso carattere<sup>10</sup>. Le caratteristiche di questo nuovo Popolo di Dio sono: 1° il Cristocentrismo, 2° il particolare intervento dello Spirito Santo, realizzazione degli annunci dei profeti Ezechiele, Zaccaria e Gioele, 3° l'universalismo<sup>11</sup>.

Quest'ultima caratteristica è la più tipica. La comunità creata dalla Chiesa infatti si sviluppa nonostante la varietà delle razze, delle lingue e del colore della pelle dei suoi membri. Tutti i popoli vi entrano con il loro patrimonio umano, con le proprie tradizioni e vi cercano un'integrazione basata su leggi comuni, senza discriminazioni di nazionalità o di razza, ecc.<sup>12</sup>. La mancata osservanza di questo universalismo nel senso che gli è proprio, porta spesso a incomprensioni e a costrizioni del proprio atteggiamento con possibili danni per gli altri fedeli. I fedeli, anche se di nazioni diverse, erano coscienti di essere una „comunione di santi“, disgiunti dal mondo pagano, staccati dai peccatori (1 Cor 6, 11) e separati dai Giudei (Rom. 2, 28)<sup>13</sup>.

L'unità che esiste fra i fedeli non soltanto attinge il suo modello dall'unità della Santissima Trinità<sup>14</sup> ma anzi, alla luce di tutta la dottrina di San Paolo, si deve dire che è una conseguenza dell'azione della SS. Trinità<sup>15</sup>. „Che tutti siano una cosa sola come tu, Padre, sei in me e io con te affinché anch'essi siano una cosa sola in noi, così il mondo creda che tu mi hai mandato“ (Giov. 17, 20—21).

Nel Nuovo Testamento abbiamo molte illustrazioni di questa unità; per esempio le parabole sull'innesto della vite (Giov. 15, 6), sul pastore e le pecore (Giov. 10, 1—16), il ricordato paragone fatto da San Paolo con il corpo umano, ecc. Molte sono state le concezioni della prima e della seconda generazione sul modo e sul simbolo da usare per esprimere la realtà di questa comunione<sup>16</sup>. Per fare un esempio si possono ricordare il darsi la mano o le prestazioni o le manifestazioni reciproche di cui parleremo più avanti.

Nei primi secoli s'incontrano anche varie definizioni, anche sinonimiche, della comunione fondamentale della fede, dei sacramenti e delle discipline come, per esempio, *koinonia*, *eirene*, *pax*, *homopsychis*, *homophonia*, *caritas*, *concordia*, *unitas*, ecc.

La „communio“ è pertanto un'unità, un'unione non soltanto degli individui fra di loro, ma anche una comunione di comunità, strettamente unita con Cristo, il Padre e lo Spirito Santo. La „communio“ è una realtà che non si può nè approfondire per intero, nè definire o concepire in concetti giuridici. Se pertanto si parla del diritto a far parte di una comunità lo si può comprendere soltanto parzialmente come partecipazione alle cose esteriori o a manifestazioni di questa realtà comunitaria.

<sup>10</sup> Cfr. L. *Ceriaux*, *La première communauté chrétienne a Jerusalem*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 16, 1939, p. 28.

<sup>11</sup> J. *Stepień*, o. c., p. 214.

<sup>12</sup> E. *Zogby*, o. c., p. 528.

<sup>13</sup> H. *Rondel*, o. c., p. 13.

<sup>14</sup> E. *Zogby*, o. c., p. 525.

<sup>15</sup> J. *Stepień*, o. c., p. 86.

<sup>16</sup> D. *Stanley*, *Koinonia as symbol and reality in the primitive Church*, in: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, Romae 1972, p. 98.

E' evidente che non può essere oggetto di diritto quanto è realizzazione della grazia, quanto costituisce un dono di Dio, dato gratuitamente. Tuttavia se qualcuno è già stato inserito in questa comunità non può essere privato infondatamente dei frutti che provengono dal partecipare alla sua vita. Se pertanto nelle analisi successive si parlerà di diritti, non li si deve comprendere come diritti ad un inserimento fondamentale in questa comunità, inserimento al quale, nel senso stretto della parola, non si può avere nessun diritto, ma si tratta di conservare quello che già si possiede ed è ingiustamente negato dagli altri membri. Non sempre ciò deve essere dovuto a cattiva volontà. Spesso è dovuto ad eccesso di zelo come, per esempio, nel ricordato caso dei fautori della legge di Mosè, alla conoscenza, imperfetta perchè umana, della questione oppure ad altre tendenze; per esempio Demostenes Savramis, commentando un'enunciazione di un periodo posteriore di San Basilio e di San Giovanni Crisostomo, che parlavano dell'unità, ricorda che essi lottavano sia il clericalismo sia il laicismo, patrocinando l'unità, l'uguaglianza e l'amore fra di loro<sup>17</sup>.

## I. Diritti di carattere più individuale

### 1. Il problema dei convertiti

Nella coscienza del popolo eletto era radicata la convinzione che i Gentili, prima della venuta di Cristo, non partecipassero delle promesse fatte ad Israele né della „Alleanza“ e pertanto non avessero diritto a ciò che era la ricchezza comune d'Israele<sup>18</sup>. Anche per questo motivo il fatto che Cristo, corporalmente, facesse parte del popolo d'Israele era ritenuto dai Giudei battezzati come il maggiore dei privilegi<sup>19</sup>. Nulla di strano quindi se, quando San Pietro, dopo il battesimo di Cornelio, giunse a Gerusalemme i seguaci della legge di Mosè lo rimproverassero di aver deviato dalle regole dei Giudei (Atti 11, 2). Ricevuta la spiegazione compresero tuttavia che la volontà di Dio era che i Gentili fossero inclusi alla pari di loro nella comunità dei fedeli.

Anche dopo la dispersione alcuni uomini di Cipro e di Antiochia dapprima diffusero la Buona Novella solo ai Giudei e più tardi si rivolsero ai Greci. Quando questa notizia giunse a Gerusalemme venne là mandato Barnaba che si convinse dell'opera della grazia dei Signore fra i gentili. Questi, Barnaba, dopo aver ricercato Paulo, insieme con lui per un anno intero ad Antiochia insegnarono la novella di Cristo (Atti 11, 19—26). In quella Chiesa si giunse però ad una certa confusione quando giunsero i cristiani della Giudea che esigevano che i Gentili convertiti osservassero la legge di Mosè (Atti 15, 1—2). Si decise allora che Paolo e Barnaba ed alcuni altri si recassero dagli Apostoli e dagli anziani di Gerusalemme, per risolvere tale questione. Gli Apostoli raccolti in assemblea

<sup>17</sup> D. Savramis, Zum Dekret über das Laien-apostolat, in: Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des Zweiten Vaticanums, Wien, 1969, p. 300.

<sup>18</sup> J. Stepień, o. c., p. 122.

<sup>19</sup> Ibid. p. 133.

— come riportano gli Atti degli Apostoli (15, 6—21) — risolvono la questione a favore dei Gentili convertiti, riconoscendo loro pari diritti alla comunità pur se non hanno accettato i riti Mosaici. Gli Apostoli successivamente inviano ad Antiochia, insieme a Paolo e a Barnaba, Giuda e Sila perchè comunicchino ai fedeli le loro decisioni. La lettura della lettera fatta davanti alla moltitudine radunata è causa di grande gioia (Atti 15, 30—31). Questa lettera era stata indirizzata anche alle Chiese di Antiochia, di Siria e di Cilicia (Atti 15, 23).

Questo stesso problema si ripresenta ancora nella celebre controversia fra San Paolo e San Pietro che possiamo ritrovare nella Lettera ai Galati. San Paolo riteneva che non stesse bene fare delle differenze e che bisognasse agire apertamente senza tener conto delle obiezioni che potevano fare coloro che esigevano l'osservanza della legge di Mosè. Era del parere che il vivere secondo le usanze giudaiche e l'osservanza assoluta della legge di Mosè — che proibiva di mangiare insieme con gli incircoscisi — avrebbero introdotto una certa discriminazione fra i gentili convertiti. Quando infatti giunsero ad Antiochia i fautori di quella vecchia legge, San Pietro, temendoli, evitava, con San Barnaba, d'incontrarsi a tavola con i cristiani incircoscisi (Gal. 2, 11—15).

Così pertanto, gradualmente, anche se non senza opposizioni andò consolidandosi il principio che sia i Giudei convertiti sia i Gentili convertiti fanno parte della comunità con gli stessi diritti e non si devono fare differenze fra di loro nè si devono imporre doveri supplementari. Inoltre i Gentili convertiti non erano in colpa e i fautori della legge di Mosè non volevano riconoscere loro i pieni diritti per un eccesso di zelo e per non aver pienamento compreso la nuova legge.

## 2. Il problema dei riconciliati dopo la penitenza

Il problema successivo riguarda tutti coloro che, o per aver commesso gravi peccati o per essersi chiaramente allontanati dalla fede, sono divenuti indegni di far parte della vita della comunità, ma successivamente riconoscono la loro colpa, si pentono e chiedono di essere assolti dai loro peccati. La penitenza e l'allontanarsi dal male sono gli elementi indispensabili per poter giungere alla riconciliazione. Allora, come consiglia Gesù Cristo (Mat. 18, 15—17), si dovrebbe, stendere loro la mano per facilitare il loro ritorno poichè si tratta di recuperare un fratello (Luca 15, 11—32). L'esempio qui è quello del padre che aspetta il figliuol prodigo.

Non si può tuttavia dire che colui che fa penitenza e vuole tornare abbia già il diritto di reinserirsi nella comunità. Lo si deve invece aiutare, ma la stessa riconciliazione con Dio e con la Chiesa è una grazia redenta da Gesù Cristo, data gratuitamente da Dio e in suo nome dalla Chiesa. Soltanto dopo aver ottenuto la riconciliazione ed il perdono, e proprio grazie a questo, si può parlare di recupero del diritto alla comunione concordemente con il pensiero di Cristo contenuto nella parabola del figliuol prodigo. Il padre infatti chiama ed esorta il fratello a venire a rallegrarsi poichè il fratello era morto ed è tornato a vita, era perduto ed è stato ritrovato (Luca 15, 32). Nello stesso modo agisce la Chiesa

nella sua storia. Ne abbiamo prove non soltanto nelle vicende della Chiesa del primo periodo, come dimostrano le Epistole degli Apostoli, ma realizzano quest'idea anche i Concili ecumenici e particolari.

Il problema diviene particolarmente attuale durante e subito dopo le persecuzioni, quando si dovevano risolvere i problemi di coloro che avevano ceduto e avevano abiurato la loro fede. Le norme fondamentali in tale materia vengono date dal Concilio ecumenico di Nicea (325) che distingue chiaramente la mano tesa per aiutare coloro che mostrano pentimento e desiderio di fare penitenza dalla completa riconciliazione ed anche dalla remissione straordinaria in caso di pericolo di morte. Le norme emesse da quel concilio ecumenico sono un vero modello e serviranno come direttive principali per i successivi sinodi particolari.

Nei confronti di coloro che sono caduti o hanno prevaricato per propria colpa, ed ora fanno penitenza, il Concilio di Nicea prevede un reinserimento a tre gradi — sempre maggiori — nella comunità dei fedeli e precisamente: un primo periodo di 3 anni, un secondo periodo di 6 anni ed un terzo di 2 anni<sup>20</sup>. Nello stesso modo, anche se con misure diverse, il concilio si regola nei confronti di coloro che sono tornati ai loro peccati precedenti ed adesso fanno penitenza (prima parte del can. 12). Il vescovo si può mostrare più clemente soltanto quando i colpevoli desiderino in modo particolare riparare il male fatto attraverso una sincera e vera penitenza, unita a buone azioni<sup>21</sup>.

Fin dallo stesso inizio tuttavia la Chiesa, cosciente del suo fine, stabilisce norme diverse per i fedeli che si trovino in pericolo di morte. Per coloro che si pentono sinceramente è possibile non soltanto la riconciliazione ma anche il Viatico. Ne parla lo stesso Concilio di Nicea nel can. 13, le cui ultime parole sono particolarmente tipiche. Contengono il principio che a chiunque si trovi in pericolo di morte e chieda la grazia della riconciliazione e l'integrazione nella „communio“, „episcopus probabiliter ex oblatione dare debet“. Vi si accenna pertanto ai doveri del vescovo nei confronti di un morente<sup>22</sup>. Ciò non significa tuttavia che il fedele, anche se è in tale stato, abbia diritto alla riconciliazione, poiché questa resta sempre una grazia ed è questo il motivo per cui il ricordato canone dice „ex oblatione“. Se poi il malato guarisce e non vi è più pericolo di morte, allora può essergli restituita soltanto la „communio“ a par-

---

<sup>20</sup> „De his, qui praeter necessitatem praevicari sunt aut praeter ablationem facultatum aut praeter periculum vel aliquid huiusmodi, quod factum est sub tyrannide Licinii, placuit synodo, quamquam humanitate probentur indigni, tamen eis benevolentiam commo-  
dari. Quo quod enim veraciter paenitentiam gerunt, fideles tribus annis inter audientes habeantur et sex annis omni humilitati succumbant, duobus autem annis praeter oblationem populo in oratione communicent.“ Conc. Nic. I c. 11.

Textus latinus conciliorum oecumenicorum ex: Conciliorum oecumenicorum Decreta, Freiburg 1962.

<sup>21</sup> „ . . . Quotquot enim metu et lacrimis ac patientia vel bonis operibus re ipsa conversionem, non simulatione, demonstrant, hi definitum tempus auditionis implentes, tum demum fidelibus in oratione communicent, postmodum vero licebit episcopo, de his aliquid humanius cogitare. Quicumque vero indifferenter tulerunt et formam introeundi in ecclesiam sibi arbitrati sunt ad conversionem posse sufficere, hi definitum tempus modis omnibus implebunt.“ Conc. Nic. I c. 12.

<sup>22</sup> „ . . . Generaliter autem omni cuilibet in exitu posito et poscenti sibi communionis gratiam tribui, episcopus probabiliter ex oblatione dare debet.“ Conc. Nic. I c. 13.

tecipare alle preghiere in comune, poichè dovrebbe prima trascorrere il periodo della penitenza<sup>23</sup>.

I sinodi particolari, in linea di massima, risolvono in modo analogo le questioni di coloro che tornano alla fede dopo essersene allontanati o dopo aver commesso gravi peccati mortali. Il Sinodo di Cartagine (252) mette tuttavia in guardia dall'essere troppo severi verso coloro che si erano allontanati dalla fede perchè non cadano nella disperazione avendo l'impressione che ormai la Chiesa è per loro chiusa per sempre<sup>24</sup>. Come il Concilio di Nicea anche quello di Ancira nel can. 7, che si riferisce a coloro che hanno abiurato la fede ed hanno indotto altri ad abiurare ed attualmente chiedono la riconciliazione, prevede una lunga e graduale penitenza; man mano che viene eseguita permette un loro maggiore inserimento nella vita della comunità<sup>25</sup>.

Con il passare del tempo mutano tuttavia le condizioni e i sinodi cominciano a tener conto del fatto che i fedeli non sempre possono essere pienamente responsabili dato che spesso, senza loro colpa, si trovano nell'ambito d'azione dell'eresia. Per questo motivo, per esempio, il sinodo di Alessandria (362) stabilisce che a coloro che vogliono tornare dall'arianesimo nella „communio“ ecclesiastica non si debba richiedere più che: 1° l'abiura dall'eresia ariana, 2° la conferma che riconosce la fede dei Padri di Nicea, 3° la disapprovazione della dottrina di coloro che dicono che lo Spirito Santo è stato creato. Quando abbiano fatto tutto ciò possono essere reinseriti nella comunità e goderne i pieni diritti<sup>26</sup>. A questo stesso sinodo di Alessandria si richiama papa Liberio nella lettera ai vescovi d'Italia<sup>27</sup> quando dice che, concordemente al ricordato sinodo, si deve usare una maggiore clemenza nei confronti di coloro che per ignoranza o per debolezza hanno abiurato ed ora accettano la fede di Nicea.

Dai documenti qui sopra citati risulta che l'esclusione dalla comunità, nei casi trattati, per lo più non aveva carattere di „punizione“ nel significato odierno di questa parola. Era piuttosto una constatazione dello stato di fatto nel quale era venuto a trovarsi il fedele per non aver compiuto i suoi doveri fondamentali o per aver trasgredito o rinnegato la sua fede. Ciò lo poneva al di fuori della comunità. L'autorità competente della comunità dava unicamente il giudizio ufficiale di un tale stato di cose. Nel momento in cui il colpevole aveva fatto la penitenza che gli permetteva di reinserirsi nella comunità, aveva luogo la graduale restituzione delle possibilità di partecipare ai diritti della „communio“. Pertanto la scomunica, nel diritto bizantino, si riduceva per lo più ad un allontanamento del fedele dalla „communio“ eucaristica, dalla comunione delle preghiere od anche ad un allontanamento parziale o totale<sup>28</sup>. Oltre

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> „ . . . ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegeretur, ne plus desperatione deficerent et eo quod sibi ecclesia clauderetur, secuti saeculum, gentiliter viverent . . . ” — Concilium Carthaginense I, 254, Mansi Amplissima coll. concil. t. I, col. 864.

<sup>25</sup> Conc. Ancyr. /314/ c. 7, Mansi, o. c., VI, col. 1116.

<sup>26</sup> Conc. Alexandrinum /362/, Mansi, o. c., III col. 347.

<sup>27</sup> Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum /CSEL/ 65, p. 91 ss.

<sup>28</sup> P. Seriski, Poenae in Iure Bizantino Ecclesiastico ob initio ad saeculum XI, Romae 1941, p. 86.

alla dichiarazione in pubblico la scomunica si usava anche come pena che prevedeva l'esclusione parziale o totale per un periodo determinato o indeterminato, per esempio una settimana, un anno, tutta la vita<sup>29</sup>. In questo caso si deve sempre supporre una relazione di dipendenza del subalterno da colui che compie le funzioni di capo o di giudice di una data comunità. Non sempre si deve avere tale relazione quando si tratti della dichiarazione in pubblico di uno stato di fatto poichè può avere luogo fra pari.

Mette conto richiamare l'attenzione sul can. 5 del Concilio di Nicea I in cui si stabilisce che chi è stato scomunicato non possa essere accettato da un altro vescovo; ammette tuttavia la possibilità di appellarsi al sinodo. Il concilio infatti tiene conto della possibilità che, come negli altri casi, la dichiarazione o la pena inflitta, essendo stabilite da essere umani possano essere in un concreto caso un errore o una manifestazione di troppo zelo, ecc. Anche per questo motivo deve essere data al fedele la possibilità di spiegarsi et difendersi; questo fedele, infatti, per una o per un'altra ragione, potrebbe essere stato ingiustamente punito con l'esclusione o aver ingiustamente ricevuto la dichiarazione che lo priva dei suoi diritti<sup>30</sup>. Il concilio ordina che in ogni provincia ecclesiastica due volte all'anno si tengano dei sinodi provinciali, durante i quali devono essere esaminate anche le questioni di questo genere, devono essere ratificate le sentenze del vescovo oppure si deve prendere insieme una decisione più mite. Ognuno — sia chierico o sia laico — ha il diritto di rivendicare i propri diritti se ritiene di essere stato escluso ingiustamente dalla „communio“. L'esclusione infatti dalla vita della comunione priva anche della possibilità di usufruire dei mezzi della salvezza, mentre questi devono essere accessibili a tutti i fedeli.

Un concetto simile a quello contenuto nel can. 5 del Concilio di Nicea viene ripetuto del Sinodo di Antiochia I nel can. 6. Dice infatti che chiunque sia stato „communione privatus“ dal proprio vescovo non ha il diritto di essere accolto in un'altra comunità a meno che non abbia ricevuto la riconciliazione o si sia rivolto al sinodo, si sia difeso davanti a questo o abbia convinto il sinodo e ricevuto una sentenza diversa. Quanto qui statuito si riferisce sia ai laici, sia ai presbiteri, sia ai diaconi<sup>31</sup>. I testi qui sopra ricordati affermano chiaramente che chi è stato escluso dalla comunità di una Chiesa locale non può essere ammesso nè in quella nè

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 87 ss.

<sup>30</sup> „ . . . De his qui communione privantur seu ex clero seu ex laico ordine, ab episcopis per unquamque provinciam sententia regularis obtineat, ut hi qui ab aliis abiciuntur, non recipiantur ab aliis. Requiritur autem, ne pusillanimitate aut pertinacia vel alio quolibet episcopi vitio videatur a congregatione seclusus. Ut hoc ergo decentius inquiretur, bene placuit annis singulis per unquamque provinciam bis in anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul episcopis provinciae congregatis quaestiones discutiantur huiusmodi et sic, qui suo peccaverunt evidenter episcopo, rationabiliter excommunicati ab omnibus aestimentur, usque quo vel in communi vel eidem episcopo placeat humaniorem pro talibus ferre sententiam . . . “ — Conc. Nic. c. 5.

<sup>31</sup> „ . . . vel facta synodo accedens se defenderit et persuasa synodo aliam sententiam retulerit idem autem decretum adversus laicos et presbyteros et diaconos . . . observetur . . . “ Concil. Antioch. I, can. 6, *Mansi*, o. c., II, col. 1311.

in un'altra. Dai documenti riportati si può anche dedurre una conseguenza logica di contenuto contrario e precisamente che se qualcuno ha il diritto a partecipare alla comunione di una comunità ecclesiastica, lo possiede anche in riferimento a altre comunità<sup>32</sup>. Ne parleremo più avanti.

### 3. Il diritto a usufruire dei mezzi della salvezza

La comunità ecclesiastica, diversa dalle altre<sup>33</sup> come le già ricordate comunità pitagoriche, giudaiche, greche o esseniche, è stata formata perchè i fedeli possano avere accesso ai mezzi di salvezza che Cristo ha redento per loro e in questo modo possano meglio, collettivamente o individualmente, dare testimonianza della loro fede con il loro modo di vivere, e conseguire la salvezza. Anche per questo motivo coloro che vivono pienamente la vita della Chiesa, hanno il diritto a partecipare dei beni e dei mezzi di cui la Chiesa dispone per il bene dei fedeli. Cristo infatti li ha trasmessi alla Chiesa proprio per i fedeli. Coloro pertanto che compiono una funzione ad utilità del Popolo di Dio non possono negarli loro se li chiedono in modo razionale. La comunione e l'uguaglianza dei diritti che dominavano fra i fedeli delle prime comunità illustrano quale dovrebbe essere la realizzazione di questi fondamentali diritti. Le norme canoniche successive — fino a quelle dei nostri giorni — che riguardano la somministrazione dei SS. Sacramenti, la partecipazione alle preghiere in comune, innanzitutto alla „communio“ eucaristica — anche se non sempre perfette — la sviluppano in maniere più ampia<sup>34</sup>.

La somministrazione dei ricordati mezzi di salvezza, ed in particolare dell'Eucaristia, poichè viene data gratuitamente deve anche essere somministrata gratuitamente ai fedeli. Anche per questo motivo sarebbe una grave trasgressione accettare un qualsiasi pagamento a tale titolo. Lo ricorda chiaramente il can. 23 del Concilio Trullano dell'anno 692<sup>35</sup>.

È naturale che l'unità che avviene nell'Eucaristia fra i fedeli e Cristo e fra di loro reciprocamente, non si possa neppure parzialmente esprimere

<sup>32</sup> Cfr. G. A. Gallitis, Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non Orthodoxes — Etude biblique et ecclesiologique, *Istina* 14, 1969, 206.

Cfr. etiam: „ . . . Le fait qu'il y ait dans une même région plusieurs Eglises à avoir des missions rend la discrimination dure à accepter pour un nouveau chrétien: et dans bien des cas, on ne peut lui refuser la communion dans une autre Eglise, dont le lieu de culte est plus proche de chez lui. Bien plus, le travail de la mission dans les mêmes secteurs implique une coopération pour laquelle la discrimination à la table du Seigneur est une épreuve . . . ” *Ibid.*, p. 207.

<sup>33</sup> Cfr. L. Ceriaux, o. c., p. 29.

<sup>34</sup> Cfr. G. D'Ercole, *Communio, Collegialità, Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum* dai Vangeli a Costantino, Roma 1964, p. 65.

<sup>35</sup> „Ut nullus sive episcopus, sive presbiter sive diaconus, immaculatam praebens communionem, ab eo qui communicat, eius participationis gratia obolas, vel quamvis aliam speciem exigit. Non est enim venalis gratia nec pro pecuniis Spiritus sanctificationem impartitur: Sed ea iis qui digni sunt, absque ulla est calliditate communicanda. Si quis autem eorum, qui sunt in cleri catalogo, ab eo cui immaculatam impertit communionem ullam speciem exigere visus fuerit deponatur ut simoniaci erroris et maleficii accumulor.“ *Conc. Trullanum a. 692, c. 23, Mansi, o. c., XI, col. 954.*

con concetti giuridici. Seguendo la Dottrina degli Apostoli, i Padri affermano concordemente che l'Eucaristia è il culmine dell'unità dei fedeli. Lo esprimono molto bene la liturgia di San Basilio nella preghiera dopo l'epiclesi<sup>36</sup> e le varie dichiarazioni di S. Giovanni Crisostomo, di Sant'Agostino, di San Cirillo Alessandrino e di San Giovanni Damasceno, ecc.<sup>37</sup>. Se però la Eucaristia è una grazia, e come tale non può essere oggetto di diritti, può esserlo invece, e lo è, il giovare dei servizi sacerdotali ed anche la partecipazione alle adunanze eucaristiche che era sempre ritenuta come espressione esterna dell'unità; il non potervi partecipare era sempre ritenuto una grave manchevolezza<sup>38</sup>. Lo stesso si può dire — anche se in grado minore — della partecipazione alle adunanze di preghiere ed altre, organizzate per l'utilità della comunità.

#### 4. Il diritto ad essere aiutati nelle cose temporali

La coscienza di una comunione interna provoca la voglia di esprimerla anche nelle cose esterne. Una manifestazione di ciò furono le agape che dovevano essere l'espressione della benignità e dell'uguaglianza reciproca. Una conseguenza dell'unità spirituale era anche la comunità dei beni praticata dai primi cristiani. Nulla di strano dunque che, se alcune comunità venivano a trovarsi in bisogno, le altre, secondo l'esortazione di San Paolo, si affrettassero a portar loro aiuto.

Per quanto riguarda il servirsi delle cose terrene sin dall'inizio si era coscienti del fatto che se ne debbano servire tutti coloro che ne hanno bisogno. La migliore prova di ciò è il testo Atti degli Apostoli (Atti 6, 1 ss.) dove i Greci mormorano contro gli Ebrei perchè le loro vedove sono trascurate nel ministero quotidiano. Gli Apostoli non volendo tralasciare di diffondere la parola di Dio, proposero alla comunità di scegliere dei diaconi per tale scopo.

Un'altra espressione della comunione nelle cose esterne erano le cc. dd. „lettere della pace“ le quali dimostravano che chi si era messo in viaggio apparteneva ad una data comunità e meritava la piena fiducia e ogni aiuto che gli fosse necessario. Perchè tali lettere fossero efficaci in tutta la Chiesa soltanto alcune persone avevano la potestà di rilasciarle. Per esempio, il can. 8 del Sinodo di Antiochia (341) proibisce ai sacerdoti di rilasciarle a meno che non siano indirizzate ai vescovi vicini. Invece i corepiscopi potevano rilasciare lettere della pace valide per tutta la Chiesa. Con simili lettere il fedele poteva mostrarsi ovunque si trovasse cristiani che fossero in contatto con il suo vescovo<sup>39</sup> e grazie ad esse era ricevuto nelle comunità e aiutato in tutto ciò di cui abbisognava.

<sup>36</sup> J. Bria, *Intercommunio et unité*, Istina, 14, 1969, 224.

<sup>37</sup> *Joannes Chrysostomus* PG 61, 200; *Augustinus* PL 38, 1247; *Cirillus Alexandrinus* PG 71, 697; *Joannes Damascenus* PG 94, 1153.

<sup>38</sup> J. Bria, o. c., 224.

<sup>39</sup> Sozom. *Hist. Eccl. V.*, 16. PG 67, 1261.

## II. Diritti di carattere piú collettivo

### I. Il diritto alla difesa della comunità

Come gli individui possiedono il diritto ad usufruire dei beni che la comunità ecclesiastica possiede per loro, così si può anche parlare del diritto di tutta questa comunità, sia quella locale sia quella che chiameremo comunione di comunità a garantirsi una certa tutela, per lo meno nel quadro delle proprie possibilità, sia contro i fattori centrifughi che agiscono all'interno sia contro quelli che provengono dall'esterno e rendono difficile od ostacolano l'attività fondamentale. Ciò è indispensabile perchè tutto l'insieme o i singoli membri possano raggiungere il fine propostosi. Anche per questo motivo nella prima Chiesa, mancano che dalle varie parti venivano presentandosi minacce diverse, l'istituzione della „communio“, sia fra individui sia fra comunità, diveniva pian piano una formale istituzione canonica che, ai tempi di Tertulliano, veniva chiamata „koinonia“ della disciplina ecclesiastica<sup>40</sup>.

Nel periodo della controversia ariana, la „communio“ era già un concetto canonico dal significato ben preciso. S'incontrano spesso locuzioni quali ammettere „ad communionem“, riconoscere, abiurare, rompere, ripristinare, ecc.<sup>41</sup>. Nell'ambito della „solicitude omnium Ecclesiarum“ le singole comunità ecclesiastiche hanno il diritto di esigere che i fedeli a loro inviati da altre Chiese siano persone che non apportino scompiglio o danni.

Le lettere sopra ricordate, nei vari tempi e nelle diverse Chiese, ebbero varie denominazioni, tuttavia il loro contenuto fondamentale aveva sempre lo stesso significato. Venivano chiamate „ta eirenes grammata“, „litterae pacis“, „communicatoriae“, „formatae“, „commendatitiae“, „canonicae“, „dominicae“<sup>42</sup>. Nulla di strano dunque se il Sinodo di Antiochia del 341 proibisce di ricevere pellegrini senza tali lettere. Il già citato can. 8 di questo sinodo limita le potestà dei sacerdoti a rilasciare tali lettere e San Basilio si lamenta che nella Chiesa occidentale vengano rilasciate con troppa facilità senza verificare se quelle persone siano dei veri fedeli<sup>43</sup>. Si tratta qui di tutelarsi da coloro che San Paolo (Gal. 12, 4) chiama falsi fratelli. Le basi stesse della comunione erano infatti violate dalle infrazioni e dalle contestazioni alla vera fede. Non si tratta qui soltanto di dissidi o di lotte contro le varie forme, di cui parla San Paolo (I Cor. 1, 17; 4, 21), ma si tratta dell'unità della fede nelle cose fondamentali, minacciata dall'eresia. La vera fede infatti ed il vero Battesimo sono la condizione prima dell'unità dei fedeli in Cristo e fra di loro.

Già allora un problema molto serio erano i matrimoni misti, vera minaccia alla fede e all'unità; ciò riguardava sia il matrimonio con coloro che avevano abiurato e vivevano nell'eresia, sia con gli incircoscisi: Ebrei o Gentili. Vi accenna il Concilio di Calcedonia nel can. 14

<sup>40</sup> G. D'Ercole, o. c., p. 9.

<sup>41</sup> V. Monachino, Communio et Primato nella controversia ariana, in: *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, v. I Roma 1972, p. 321.

<sup>42</sup> Ibid. p. 331.

<sup>43</sup> S. Basilius, l. 129, PG 32, 561.

che già allora riporta la norma secondo la quale, in linea di massima, i fedeli dovrebbero contrarre matrimonio entro la comunità ecclesiastica. Se tuttavia è stato contratto un matrimonio di questo tipo il membro della Chiesa cattolica dovrebbe educare i figli in modo da condurli nella comunità ecclesiastica e guadagnare ad essa anche l'altro coniuge. In questa deliberazione conciliare si riscontra pertanto anche una certa cura perchè venga compiuta la funzione fondamentale della Chiesa e perchè sia l'individuo sia la comunità vengano preservati dai pericoli che possono risultare dall'unire in matrimonio i fedeli con persone che non fanno parte della comunità.

## 2. L'iniziativa difensiva dei fedeli

Abbiamo molti esempi che ci mostrano come i fedeli abbiano coscienza dei loro diritti — trasmessi loro attraverso il patrimonio degli Apostoli — non soltanto a difendere la vera fede, ma anche a difendere i loro pastori legittimi, se gli usurpatori vogliono rimuoverli. Ne diedero prova per esempio i fedeli di Alessandria durante l'esilio di Atanasio; essi cessarono di accettare l'Eucaristia dalle mani dell'usurpatore „Gregorio“, causando in questo modo la sua ira e molte vessazioni<sup>45</sup>.

San Basilio, a sua volta, ricorda quanti siano i beni di cui i fedeli sono privati perchè non partecipano alla vita della comunione a causa dell'infedeltà dei pastori<sup>46</sup>. Questo stesso San Basilio, tuttavia, chiede nella lettera ai fedeli di Neocesarea che — essendo male informati sul vero stato dei fatti — minacciavano di abbandonare la „communio“ — di giudicarlo da soli tenendo conto del numero dei sacerdoti dell'Occidente e dell'Oriente che sono in contatto con lui. Prova così la propria ortodossia ed il suo diritto a restare in comunione con loro<sup>47</sup>. E' questo uno dei numerosi esempi che dimostrano come il rifiuto o il conferimento ad appartenere ad una comunità avvengano secondo criteri umani che spesso, nonostante la migliore volontà, possono essere errati e ledere un giusto diritto dell'individuo o della collettività.

Una difesa simile dei diritti della comunità si ritrova anche nella lettera 11 di San Cirillo Alessandrino a Papa Celestino. Vi descrive come il popolo adirato si sia allontanato da Doroteo che nega la Maternità della Santissima Vergine Maria. In segno di protesta hanno rifiutato di accostarsi all'Eucaristia per dimostrare che disapprovano il suo atteggiamento<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. J. Stepieñ, o. c., p. 57.

<sup>45</sup> V. Monachino, o. c., p. 328.

<sup>46</sup> Cfr. S. Basilius ep. 92, PG 32, 481.

<sup>47</sup> Cfr. S. Basilius ep. 204, 7. PG 32, 753.

<sup>48</sup> „ . . . Erat Constantinopoli episcopus nomine Dorotheus, eadem quae ille sentiens, vir quaestus causa adulationi deditus, linguaque ad temeritatem usque, sicut scriptum est, promptus. Is in publico conventu, reverendissimo Nestorio in cathedra Constantinopolitanae ecclesiae sedente, surgens, magna voce inclamare ausus est: Si quis Mariam Deiparam dixerit, anathema sit. Tum ingens universi populi clamor et discessio consecuta est. Nolebant enim cum iis amplius communionem habere qui talia sentirent: adeo ut etiamnum plebs Constantinopolitana, paucis levioribus et qui illi adulantur exceptis, synaxi abstineat . . . ” S. Cyrilli Alexandrini epistola XI ad Coelestinum Papam, PG 77, 82.

### 3. L'eliminazione degli indegni

San Paolo biasima non soltanto gli anziani, ma anche i fedeli per il fatto che tollerano coloro che vivono in discordia con la dottrina di Cristo<sup>49</sup>, senza riflettere e senza consigliarsi sul da fare per allontanare il male che è fra di loro<sup>50</sup>. Lo stesso San Paolo consiglia di allontanare il colpevole dalla comunità non soltanto per il bene di questa, ma anche per il bene del colpevole stesso.

Seguendo i consigli dell'Apostolo si escludevano dalla comunità coloro nei cui confronti ogni altro mezzo preventivo era stato inefficace. Venivano assegnate anche pene diverse. Veniva applicato l'allontanamento parziale per colpe minore — come già ricordato — o totale per le trasgressioni più gravi<sup>51</sup>. Tuttavia le pene inflitte ai sacerdoti erano più rigorose di quelle assegnate ai laici<sup>52</sup>.

L'esclusione dalla comunità era usata non soltanto per tutelare i diritti propri della comunità, ma anche per il bene della comunione di comunità quale è la Chiesa. Concordemente al can. 5 del Concilio di Nicea 1 del 325, coloro i quali erano privati della „communio“ in una chiesa, automaticamente la perdevano anche nelle altre Chiese locali, finchè non avessero ottenuto la riconciliazione con il proprio vescovo o, dopo essersi rivolti al Sinodo, non avessero ricevuto una decisione diversa.

Durante la controversia ariana molto spesso si usava la scomunica e persino se ne abusava non soltanto nei confronti delle singole persone, ma anche d'interesse collettività<sup>53</sup>. La comprensione umana e pertanto imperfetta delle questioni o l'eccesso di zelo facevano emettere scomuniche o anche assegnarle come forma di pena, troppo rapidamente. Se da una parte ciò risultava dall'imperfezione degli uomini ai quali era stato affidato un così grande potere, dall'altra parte ciò li obbligava ad una maggiore riflessione poichè, come Sant'Agostino dice, chi comunica ingiustamente commette egli stesso una colpa facendo un torto a colui che ha ingiustamente scomunicato<sup>54</sup>. Una simile ingiustizia — come del resto già consigliava il Concilio di Nicea I — deve essere riparata ed esaminata da un'istanza superiore se lo stesso scomunicatore non ripara il torto arrecato.

### Conclusion e

Parlando pertanto del diritto „ad communionem“ sia di individui sia di interesse comunità, non abbracciamo completamente la realtà della „communio“ poichè non la si può esprimere in concetti o istituzioni giuridiche.

Di un diritto si può parlare soltanto quando qualcuno, attraverso l'accettazione della fede e del battesimo, si è inserito nella Chiesa, oppure dopo aver fatto la dovuta penitenza ha ottenuto nuovamente la concilia-

<sup>49</sup> 1 Cor. 5. 1—13; cfr. 2 Th. 3. 6.

<sup>50</sup> 1 Cor. 5. 2. cfr. ibid. 5. 12.

<sup>51</sup> Cfr. P. Seriski, o. c., p. 83.

<sup>52</sup> Cfr. Ibid. p. 111, 113.

<sup>53</sup> Cfr. V. Monachino, o. c., p. 353.

<sup>54</sup> Cfr. S. Augustinus ad Auxilium Episcopum, C. 24. q. 3 c. 1.

zione anche con la Chiesa. Soltanto allora egli ha il diritto a quelle manifestazioni della vita comunitaria che esistono nel vivo organismo della Chiesa per il bene sia individuale sia comune dei membri nonchè ai beni che la Chiesa ha ricevuto per i fedeli e sono — se così si può dire — un „bene comune“. Anche perciò si deve ricordare che come lo stesso Battesimo o la conciliazione con Dio e la Chiesa non sono dovuti di diritto a nessuno perchè sono una grazia, così anche l'usufruire di altri mezzi di salvezza stabiliti da Dio, è una grazia. Di diritto si può parlare in un significato secondario in quanto l'uso dei beni è una manifestazione sociale della vita della Chiesa mentre i beni stessi, o la loro concessione, dipendono dall'esecuzione di funzioni interne della Chiesa.

La violazione dei diritti dei fedeli può dipendere dalla mancata esecuzione di una funzione o da eccesso di competenze da parte di altri membri di quella comunità. Se un diritto viene violato — nella vita comunitaria — dovrebbe essere riparato. La realizzazione delle questioni anche più grandi infatti è sempre imperfetta perchè eseguita dagli uomini ed è difficile evitare gli errori. Ciò tuttavia non esonera coloro che coprono cariche direttive nella comunità e gli altri membri del Popolo di Dio dal dovere di evitare gli errori, di ripararli nonchè di eliminare, nei limiti delle possibilità umane, le ingiustizie commesse affinchè anche qui gli individui e tutta la comunità possano assolvere i loro compiti secondo la volontà di Cristo.

# DIE RECHTSLAGE DER ARMENISCHEN KIRCHE HEUTE

MESROB K. KRİKORIAN

Wien

## Einleitung

Das eigentliche Thema meiner Abhandlung ist die Rechtslage der Armenischen Kirche heute. Es erscheint mir daher wesentlich, vorerst in drei Abschnitten die Quellen des armenischen Kirchenrechts zu untersuchen und danach in einem 4. Teil die Grundprinzipien und Kanones betreffend die kirchlichen Ämter, Organisationen und Verwaltungen zu beschreiben. Auf alle Fälle sollte man den Umstand berücksichtigen, daß es derzeit keine zeitgemäße Konstitution gibt, welche alle Bedürfnisse und rechtlichen Anforderungen der Kirche erfüllt. Seit 1920, als Armenien eine Sowjetrepublik wurde, trat die alte *Položenija* außer Kraft, und eine neue Verfassung konnte bis heute nicht zusammengestellt werden. Obwohl die „National-kirchliche Verfassung“ von 1860/1863\* als kaiserliches Dokument des osmanischen Reiches seit der Proklamation der türkischen Republik nicht mehr gültig ist, wird diese noch weiterhin in den Kirchen und Gemeinden der Diaspora prinzipiell angewandt, denn nicht alle Gemeinden haben ihre eigenen und vollständigen Satzungen. Die Frage wird noch komplizierter, wenn man bedenkt, daß in Westeuropa manche armenischen Kirchen offiziell als Gemeinden anerkannt sind, wie im Falle von Österreich, andere wiederum bestehen immer noch als Kirchenvereine, wie im Falle von Paris, oder haben eher traditionsgemäße Verwaltungen und besitzen nur einige schriftliche Direktiven, wie im Falle von Mailand.

### I. Das Buch des armenischen Kirchenrechts

Die Armenische Kirche wurde Anfang des IV. Jahrhunderts durch den Hl. Gregor den Erleuchter gegründet. Als in den verschiedenen Städten des Landes Kirchen errichtet und Gemeinden organisiert wurden, entstand natürlich die Notwendigkeit, kirchliche Regeln und Kanones zu schaffen. Als Basis des armenischen Kirchenrechtsbuchs können die Kanones, verfaßt vom Hl. Gregor<sup>1</sup>, betrachtet werden, worin moralische Regeln für die Gläubigen und Priester festgelegt sind und auch Verbote gegen heidnische Gewohnheiten erlassen werden; z. B. darf man nicht während eines Begräbnisses hoffnungslos weinen, sich die Haare raufen oder sich an die Stirne schlagen.

\* Siehe Anhang, S. 214 ff.

<sup>1</sup> Das armenische Corpus Canonum (in Altarmenisch), herausgegeben von Vazgen Yakobian, Erevan, I (1964), SS. 243—49.

Der nächste war Aristakes, der erste Sohn von Gregor dem Erleuchter, der im Jahre 325 am ökumenischen Konzil von Nicaea teilnahm und bei seiner Rückkehr das Credo sowie 20 Kanones<sup>2</sup> in die Heimat mitbrachte. Obwohl diese Kanones in griechischer Sprache und Schrift verfaßt waren, wurden sie unmittelbar in Kraft gesetzt, vielleicht sogar in Form einer mündlichen Übersetzung. Der Historiker Moses Chorenatsi (Chorenensis), der in seinem Geschichtsbuch zwei Kapitel (Buch II, Kap. 89 und 90) dem Konzil von Nicaea gewidmet hat, beschreibt die Rückkehr des Bischofs Aristakes nach Armenien folgendermaßen:

„Aristakes kehrte dann mit Glaubensworten (= Credo) und 20 kanonischen Artikeln der Synode von Nicaea zurück und traf seinen Vater und den König [Tiridates] in der Hauptstadt Valarschat. Der Hl. Gregor war darüber glücklich und fügte seinerseits einige Artikel den Kanones des Konzils hinzu, um seine Heimatkirche besser zu verwalten“<sup>3</sup>.

M. Chorenensis erwähnt hier „einige Artikel“, die zusätzlich von Gregor dem Erleuchter aufgestellt wurden, aber tatsächlich gibt es nur einen Kanon (Nr. 18 = gegen Homosexualität), der im griechischen oder lateinischen Text fehlt. Der 16. Artikel des Textes wurde ausgelassen, weil der 15. und 16. Artikel ziemlich ähnlich waren. Als der zweite Sohn von Gregor, der Katholikos Verthanes (331—341), den patriarchalischen Thron bestieg, bemühte er sich sehr, das moralische Leben und die Kirchenriten zu verbessern. Er wandte sich deshalb an Patriarch Makarios I. von Jerusalem und bat ihn um seine autoritäre Meinung über verschiedene Ritusfragen und verlangte auch Informationen über die Riten und Traditionen der Hl. Stätten. Der Antwortbrief<sup>4</sup> des Patriarchen Makarios wurde zuerst in Armenien in griechischer Sprache verbreitet, aber zweifellos wurde er im V. Jahrhundert durch Schüler von Patriarch Sahak und Vardapet Mesrob Maschtots ins Armenische übersetzt und Ende des X. Jahrhunderts in kurzer Fassung und neun Artikeln in das Buch der Kanones aufgenommen. Obwohl Pater Nerses Akinian von der Wr. Mechitaristenkongregation diesen Brief als Werk des Patriarchen Makarios II. (565—572) betrachtet, wurde seine Meinung nicht von allen akzeptiert.

In der Geschichte der Organisation und Verfassung der Armenischen Kirche hat Patriarch Nerses der Parther (353—373) eine wichtige Rolle gespielt. Er ist der Sohn von Athanagines, Sohn von Yussik, Sohn von Verthanes, Sohn von Gregor dem Erleuchter. Um ca. 354 versammelte er in der Stadt Aschtischat eine Synode, an der Bischöfe und Prinzen teilnahmen, und traf Entscheidungen, um den christlichen Glauben und die moralischen Normen in Armenien zu verbreiten, karitative Einrichtungen zu gründen und die Riten zu verbessern. Moses Chorenensis beschreibt mit folgenden Worten die Pläne des Patriarchen Nerses:

---

<sup>2</sup> Op. cit., SS. 114—150.

<sup>3</sup> Moses Chorenensis, Geschichte der Armenier (in Altarmenisch), Tiflis, 1913, SS. 240 bis 241.

<sup>4</sup> Das Buch der Briefe (in Altarmenisch), Tiflis, 1901, SS. 407—412; Das armenische Corpus Canonum, II (1971), SS. 216—229.

„Er kam von Konstantinopel (durch Cesarea) nach Armenien zurück und erneuerte alle Regeln seiner Vorfahren, noch mehr — er wollte die Disziplin und Ordnung, die er im Land der Byzantiner sah, [in seiner eigenen Heimat], insbesondere in der Hauptstadt, anwenden“<sup>5</sup>.

Im Zusammenhang mit den Entscheidungen der Synode von Aschtischat sagt Chorenensis, daß sie „als kanonische Regeln angeordnet wurden“<sup>6</sup>, aber im Rechtsbuch der Armenischen Kirche existieren diese Kanones nicht, weil es damals noch kein armenisches Alphabet gab. Auf alle Fälle sind uns die Entscheidungen durch die Historiker Chorenensis und Phavstos von Byzanz bekannt<sup>7</sup>. Man kann diese in zwei Gruppen teilen:

#### A. Gründung der karitativen Einrichtungen

1. Allgemeine Krankenhäuser
2. Hospitale für Leprakranke
3. Waisenhäuser
4. Altersheime
5. Klöster und Mönchszellen
6. Schulen mit griechischer oder syrischer Schrift in allen Provinzen Armeniens.

#### B. Verbote

1. Hoffnungslos über Verstorbene trauern oder Haare raufen oder das Gesicht zerkratzen  
(ähnlich wie das Verbot von Gregor dem Erleuchter)
2. Prostitution, Untreue, Homosexualität, Sodomie
3. Mord und Totschlag
4. Götzenopfer essen und Blut trinken<sup>8</sup>
5. Während der Menses eine/seine Frau berühren
6. Heirat unter den nächsten Verwandten, wie z. B. zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter.

Im V. Jahrhundert wurde das armenische Rechtsbuch erst richtig verfaßt und erweitert, dank der Bestrebungen von Patriarch Sahak und Vardapet Maschtots und ihrer Schüler. Nach Schaffung der armenischen Schrift (406) wurden die Kanones des Hl. Gregor, der ökumenischen Konzilien von Nicaea und Konstantinopel, der lokalen Synoden und des Patriarchen Makarios übersetzt. Auch der Katholikos Sahak selbst verfaßte 55 Kanones<sup>9</sup>, in denen natürlich auch die Anregungen von Vardapet Mesrob Maschtots (dem größten Gelehrten seiner Zeit) enthalten waren. Zu dieser Zeit bekamen einige Vardapets, Yovseph, Eznik, Koriwn, Levond, Yovhan und Artzan, die wegen Studien in Konstantinopel weilten, von Patriarch Maximian eine erlesene Handschrift, sowie die Kano-

<sup>5</sup> *Moses Chorenensis*, op. cit., S. 279.

<sup>6</sup> Op. cit., S. 279.

<sup>7</sup> *Chorenensis*, SS. 279—80; *Phavstos Byzandalsi* (Favstos von Byzanz), Geschichte der Armenier (In Altarmenisch), Venedig, 1889, SS. 76—81.

<sup>8</sup> Vgl. Apostelgeschichte 15<sup>20</sup>! „Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Ersticken und von der Unzucht.“

<sup>9</sup> Das armenische Corpus Canonum, I. SS. 363—421.

nes des Konzils von Ephesus (431) und brachten sie ca. 432 in die Heimat<sup>10</sup>. Die dogmatischen und kanonischen Entscheidungen<sup>11</sup> des Konzils von Konstantinopel (381) waren wahrscheinlich schon zu Zeiten des Katholikos Aspurakes von Manazkert (381—386) nach Armenien gekommen, und „da es zwischen den Patriarchaten noch keine Zwistigkeiten oder Trennungen gab“, sind diese von den Bischöfen ohne weiteres akzeptiert worden<sup>12</sup>. Zu Zeiten des Katholikos Yovseph I. im August des Jahres 444 hat die Armenische Kirche in der Stadt Schahapivan (= Bagravand in der Provinz Bagrevand) eine Synode einberufen und 20 Kanones erlassen<sup>13</sup>, in denen die Mitglieder der Messalienen-Sekte streng verurteilt wurden, Heiraten unter Verwandten bis zum 4. Grad verboten und die Kinderlosigkeit einer Frau u. a. als Scheidungsgrund angesehen wurde. In diesem Fall durfte die Frau alles nach Hause mitnehmen, was sie in die Ehe mitgebracht hatte (Kanon 5).

Im VIII. Jahrhundert verfaßte Katholikos Yovhannes von Otzun (717—728) das Rechtsbuch der Armenischen Kirche. Er sammelte alle Entscheidungen der ökumenischen, lokalen und armenischen Kirchensynoden, sowie die Kanones der Apostel und der Kirchenväter und teilte sie in 24 Gruppen<sup>14</sup>. Zuletzt wurden auch von ihm 32 Regeln über Moral, Feste, Riten, Gottesdienste und Spendung der Sakramente hinzugefügt, die in der Synode von Dvin im Jahre 720 bestimmt wurden<sup>15</sup>. Er ist daher der Vorvater des armenischen Rechtsbuchs. Im X. Jahrhundert wurde dieses *Corpus Iuris Canonici* mit 16 Regelgruppen erweitert (25—40), in denen nicht nur die Kanones der Kirchenväter (u. a. des Patriarchen Makarios von Jerusalem), sondern auch der Nationalsynode von Bardav (768)<sup>16</sup> und von Dvin (645)<sup>17</sup> enthalten sind. Es ist bemerkenswert, daß Otnetsi die Bestimmungen von Dvin nicht in seine Sammlung aufgenommen hat. Die letzte Bestimmung von Bardav<sup>18</sup> bezieht sich auf den Bibelkanon. Dementsprechend sind 37 oder 39 Bücher (Baruch und das Buch der Klagenlieder von Eremia) der Hl. Schrift kanonisch; ausgenommen sind neun sogenannte zweitrangige Bücher (1. Nehemia, 2. Ester, 3. Judith, 4. Tobit, 5—7 Drei Makkabäerbücher, 8. Das Buch der Weisheit und 9. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus)<sup>19</sup>.

Somit kann man also annehmen, daß das Rechtsbuch der Armenischen Kirche im X. Jahrhundert schon endgültig abgefaßt war. Im nächsten Jahrhundert sind dazu noch 17 Gruppen von Kanones (41—57) — im allgemeinen von Kirchenvätern, die vom rechtlichen Standpunkt keine große Autorität genießen — hinzugefügt worden. Der einzig interessante Zu-

<sup>10</sup> *Chorenensis*, SS. 341—343; *Koriwn*, Die Lebensgeschichte von Mashtots, Erewan 1941, SS. 74 u. 76; Das armenische Corpus Canonum, I., SS. 277—281.

<sup>11</sup> Das armenische Corpus Canonum, I., SS. 273—276.

<sup>12</sup> M. *Ormanian*, Geschichte der armenischen Nation (in Armenisch), Vol. I, Istanbul 1912, S. 246; M. K. *Krikorian*, The first Oecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church, in the Greek Orthodox Theological Review XVI/1971, S. 197.

<sup>13</sup> Das armenische Corpus Canonum, I, SS. 422—466.

<sup>14</sup> Das armenische Corpus Canonum, I.

<sup>15</sup> Das armenische Corpus Canonum, I, SS. 514—537.

<sup>16</sup> Das armenische Corpus Canonum, II, SS. 3—18.

<sup>17</sup> Das armenische Corpus Canonum, II, SS. 200—215.

<sup>18</sup> Das armenische Corpus Canonum, II, 17—18.

<sup>19</sup> *Ormanian*, op. cit., SS. 884—885.

satz erfolgt im XI. Jahrhundert und betrifft das Konzil von Theodosoupolis (Karin), aber nach den neuesten Forschungen stammen auch diese Kanones nicht von einer geschichtlichen Synode, sondern wurden von einem anonymen Autor zusammengestellt.

## II. *Položenija* oder die Kirchenverfassung Ostarmaniens<sup>20</sup>

Das im X.—XI. Jahrhundert verfaßte Rechtsbuch ist Basis und Direktive für die Organisation und Verwaltung sowie das Recht der Armenischen Kirche. Aber natürlich kann eine alte Quelle — wenn auch maßgebend und detailliert — der raschen Entwicklung des sozialen Lebens nicht Rechnung tragen. Daher entstand im XIX. Jahrhundert im russischen Teil Armeniens die Kirchenverfassung, bekannt unter dem Namen *Položenija*, und im türkischen Teil die sogenannte *Nationalkirchenverfassung* (1860—1863). Man muß natürlich berücksichtigen, daß an der Entwicklung dieser neuen Satzung politische Einflüsse eine gewisse Rolle gespielt haben, aber man darf nicht außer acht lassen, daß die neue Denkungsweise auch Änderungen erfordert hat. Ich meine damit, daß zu dieser Zeit auch die Armenier von den neuen Ideen der Freiheit, Demokratie und Disziplin berührt wurden, und es wurde daraufhin erforderlich, das kirchliche Leben zu reorganisieren.

Im XVIII. Jahrhundert, zur Zeit des Katholikos Lukas von Karin (1780 bis 1789), als um das Katholikat von Etchmiadzin Zwistigkeiten entstanden, machte das armenische Patriarchat von Istanbul den Vorschlag, neben dem Katholikos Berater einzusetzen. Tatsächlich wurden im Jahre 1783 sechs Erzbischöfe bzw. Bischöfe, die eine Synode bildeten, als Ratgeber neben dem Katholikos ernannt. Diese Synode, deren Rolle zuerst nicht genau definiert war, und die eine Zeit wegen innerer Streitigkeiten aufgelöst war, konnte 1806 mit einer Sonderencyklika des Katholikos Daniel von Surmar (der am 25. Mai 1802 gewählt wurde, aber vom 14. Mai 1807—9. Oktober 1808 regierte) offiziell etabliert werden. Praktisch aber konnte diese „Hl. Synode“, auch „Höchster Beirat“ genannt, erst nach zwei Jahren, am 25. Mai 1808, ins Leben gerufen werden. Aus der Enzyklika (10. Juli 1806) des Katholikos Daniel möchte ich folgenden wichtigen Satz zitieren: „Der Katholikos mit den Bischöfen und die Bischöfe mit dem Katholikos werden alles gemeinsam beraten und einstimmig beschließen.“ (Vgl. 32. Artikel der „Kanones von Clemens“)<sup>21</sup>. Auch diese Synode konnte durch politische Umstände nicht lange bestehen, aber 1836 wurde sie in der Kirchenverfassung *Položenija* endgültig reetabliert.

Im Februar 1828 wurde nach jahrhundertelanger persischer Herrschaft ein großer Teil Ostarmaniens im Zuge des russisch-persischen Krieges von 1826/27 dem russischen Kaiserreich einverleibt. Seit dieser Zeit bemühte sich Rußland, die Angelegenheiten und Beziehungen der Armenischen Kirche klar und gesetzmäßig zu organisieren. Zu diesem Zweck sandte Kultusminister Dimitrij Plutov am 1. März 1829 ein Schreiben mit

<sup>20</sup> *Ormanian*, op. cit., vol. 3., Jerusalem 1927; A. *Eritsiants*, Katholikat aller Armenier und die Armenier im Kaukasus, 2. Bde. (in Armenisch), Tiflis 1894—1895; *Položenija* (armen. Ausgabe), Etchmiadzin 1836.

<sup>21</sup> Das armenische *Corpus Canonum*, I., SS. 83—84.

85 Anfragen an Paskevič, Gouverneur des Kaukasus, und verlangte genaue Aufklärung. Die Antwort darauf verfaßte Jakob Schahan Tschirpetian, ein katholischer Laie und vormaliger Lehrer in Paris an der Schule für orientalische Sprachen, der 1824 nach Tiflis übersiedelte, diesmal als Lehrer an der Nersisian-Hochschule.

Am 26. Dezember 1829 wurde unter der Schirmherrschaft von Paskevič eine geheime Kommission gebildet, die im März 1830 einen Bericht mit einem Verfassungsentwurf (mit 119 Artikeln) fertigstellte. Die Mitglieder dieser Kommission waren:

1. Schahan Tschirpetian (Chahan de Cirbied)
2. Prinz Vasil Behbutian aus Tiflis, Sohn des Josephs, konnte georgisch und russisch, aber nicht armenisch.
3. Vardapet Serovbe Araratian aus Karin, der zuerst als armenisch-katholischer Priester geweiht wurde, aber 1811 in den Orden von Etchmiadzin eintrat.
4. Der Pole Oskin, der mit den Armeniern überhaupt keine Verbindung hatte.

Diese Kommission übergab ihren Bericht und den Verfassungsentwurf an den Gouverneur Paskevič, der diesen dann nach Petersburg an Minister Plutov sandte (20. März 1830). Plutov und seine Berater fanden diesen Entwurf zu Recht als nicht zufriedenstellend. Interessanterweise sandte gerade an diesem Tag auch der Kanzler des Patriarchats von Etchmiadzin, Vardapet Johannes von Krim, einen Verfassungsentwurf in zwei Teilen und 10 Artikeln an Plutov. Der zweite Teil war der Intensivierung der Beziehungen zwischen Ost(russisch)- und West(türkisch)-Armenien gewidmet, welche infolge des Krieges von 1828 fast lahmgelegt waren. Die wichtigsten Punkte des ersten Teils der Verfassung waren:

1. Für den Katholikos „ausreichende Macht“ zu sichern.
2. Einen „Höchsten Kirchenbeirat“ zu bilden (der 1808 zur Zeit des Katholikos Daniel schon ins Leben gerufen wurde).
3. Die Diözese von Etchmiadzin dem Katholikos zu überlassen.
4. Die Provinzen des Süd-Kaukasus in drei Diözesen zu teilen.
5. In Etchmiadzin einen „Oberprokurator“ und in den anderen Diözesen einen einfachen „Prokurator“ zu bestellen.
6. Schulen und Kirchenheime zu errichten.
7. Die Kirchen und Klöster nach den alten Regeln und Kanones zu leiten.

In Petersburg wurde der Verfassungsentwurf der geheimen Kommission als nicht zufriedenstellend betrachtet, und es wurde an Ort und Stelle ein neues Komitee gebildet. Dieses Komitee befaßte sich ernsthaft mit der Verfassung neuer Satzungen und holte sogar die Meinung des Katholikats von Etchmiadzin ein, durch Vermittlung von Baron Rosen, dem neuen Gouverneur des Kaukasus. Die neue Verfassung wurde 1835 fertiggestellt und im nächsten Jahr am 11. März offiziell unterschrieben und bestätigt und anschließend am 23. April dem Katholikos Johannes Karbetsi (20. März 1831 — 26. März 1842) übergeben, der zu dieser Zeit auf Besuch in Tiflis weilte. Das ist nun die Verfassung der Armenischen Kirche, die sogenannte Položenija. Im Text wird die Armenische Kirche immer

als „gregorianisch“ (nach Gregor dem Erleuchter) bezeichnet, was im allgemeinen von den Armeniern abgelehnt wird. Obwohl die altorientalischen Kirchen — darunter auch die Armenische Kirche — von den Theologen der byzantinischen Kirche damals als häretisch angesehen wurden, ist es interessant zu bemerken, daß das Patriarchat von Etchmiadzin als „ein Heiligtum und geistiges Zentrum aller Armenier“ anerkannt wurde. Während der Liturgie mußte zuerst der Zar und nachher der Katholikos erwähnt werden. Die Jurisdiktion von Etchmiadzin erstreckte sich auf 6 Diözesen, zwei in Rußland selbst, Besarabia und Astrakan, und vier im Süden des Kaukasus, Ereven, Tiflis, Artsach und Schamachi. Die ganze Verfassung enthielt 141 Artikel in 10 Kapiteln:

- a) Allgemeine Rechte und Privilegien, 9. Artikel
- b) Der Katholikos, 23. Artikel
- c) Die Synode, 22. Artikel
- d) Diözesanbischöfe, 17. Artikel
- e) Kirchentribunal, 11. Artikel
- f) Klöster, 19. Artikel
- g) Verheiratete Priester, 10. Artikel
- h) Schulen, 5. Artikel
- i) Verwaltung der Liegenschaften, 10. Artikel
- j) Gehälter der Kirchenbediensteten, 15. Artikel

Ich möchte hier gerne einige Details aufzeigen. In der *Položenija* ist der Katholikos als Oberhaupt der Armenischen Kirche mit seinen traditionellen Rechten anerkannt, der in Glaubens- und Ritenfragen das letzte Wort hat, Myron und Bischöfe weiht, patriarchale Enzykliken veröffentlicht und die Angelegenheiten des Klosters von Etchmiadzin „nach seiner eigenen Ansicht“ verwaltet. Er kann seine Macht und Privilegien nicht einer anderen Person oder Kommission übergeben und darf nicht länger als 4 Monate seinem Sitz fernbleiben. An der Wahl des Katholikos nehmen die 8 Synodalen, die 7 ältesten Mitglieder des Patriarchats von Etchmiadzin — gleichgültig ob Bischof oder Vardapet —, die Diözesanbischöfe oder deren Vertreter und von jeder Diözese ein delegierter Laie teil. Beim ersten Wahlgang werden mit Stimmenmehrheit 4 Kandidaten gewählt und beim zweiten Wahlgang nur zwei, von denen einer vom Zaren durch Vermittlung des Gouverneurs vom Kaukasus als Oberhaupt der Armenischen Kirche bestätigt wird. Die Synode war ein Beirat, der aus 4 Bischöfen und 4 Vardapets bestand und für das Kirchentribunal und Verwaltungsangelegenheiten zuständig war, in Glaubens- und geistlichen Fragen stellte jedoch der Katholikos die höchste Instanz dar. Die Synode traf ihre Beschlüsse unter der Aufsicht des Katholikos, der im Falle von Stimmengleichheit für diese oder die andere Partei entscheiden konnte. Diese Entscheidungen der Synode wurden von einem Staatsbeamten, dem *Prokurator*, überprüft, damit sie den kaiserlichen Vorschriften und Gesetzen nicht zuwider liefen. Auf diese Weise erhielten die synodalen Beschlüsse eine Sonderautorität, der die Betreffenden Folge leisten mußten. Auch in der Diözese wurden geistliche Beiräte (*Konsistoria*) gebildet, unter dem Vorsitz des Metropoliten, bestehend aus vier Personen, einem Vardapet und 3 verheirateten Priestern. Die Mitglieder der *Konsistoria* wurden vom Bischof mit Zustimmung der patriarchalischen Synode gewählt. Die Diöze-

sanbischöfe wurden mit dem kaiserlichen Erlaß ernannt oder abberufen, was gegen die Kanones und Traditionen der Armenischen Kirche verstieß. In allen diesen Fragen sind zwei Punkte besonders hervorzuheben:

1. Es ist interessant, daß die Teilnahme der Laien in der Verwaltung der Angelegenheiten des Patriarchats und der Diözese sehr beschränkt war.
2. Die russische Regierung intervenierte spürbar in den Angelegenheiten der Armenischen Kirche, weil
  - a) der Zar selbst einen der zwei Kandidaten für das Patriarchalamt bestimmte;
  - b) er die Mitglieder der Synode aus einer Doppelliste wählte, und
  - c) er direkt die Diözesanbischöfe ernannte.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung der Verfassung kam es auf Grund dieser Mängel von allen Seiten zu Protesten, und der Katholikos Johannes wurde gezwungen, beim Kultusamt Änderungsvorschläge anzubringen:

- a) über die Erbschaftsfragen der Mönche
- b) über die Ernennung der Diözesanbischöfe und
- c) über Gehälter der Bediensteten der Kanzlei.

Zweifellos war der wichtigste Punkt die Wahl der Diözesanbischöfe, worüber das Kultusministerium mit Schreiben vom 20. August 1836 antwortete, daß es möglich sei, zwei Kandidaten der kaiserlichen Regierung zu nennen. Auf diese Weise und mit kleinen Ergänzungen blieb die *Položenija* bis 1920 die offizielle und gültige Kirchenverfassung des Patriarchats von Etchmiadzin.

### III. Die Nationale Kirchenverfassung<sup>22</sup>

Die Lebensart der Armenier hatte ausgeprägte Züge und ihre kulturellen wie auch erzieherischen Angelegenheiten wurden hauptsächlich von Geistlichen ausgeführt, unterstützt von namhaften Laien. Bis 1860 wurden die armenischen Gemeinden im osmanischen Reich durch das Patriarchat von Istanbul und dessen Räte regiert, in denen die einfachen Bürger fast keine Vertretung hatten.

Am 18. Februar 1856 verkündete ein kaiserlicher Erlaß der Hohen Pforte allen osmanischen Untertanen ohne Ausnahme persönliche Sicherheit und Freiheit in der Religionsausübung und versprach den nicht-mohammedanischen Gemeinden die Wiederherstellung aller Immunitäten und gewährten Rechte in einer neuen gesetzgebenden Form. Die Reform im Staat versprach Reform in den religiösen Gemeinden. Die Armenier waren zusammen mit allen nicht-mohammedanischen Gemeinden erfreut und begeistert. Einige Intellektuelle, wie z. B. Krikor Odian (1834—1887), Nahapet Russian (1819—1876) und Dr. Serovbê Vitchênian (1815—1887),

---

<sup>22</sup> M. K. Krikorian, *Armenians in the Service of the Ottoman Empire. 1860—1908*, London 1976.

die in weltlicher Umgebung in Paris erzogen wurden, drängten auf die Notwendigkeit einer neuen Verfassung für die armenischen Gemeinden, um die eigenmächtigen Handlungen des Patriarchats der „Amirs“ (Hohe Beamte am Hof) und „Aghas“ (Anführer, angesehene Personen) einzuschränken und dem armenischen Volk ein Mitspracherecht in seinem Gemeindeleben zu geben.

Im Jahr 1856/57 entwarf eine Kommission unter Krikor Efendi Markosian Regeln für die armenische Gemeinde. Dieser Entwurf wurde im Februar/März 1857 durch den höchsten Gemeindeausschuß geprüft und am 3. April 1857 durch die Generalversammlung genehmigt. Er wurde jedoch nicht von der Pforte angenommen, da man sagte „es könne keinen Staat im Staat geben“. So wurden die Armenier gezwungen, eine neue Verfassung vorzubereiten, die 1860 fertiggestellt wurde. Ihre Hauptpunkte sind wie folgt:

1. Jeder einzelne hat Verpflichtungen gegenüber der Nation; die Nation ihrerseits hat Verpflichtungen gegenüber jedem einzelnen. Jeder Armenier würde an der Wahl des Patriarchen und der Gemeinderäte durch Vertreter teilnehmen und Kirchenbeitrag zahlen, um seine Rechte zu erhalten und zu verteidigen.

2. Der Patriarch ist in der Gemeinde keine allmächtige Autorität mehr, sondern nur „der Präsident der Gemeinderäte“, der auch „die ausführende Macht dieser Räte verwaltet“.

3. Die höchste Gemeindeautorität ist die Generalversammlung, die die Macht hat, den Patriarchen zu wählen, die Gemeinde zu organisieren, die Tätigkeiten der Räte zu überblicken und zu überprüfen und die Verfassung intakt zu erhalten.

4. Neben der Generalversammlung werden der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat gebildet, die Ausschüsse für Erziehung, Finanzen, Ausgaben und Einnahmen, und Prozeßführung (betreffend Familienstreitigkeiten) sowie die Pfarrräte.

5. Die Aufgabe des Pfarrrates besteht darin, die örtlichen Gemeindeangelegenheiten des Bezirkes zu verwalten, die Kirche und Schule zu erhalten, die Zwistigkeiten, die zwischen den Gemeindemitgliedern entstehen, zu schlichten und den Armen zu helfen.

6. Auch in den Provinzen sollte es Diözesanräte, Räte der Geistlichen, Zivilverwaltungsräte und Pfarrräte geben. Vertreter dieser Räte und auch andere Armenier, die im osmanischen öffentlichen Leben eine angesehene Stellung innehaben, sollten die Generalversammlung eines jeden „Vilâyet“ bilden. Die Pflicht der Generalversammlung ist es, den Prälaten zu wählen, den Rat der Geistlichen und den Zivilverwaltungsrat zu organisieren und die Tätigkeiten der Räte zu überwachen.

Am 5. Juni 1860 trafen sich Vertreter aller Klassen der armenischen Gemeinde zu einer Generalversammlung in Istanbul, wo die neuen Vor-

schriften genehmigt und unterzeichnet wurden. Zur selben Zeit wurden vorläufige Räte gebildet. Eine Abschrift der Verfassung wurde der Hohen Pforte zur Ratifizierung vorgelegt. In drei Monaten wurden neue Räte gewählt und das Gemeindeleben fing plötzlich an, gemäß den neuen Vorschriften verwaltet zu werden, bis zum 27. August 1861, als die Ausübung der Verfassung durch die osmanische Regierung verboten wurde. Wieder wurde eine Sonderkommission gebildet, dieses Mal von der Hohen Pforte unter dem Vorsitz von Dr. Serovbé Vitçhénian (bekannt als Servitçhén), die die Verfassung nochmals durchsah und sie im Januar 1862 wieder der Regierung vorlegte. Auf Vorschlag der Regierung wurden wieder gewisse Änderungen vorgenommen und die Armenier erwarteten ungeduldig die Ratifizierung der Verfassung.

Es ist von Interesse, hier die Hauptpunkte der Änderungen festzuhalten:

1. Einige Ausdrücke, wie z. B. der Rat der „Nationalverwaltung“, wurden offensichtlich von der Regierung als verdächtig erachtet; sie wurden herausgenommen und durch andere ersetzt. In der abgeänderten Verfassung wurde z. B. in dem Kapitel „Wesentliche Grundsätze“ der Ausdruck „Nationalverwaltung“ (in Art. IV und V) zu „Nation“ gekürzt (Art. II und III). In Art. V der „Wesentlichen Grundsätze“ hieß es, daß die „Nationalverwaltung“ keine Mühe sparen sollte für die Reform und den Fortschritt der Nation. In der revidierten Form wird gesagt: „An dem Fortschritt der Nation mit Opferbereitschaft zu arbeiten“ (Art. III), und somit wurde das gefährliche Wort „Reform“ ausgelassen. In Art. 27 wurde die Formulierung „Der Politische Rat (Zivilverwaltungsrat) aus 20 Laien zusammengesetzt“ wegen des Wortes „politisch“ folgendermaßen abgeändert: „Der Zivilverwaltungsrat besteht aus 20 Laien, die gut mit nationalen Angelegenheiten und den Gesetzen des Staates vertraut sind“ (Art. 36).

2. In der revidierten Verfassung ist jede Erwähnung über Beziehungen zwischen dem armenischen Patriarchat von Istanbul und dem hl. Stuhl von Etchmiadzin in Russisch-Armenien — bis auf eine Ausnahme — gestrichen. In Art. 8 war erwähnt, daß „die Nationalverwaltung in Verbindung mit dem hl. Stuhl von Etchmiadzin den Beziehungen treu bleiben würde, die die Nation und den hl. Stuhl von Anfang an verbanden“, und in Art. 115 scheinte folgendes auf: „Der Patriarch sollte von dem Katholikos von Etchmiadzin geweiht werden und osmanischer Untertane sein.“ Diese Teile der Verfassung sind in der revidierten Fassung ausgelassen, und es ist vermerkt, daß der Patriarch von den Bischöfen, die im osmanischen Reich leben (Art. 2) und durch Geburt osmanische Untertanen sind, gewählt werden soll (Art. 1). Nur Artikel 29 der revidierten Verfassung sieht noch vor: „Sollte die Kirchengeneralversammlung eine rein religiöse Frage als über ihre Macht und Kraft hinausgehend betrachten, wird sie dem Katholikos aller Armenier in Etchmiadzin mit einem unterschriebenen Bericht vorgelegt.“

3. Gemäß der revidierten Verfassung muß die Wahl des Patriarchen und des Rates der Geistlichen sowie des Zivilverwaltungsrates durch einen „kaiserlichen Erlaß bestätigt“ werden, wohingegen früher nur die Wahl des Patriarchen der Hohen Pforte zur Genehmigung vorgelegt werden mußte.

4. Der revidierten Verfassung wurde ein besonderer Paragraph hinzugefügt, der die Wahl des armenischen Patriarchen von Jerusalem betrifft (Artrikel 17—23).

Die Regierung bestätigte nicht einmal sofort die revidierte Verfassung. Das Volk dachte, der Patriarch verzögere die Angelegenheit, und organisierte Demonstrationen. Endlich durch ein Dekret vom 30. März 1863 (9 Schevval 1279) genehmigte der Sultan Abdül Aziz die Regeln des Gemeindewesens, die dem Locum tenens des Patriarchen, Bischof Stephan Maghakian, durch den Großvesir Mehmed Emir Ali Pascha überreicht wurden. Es ist erwähnenswert daß, obwohl die Armenier ihre neuen Regeln als „Nationalverfassung“ bezeichneten, der türkische Text den Titel „Regeln der armenischen Nation“ trägt, wohingegen sie in *Düstur* „die Regeln des armenischen Patriarchats“ genannt wurden. Diese verschiedenen Titeln der armenischen Verfassung helfen uns, die Unterschiede zwischen der armenischen und türkischen Einstellung zum nationalen Status zu erkennen. Während die Armenier dachten, daß die neue Verfassung fortwährenden inneren Frieden und Sicherheit in ihr Leben bringen würde, behandelten die Türken, trotz versprochener oder durchgeführter Reformen, die armenische Bevölkerung des osmanischen Reiches wie die anderen nicht-mohammedanischen Bürger als eine religiöse Gemeinde, eine „millet“, die nur durch ihre religiöse Verwaltung anerkannt wurde. Jedoch ist es eine Tatsache, daß die Verfassung grundsätzlich die armenische Gemeinde organisierte, die Macht des Patriarchen und die Gewaltherrschaft der Laien einschränkte, die Bildung unter der Bevölkerung anregte und somit wesentlich zur Wiederbelebung der armenischen Literatur in der Türkei beitrug.

Zur Zeit des Patriarchen Malachia Ormanian wurde die Verfassung von 1898—1906 zurückgehalten, weil Sultan Abdülhamid eine neue Revision verlangt hatte. Mit der Gründung der türkischen Republik 1923 wurde sie ungültig, da das ganze osmanische Recht seine Gültigkeit verlor.

#### IV. Die Rechtslage der Armenischen Kirche heute

Um ein möglichst umfassendes Bild der Rechtslage der Armenischen Kirche unserer Tage zu geben, werde ich vom rechtlichen Standpunkt her die wichtigsten Organisations- und Verwaltungsämter und die Amtsträger schildern, und zwar basierend auf der mündlichen und der im *Codex Iuris Canonici* festgelegten Tradition und auf zwei Verfassungen, nämlich auf der *Položenija* und auf der *Nationalkirchenverfassung* (1860—1863), sowie auf dem Gewohnheitsrecht.

##### 1. Das Oberhaupt der Armenischen Kirche

Die Armenisch-Apostolische Kirche hat fünf Millionen Gläubige auf der ganzen Welt. Außerdem gibt es etwa eine Million Armenier, die anderen Konfessionen angehören oder Atheisten sind. Es gibt zwei Patriarchate, eines in Jerusalem und eines in Konstantinopel, die unter der höchsten Jurisdiktion und Autorität des Hl. Stuhles von Etchmiadzin stehen; dane-

ben gibt es ein Patriarchat in Beirut, das interne Unabhängigkeit in Organisation und Administration genießt. Der Katholikos von Etchmiadzin trägt den Titel „Oberster Patriarch und Katholikos aller Armenier“, weil er die letzte Entscheidung in Fragen des Glaubens und der Spiritualität trifft und ihm die Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel unterstellt sind. Das heißt: alle Bischöfe dieser Patriarchate werden in Etchmiadzin vom Katholikos unter der Assistenz von drei bis zwölf Bischöfen geweiht, wobei zu bemerken ist, daß in der Armenischen Kirche im Gegensatz zu den Beschlüssen von Nicaea Bischöfe nur vom Katholikos konsekriert werden dürfen und nicht von anderen Bischöfen. Die gewählten Patriarchen brauchen die Bestätigung und den Segen Seiner Heiligkeit. In Fragen der Lehre hat der Katholikos das Recht der Verlautbarung, aber er entscheidet darüber zusammen mit den Bischöfen oder der Bischofskonferenz.

Gemäß der Tradition und heutigen Praxis wird der Katholikos von der National-kirchlichen Generalversammlung gewählt, die das höchste gesetzgebende Organ der Kirche ist. Sie ist zusammengesetzt aus über 100 Laienmitgliedern männlichen Geschlechts und den Vertretern der Geistlichen, wobei der Anteil der Geistlichen etwa ein Viertel beträgt. So betrug bei der Generalversammlung 1945 die Zahl der Geistlichen 34, die der Laien 87. Die Delegierten kommen von allen Diözesen und Prälaturen aus der ganzen Welt, ausgenommen drei Patriarchate, die nicht durch die einzelnen Diözesen, sondern durch globale Delegationen vertreten werden. Es wurde bereits gesagt, daß es sich bei den Delegierten zum Großteil um Laien handelt, diese sind jedoch immer hochqualifizierte Persönlichkeiten oder Personen, die besondere Erfahrungen in kirchlichen Angelegenheiten haben. In besonderen Fällen hat die Generalversammlung das Recht und die Macht, den Katholikos abzusetzen, wenn er von den Dogmen oder von anderen essentiellen Traditionen der Kirche abweicht.

## 2. Diözesanbischöfe und Prälaten

Alle Diözesanbischöfe, Prälaten und Pfarrer werden von Diözesansynoden bzw. von Prälatur- oder Pfarrgemeinderäten demokratisch gewählt. Diese Körperschaften bestehen aus Delegierten der Diözesen, der Prälaturen oder der Pfarrgemeinden. Auch in diesen Gremien sind die Laien gewöhnlich in der Mehrzahl. Sie haben im Grunde mehr Einfluß als die Geistlichen. Die gewählten Bischöfe und Prälaten müssen vom Katholikos bestätigt werden, die Pfarrer nur von ihren zuständigen Diözesanbischöfen. Verständlicherweise werden in der Sowjetunion die Diözesanbischöfe aus sozialpolitischen Gründen nicht von den Repräsentanten der Gemeinden gewählt, sondern von Seiner Heiligkeit ernannt.

Ich möchte nun eine Übersicht über die Organisation der Armenischen Kirche bieten. Wie schon gesagt, ist die oberste hierarchische Spitze das Katholikatum von Etchmiadzin.

In der Sowjetunion gibt es in Armenien die Diözesen von Ararat (Hauptstadt Erevan und Umgebung) und Schirak (Leninakan); die Diözese von Tiflis und Imeretia in Georgien; in Aserbeidschan die Diözese von Baku (incl. Turkestan); in Rußland die Diözesen von Moskau und von Nor-Nachitchevan und Nordkaukasus.

In Europa gibt es drei Kirchenprovinzen, West-, Zentral- und Osteuropa. Westeuropa umfaßt die Diözesen von Paris mit einem Suffraganbischof in Marseilles und vielen Pfarrämtern, auch in der Schweiz und in Belgien, die Paris unterstehen, und London mit einem extra Pfarramt und einer Prälatur in Manchester.

Die Provinz Zentraleuropa umfaßt die Prälatur von Wien und Niederösterreich, die Diözese von Athen und ein Pfarramt in Mailand.

In Osteuropa gibt es zwei Diözesen, die von Rumänien und die von Bulgarien.

Der amerikanische Kontinent zerfällt in zwei Provinzen, USA und Südamerika. In den USA gibt es zwei Diözesen: Nordamerika und Kalifornien, mit einem Suffraganbischof in Kanada. In Südamerika gibt es eine Diözese mit dem Sitz in Buenos Aires und vielen Pfarrämtern in Argentinien, Brasilien, Uruguay, Chile und Venezuela.

In Australien gibt es eine einzige Diözese mit Pfarrämtern in Melbourne und Sydney.

In Afrika hat die Armenische Kirche eine Diözese in Kairo mit einem Suffraganbischof in Alexandrien und Pfarrämtern in Addis Abeba und Khartum.

Die Provinz Naher Osten umfaßt die Diözese von Teheran, der die Prälaturen von Isfahan und Täbris unterstehen, und die von Bagdad; ihr unterstehen Pfarrämter in Basra und Mossul. Die Provinz Indien und Ferner Osten hat eine Diözese in Indien, sie umfaßt China und andere fernöstliche Länder. Von den drei Patriarchaten wurde bereits gesprochen. Während die Patriarchate von Jerusalem und Konstantinopel unter der Jurisdiktion von Etchmiadzin stehen, ist das Patriarchat von Kilikien in Antelias/Beirut unabhängig.

### 3. Die Bischofskonferenz

Wie in allen orthodoxen Kirchen, gibt es auch in der Armenischen Kirche eine Bischofskonferenz eigentlich von Anbeginn an. Sie entscheidet zusammen mit dem Katholikos alle wichtigen Fragen des Glaubens und der Verfassung. Diese Konferenz war von Zeit zu Zeit aus politischen Gründen in ihrer Aktivität und Effizienz behindert, und im 19. Jahrhundert wurde sie durch die *Položenija* insofern verändert, als von den acht Mitgliedern nur vier Bischöfe waren und die anderen vier Vardapets. Als Armenien 1920 zur Sowjetrepublik erklärt wurde, mußte dieser Synodalrat aufgelöst und in einen „Obersten Spiritualrat“ umorganisiert werden. 1955 setzte der am 30. September dieses Jahres gewählte Katholikos Vasken I. die Bischofskonferenz ordnungsgemäß wieder ein. Sie erörtert und entscheidet unter dem Vorsitz Seiner Heiligkeit alle wichtigen Fragen von Glaube, Disziplin, Organisation und Reform. In den letzten Jahren war die Bischofskonferenz intensiv mit liturgischen und disziplinären Reformen beschäftigt.

### 4. Oberster Spiritualrat

1920 wurde die *Položenija* durch eine provisorische Verfassung ersetzt und dem Stuhl von Etchmiadzin ein Oberster Spiritualrat zugeordnet,

der dem Katholikos in fast allen wichtigen Fragen konsultativ zur Seite steht. Anfänglich bestand dieser Rat fast ausschließlich aus Bischöfen, aber seit 1945 gehören ihm auch prominente oder gelehrte Persönlichkeiten aus dem Laienstand an. So z. B. setzte sich der Rat in den Zwanzigerjahren aus folgenden Personen zusammen:

Katholikos Georg (Kevork) V., Präsident  
Erzbischof Choren Muradbekian, Vorsitzender  
Erzbischof Garegin (Karekin) Yovsephian, Mitglied  
Erzbischof Bagarat Vardazarian, Mitglied  
Bischof Güt, Mitglied  
Vardapet Ruben Manasian, Kanzler

Der jetzige Rat besteht aus vier Bischöfen, drei aus der UdSSR, einer aus der Diaspora, und drei Laien, die Professoren für armenische Geschichte, Literatur und Sprache sind:

Katholikos Vasken I., Präsident  
Erzbischof Serovbe Manukian (aus Paris)  
Erzbischof Komitas Ter-Stephanian  
Bischof Pargev (Barkev) Georgian  
Bischof Yussik Santurian  
Prof. Dr. Araquel Araqelian  
Prof. Dr. Sargis (Sarkis) Meliksethian  
Prof. Yovhannes Topuzian  
Prof. Ararat Gharibian

## 5. Das Mönchstum

Seit der Oktober-Revolution (1917) sind in Armenien die alten Mönchsregeln und Klösterregulative außer Kraft gesetzt. Derzeit gibt es dort noch sechs Männerklöster, die früher existierenden Frauenklöster sind mangels Nachwuchses ausgestorben. In den folgenden 35 Jahren behielten sich die Mönche in Armenien mit den alten traditionellen Regeln. 1955 kam es dann zu einer endgültigen Neuregelung für alle Klöster in Armenien durch den Katholikos und den Obersten Spiritualrat, besonders aber für das in Etchmiadzin; es wurden neue Satzungen in 30 Artikeln aufgestellt. Seine Heiligkeit Vasken I. charakterisiert dies folgendermaßen: „Das Kloster in Etchmiadzin ist eine religiöse Institution, in der Mönche, die in christlicher Liebe zusammengekommen sind, um der Armenischen Kirche und dem Stuhl von Etchmiadzin in Opferbereitschaft zu dienen, ihre Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Ehelosigkeit abgelegt haben, nach den Kanones der heiligen Kirchenväter leben.“

Die Klöster der anderen drei Patriarchate haben ihre Regulative nach der alten Tradition und den herkömmlichen Kanones. Während der osmanischen Herrschaft wurde im XIX. Jahrhundert Jerusalem dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt. Das dortige Armenische Patriarchat kontrollierte so die Jerusalemer Klöster in ihrer Wirtschaftsführung und ihrem spirituellen Leben. Unter dem Britischen Mandat erlangten die Jerusalemer Mönche ihre Unabhängigkeit. Das bedeutete nicht nur eine

Befreiung von der Kontrolle Konstantinopels, sondern es wurde auch das Laienelement ausgeschlossen.

\*

Wie meinen Ausführungen wohl zu entnehmen ist, gibt es in der Armenischen Kirche trotz eines gewissen kanonischen Grundprinzips eine Menge von Details, die keiner ganz genauen Regelung unterliegen. Das mag für den westlichen Betrachter verwirrend erscheinen, man soll aber bedenken, daß die Armenische Kirche nicht nur die älteste Staatskirche ist, sondern auch von Anfang an einem konziliaren, ja man kann sagen, demokratischen System gefolgt ist. Seit Jahren bemüht sich die Kirche, unter Heranziehung der bestehenden Rechtsnormen und der Tradition eine allumfassende Verfassung zu erarbeiten. In den National-kirchlichen Generalversammlungen von 1945, 1955 und 1962 wurden dementsprechende Entwürfe vorgelegt, aber immer zurückgewiesen mit der Empfehlung, sie unter der Leitung des Katholikos, der Bischofskonferenz und des Obersten Spiritualrat weiter zu bearbeiten. Möge der Allmächtige dieses Werk segnen und bald zu einem Abschluß bringen!

# ANHANG

## DIE NATIONAL-KIRCHLICHE VERFASSUNG VON 1860/1863

Aus armenischen und türkischen Texten übersetzt von

MESROB K. KRIKORIAN

Wien

### *Einführung*

Die Privilegien, die das osmanische Reich seinen nicht-mohammedanischen Untertanen gewährte, sind im Prinzip für alle gleich, aber die Art der Ausführung ändert sich je nach den Bedürfnissen der eigenen Bräuche jeder Nation.

Der armenische Patriarch ist das Haupt seiner Nation und unter bestimmten Voraussetzungen der Mittler zur Ausführung der Verordnungen der Regierung. Jedoch gibt es in dem Patriarchat einen Rat der Geistlichen für religiöse Angelegenheiten und einen Zivilverwaltungsrat für weltliche Angelegenheiten. Im Fall der Notwendigkeit vereinigen sie sich und bilden die Gemischte Versammlung. Sowohl der Patriarch als auch die Mitglieder dieser 2 Räte werden in einer Generalversammlung unter den ehrenwerten Männern der Nation ausgewählt.

Da das Amt und die Pflichten der oben erwähnten Räte sowie die Art ihrer Zusammensetzung nicht mit genügenden Regeln ausgestattet sind, wurden aus diesem Grund verschiedene Informationsmängel und besondere Schwierigkeiten in der Zusammensetzung der Generalversammlung bemerkt.

Gemäß dem neuen kaiserlichen Erlaß (Hatti Humayun, 6/18 Februar 1856) ist jede Gemeinde verpflichtet innerhalb einer bestimmten Zeit ihre gewährten Rechte und Privilegien zu prüfen, um nach reiflicher Überlegung der Hohen Pforte die notwendigen Reformen vorzulegen, wie es der Fortschritt der Zivilisation und das gegenwärtige erleuchtete Zeitalter verlangen.

Es ist daher notwendig, die Autorität und Macht, die dem religiösen Haupt jeder Nation gewährt wird, mit dem neuen Status und dem System, welche jeder Gemeinde zugesichert sind, in Einklang zu bringen.

Daher wurde mit einigen ehrenwerten Personen aus dem armenischen Volk ein Ausschuß gebildet, der für die Nation die folgende Verfassung ausgearbeitet hat.

*Wesentliche Grundsätze*

I. Jeder einzelne hat Verpflichtungen gegenüber der Nation. Die Nation ihrerseits hat Verpflichtungen gegenüber jedem einzelnen. Wiederum hat jeder einzelne wie auch die Nation gegenseitige Rechte.

Somit ist die Nation und jeder einzelne durch gemeinsame Pflichten gebunden, sodaß die Pflicht des einen das Recht des anderen ist.

II. Es ist die Pflicht eines jeden Mitgliedes der Nation, entsprechend seinen Mitteln seinen Teil an den Ausgaben der Nation zu tragen, bereitwillig die Dienste anzubieten, die die Nation von ihm verlangt, und ihre Entscheidung gehorsam anzunehmen.

Diese Verpflichtungen jedes einzelnen sind die Rechte der Nation.

III. Die Pflicht der Nation ist es, sich um die Moral, die intellektuellen und materiellen Bedürfnisse seiner Mitglieder zu kümmern, das Glaubensbekenntnis und die Tradition der armenischen Kirche unversehrt zu bewahren, das für jeden Menschen notwendige Wissen zu verbreiten und die Erziehung gleichmäßig unter beiden Geschlechtern und allen Klassen zu fördern, die nationalen Einrichtungen in bestem Zustand zu bewahren, das nationale Einkommen im gesetzlichen Rahmen zu vermehren und die nationalen Ausgaben klug zu verwalten, die Stellung jener zu verbessern, die sich auf Lebenszeit dem Dienst an der Nation gewidmet haben, und ihre Zukunft zu sichern, für die Bedürftigen väterlich zu sorgen, gerecht die Meinungsverschiedenheiten, die unter ihren Mitgliedern aufkommen könnten, zu schlichten — und schließlich an dem Fortschritt der Nation mit Opferbereitschaft zu arbeiten.

Diese Verpflichtungen der Nation sind die Rechte ihrer Mitglieder.

IV. Die Behörde, die bestimmt ist, die Nation zu vertreten und die regelmäßige Erfüllung dieser gegenseitigen Verpflichtungen zu überwachen und zu verwalten, wird die Nationalverwaltung genannt. Durch besondere Genehmigung der osmanischen Regierung und kraft der Verfassung ist dieser Körperschaft die Sorge um die inneren Angelegenheiten der Armenier in der Türkei anvertraut.

V. Durch die Wahl der Vertreter wird diese Behörde zur Nationalverwaltung.

VI. Die Grundlage dieser Nationalverwaltung ist das Prinzip der Rechte und Pflichten, welches auch das Prinzip der Gerechtigkeit ist. Seine Stärke liegt in der Stimmenmehrheit und ist das Prinzip der Gesetzlichkeit.

Die zentrale Nationalverwaltung

*I. Der Patriarch von Konstantinopel*

Wahl und Rücktritt

Art. 1

Der Patriarch von Konstantinopel ist der Präsident aller Nationalversammlungen und der Verwalter ihrer geschäftsführenden Behörde, und unter besonderen Umständen ist er der Mittelsmann zur Ausführung der Verordnungen der osmanischen Regierung.

Daher sollte die Person, die zum Patriarchen gewählt wird, ein Mann sein, der das Vertrauen und den Respekt der ganzen Nation genießt, und er sollte alle Eigenschaften und die Würde besitzen, die diese Position verlangen. Er sollte zu der Gruppe Bischöfe gehören, die immer als Anwärter für dieses Amt betrachtet wurden. Gleichzeitig sollte er auch des vollen Vertrauens der Regierung wert sein, ein osmanischer Untertane, zumindest seit seinem Vater, und über 35 Jahre alt.

Art. 2

Im Fall der Neubesetzung des patriarchalischen Thrones, hervorgerufen durch den Tod oder den Rücktritt des Patriarchen oder aus irgendeinem anderen Grund, treten der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat zusammen und wählen einen Stellvertreter (*Locum tenens*) und ersuchen die Hohe Pforte, ihre Wahl zu bestätigen.

Die Generalversammlung wählt den Patriarchen, aber der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat haben das Recht, an Hand einer Kandidatenliste über die Verdienste der Anwärter ihre Meinung zu äußern.

Die Wahl des Patriarchen wird in folgender Weise vorgenommen:

Zuerst bereitet der Stellvertreter (*Locum tenens*) eine Liste aller Bischöfe innerhalb des osmanischen Territoriums vor, indem er jedem Namen gemäß Art. 1 die jeweiligen Qualifikationen gegenüberstellt, und legt sie dem Rat der Geistlichen vor.

Der Rat der Geistlichen beraumt eine kirchliche Generalversammlung an und bereitet durch geheime Abstimmung eine Kandidatenliste vor, d. h. jedes anwesende Mitglied schreibt die Namen aller Bischöfe auf einen Zettel, die es vom religiösen Standpunkt aus als nicht ungeeignet erachtet. Nach der Wahl wird eine Liste der Namen in der Reihenfolge der Stimmenanzahl aufgestellt.

Der Stellvertreter übergibt diese Liste dem Zivilverwaltungsrat. Vom weltlichen Standpunkt aus wird die Würde der darin aufscheinenden Personen geprüft, und es werden durch Stimmenmehrheit 5 der würdigsten Kandidaten ausgewählt und eine Liste der Generalversammlung präsentiert. Diese Liste wird zusammen mit der ersten Liste der kirchlichen Generalversammlung im Raum der Generalversammlung angeschlagen.

Nachdem die Generalversammlung durch diese Liste von der Meinung der zuständigen Räte in Kenntnis gesetzt wurde, was die kirchlichen und weltlichen Voraussetzungen betrifft, wählt sie den Patriarchen durch geheime Abstimmung und durch Stimmenmehrheit.

Die Generalversammlung kann auch ihre Stimmen einer Person geben, die nicht auf der Liste des Zivilverwaltungsrates vermerkt ist, aber der Name muß auf der Liste aufscheinen, die von der kirchlichen Generalversammlung vorbereitet wurde. Niemand kann gewählt werden, dessen Name nicht in der letzten Liste enthalten ist.

Wenn keine Stimmenmehrheit beim ersten Wahlgang erzielt werden konnte, werden die Namen der beiden Kandidaten, die die meisten Stimmen erhielten, vom Locum tenens der Generalversammlung bekanntgegeben; der zweite Wahlgang darf sich nur auf diese beiden Namen konzentrieren. Für diesen zweiten Wahlgang dürfen diejenigen Nationalvertreter, die nicht anwesend sein können, ihre Stimmen in einem versiegelten und unterzeichneten Brief an die Versammlung abgeben, entweder an den Locum tenens oder an den Vorsitzenden der Generalversammlung.

Nachdem die Stimmen in die Wahlurne gegeben wurden, wird die Zählung der Stimmen von dem Sekretariat der Generalversammlung durchgeführt, unter Anwesenheit von 4 Geistlichen und 4 Laienmitgliedern, die als Aufsichtsbeamte fungieren.

Sollten in einer zweiten Wahl die Kandidaten die gleiche Stimmenanzahl erhalten, dann wird einer von ihnen durch das Los gewählt.

#### Art. 3

Nach der Wahl wird ein Bericht vorbereitet, von allen Anwesenden unterzeichnet und durch den Locum tenens der Hohen Pforte vorgelegt. Die Wahl des Patriarchen wird nach einem alten Brauch durch kaiserlichen Erlaß bestätigt.

#### Art. 4

Die Generalversammlung händigt durch einige Vertreter dem neugewählten Patriarchen eine schriftliche Einladung aus, wenn er sich in Konstantinopel befindet, oder man schickt ihm einen Delegierten, wenn er sich außerhalb der Hauptstadt aufhält. Nach Erhalt dieser Einladung begibt sich der neugewählte Patriarch in das Patriarchat, und in der Kathedrale schwört er in Anwesenheit der Generalversammlung einen feierlichen Eid mit folgendem Wortlaut: „Vor Gott und dieser Nationalversammlung gelobe ich feierlich, der Regierung und meiner Nation treu zu bleiben und ergeben auf die getreue Befolgung der Nationalverfassung zu achten.“ Hiermit endet das Amt des Locum tenens. Auf Einladung der Hohen Pforte wird der neue Patriarch bei seiner Majestät dem Sultan vorgelassen, sein Amt wird formell bestätigt, und er besucht die Hohe Pforte, um es bekanntzugeben.

#### Art. 5

Sollte der Patriarch gegen die Regeln der Verfassung verstoßen, kann er angeklagt werden.

## Art. 6

Nur die Generalversammlung, der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat haben das Recht, die Anklage gegen den Patriarchen zu erheben.

Die anklagende oder protestierende Versammlung ersucht den Patriarchen mit Erlaubnis der Hohen Pforte, die Generalversammlung einzuberufen.

Sollte der Patriarch dies verweigern, wird die Hohe Pforte wiederum davon unterrichtet, die der Generalversammlung die Erlaubnis gewährt, eine Sitzung unter dem Vorsitz des ältesten Bischofs von Konstantinopel abzuhalten.

Die Generalversammlung wählt 5 ihrer geistlichen und 5 ihrer Laienmitglieder aus, um einen Ausschuß von zehn zu bilden, unter denen sich jedoch niemand befinden darf, der angeklagt oder protestiert hat. Nachdem dieser Ausschuß die Anklage untersucht hat, übergibt er der Generalversammlung einen Bericht, die dann die Frage durch eine geheime Abstimmung entscheidet. Die Dokumente, die diese Entscheidung enthalten, sollten von allen denjenigen unterschrieben werden, die für die Entscheidung gestimmt haben. Wenn daraufhin der Rücktritt des Patriarchen entschieden wird, besuchen die beiden Vorsitzenden der zwei Versammlungen in Begleitung des vorsitzenden Bischofs den Patriarchen und legen ihm dieses Dokument vor. Wenn der Patriarch den Willen der Nation erfährt, ist er verpflichtet zurückzutreten. Wenn er seinen Rücktritt verweigert, wird die Hohe Pforte davon informiert, die den Patriarchen seines Amtes enthebt.

## Art. 7

Nach seiner Enthebung wird der Ex-Patriarch einem Diözesanbischof gleichgestellt, und von der Gemischten Versammlung werden die notwendigen Schritte für ihn unternommen.

## Amt und Pflichten

## Art. 8

Die Pflichten des Patriarchen sind es, nach den Prinzipien der Verfassung zu handeln und sorgfältig über die genaue Ausführung all ihrer Einzelheiten zu wachen.

Der Patriarch übergibt alle Obliegenheiten, die ihm vorgelegt werden, der Versammlung, die für die Untersuchungen und Entscheidungen jeweils zuständig ist. Die Bekanntmachungen und andere offizielle Schriften des Patriarchen sind nicht gültig und zulässig, wenn sie nicht auch von der Versammlung, die die Entscheidung getroffen hat, mit Siegel und Unterschrift versehen sind. Sollte irgendeine wichtige Angelegenheit entschieden werden müssen, ohne daß die Möglichkeit bestünde, den Tag abzuwarten, an dem die Versammlung ihre Sitzung abhält, oder eine außerordentliche Sitzung einzuberufen, kann der Patriarch die nötigen Schritte selbst unternehmen und die Verantwortung auf sich nehmen.

Aber er ist verpflichtet, eine genaue Niederschrift davon anzufertigen, um diese bei der dafür zuständigen Versammlung während ihrer nächsten Sitzung zur Bestätigung vorzulegen.

#### Art. 9

Ehe der Patriarch irgendwelche Schriftstücke unterzeichnet, die Entscheidungen der Nationalversammlungen enthalten, die während seiner Abwesenheit getroffen wurden, darf er darüber Bemerkungen äußern und den Fall zu einer zweiten Begutachtung unterbreiten. Aber nach dieser nochmaligen Durchsicht ist er verpflichtet, diese Schriftstücke zu unterzeichnen, wenn er darin nichts findet, was gegen die Bestimmungen der Verfassung verstößt.

#### Art. 10

Der Patriarch kann die Entlassung irgendeines Geistlichen, Lehrers, Kirchen-, Kloster-, Schul- oder Krankenhausverwalters der zuständigen Versammlung oder dem Beirat vorschlagen, wenn die Person nicht im Einklang mit den Prinzipien der Verfassung gehandelt hat.

#### Art. 11

Der Patriarch selbst hat kein Recht, den Rat der Geistlichen, den Zivilverwaltungsrat und die dazugehörigen Beiräte aufzulösen oder zu ändern, sollte er bei einem von ihnen ein Verhalten bemerkt haben, das gegen die Prinzipien der Verfassung verstößt. Beim ersten Mal verlangt er von dem Vorsitzenden der Versammlung oder des Beirates eine Erklärung. Beim zweiten Mal warnt er ihn wegen seines gesetzwidrigen Verhaltens und fordert ihn zur Einhaltung der Disziplin auf. Aber beim dritten Mal wendet er sich an die Generalversammlung, wenn der Angeklagte zu den Nationalversammlungen gehört, oder an den Zivilverwaltungsrat, wenn er zu den Beiräten gehört, und indem er seine Gründe angibt, beantragt er die Auflösung der angeklagten Versammlung oder des Beirates.

#### Art. 12

Der Patriarch verfügt über ein Gehalt, das ihm von der nationalen Finanzkasse zugewiesen wird, und sorgt selbst für die internen Ausgaben des Patriarchats.

### *II. Die Kanzlei des Patriarchats*

#### Art. 13

Es soll im Patriarchat eine Kanzlei für alle notwendigen nationalen Schriften geben. Diese Kanzlei soll in drei Büros aufgliedert werden.

i. Das Büro für Korrespondenz beschäftigt sich mit Schriften, die vom Patriarchen abgesandt werden, und solchen, die ankommen.

ii. Das Büro der Registratur ordnet Schriften, die den Nationalversammlungen und Beiräten gehören.

iii. Das Büro für Volkszählung beschäftigt sich mit dem Zivilstand der Mitglieder, d. h. trägt Geburten, Ehen und Todesfälle ein. Von diesem Büro werden Schriftstücke ausgestellt, die für Reisen benötigt werden, oder Schriftstücke zur persönlichen Verwendung, auch Bescheinigungen über Geburt, Ehe und Todesfälle.

#### Art. 14

Die Kanzlei des Patriarchats wird einen Vorsteher haben, der für alle Angelegenheiten verantwortlich ist. Der Zivilverwaltungsrat wählt ihn, und der Patriarch ernennt ihn. Dieser Vorsteher ist auch der Schriftführer der Generalversammlung.

Es ist die Pflicht des Kanzlers, darauf zu achten, daß er jedes Jahr Kopien der Eintragungen von Geburten und Todesfällen sowie Trauungen aus Konstantinopel und der Provinz erhält, und diese in den Büchern für allgemeine Volkszählung in der Kanzlei des Patriarchats eintragen zu lassen. Er sollte die armenische Sprache perfekt beherrschen und mit französisch und türkisch vertraut sein.

#### Art. 15

Die Kanzlei soll über eine genügende Anzahl von Sekretären verfügen. Auch diese Sekretäre müssen mit der armenischen Sprache wohl vertraut sein, und jeder muß die nötigen Qualifikationen für diese Stellung besitzen; je nach dem Amt, das jeder Sekretär bekleidet, ist er entweder der Versammlung oder dem Beirat verantwortlich, dem er angehört.

#### Art. 16

Jedes Schriftstück und Dokument, das vom Büro für Volkszählung ausgestellt wird, muß mit dem Siegel des Patriarchats und der Unterschrift des Kanzlers versehen sein.

### *III. Der Patriarch von Jerusalem*

#### Art. 17

Der Patriarch von Jerusalem hat den Stuhl des hl. Jakob auf Lebenszeit inne. Zur gleichen Zeit ist er Hauptverwalter aller Pilgerstätten, die den Armeniern in Jerusalem gehören, und der Präsident des Ordens des Klosters vom hl. Jakob.

Es ist seine Pflicht, gemäß den Regeln des Klosters von Jerusalem zu handeln und die getreue Befolgung dieser Regeln zu überwachen.

#### Art. 18

Sollte der Patriarch von Jerusalem den Regeln zuwiderhandeln, wird er angeklagt.

#### Art. 19

Eine Klage kann gegen den Patriarchen entweder durch den Klosterorden oder durch den Rat der Geistlichen und den Zivilverwaltungsrat von Konstantinopel erhoben werden.

In diesem Fall wird die Generalversammlung einberufen, und wenn es sich nach einer Untersuchung herausstellt, daß die Klage berechtigt ist, wird die Generalversammlung in Übereinstimmung mit Art. 6, der den Patriarchen von Konstantinopel betrifft, je nach Lage des Falles handeln. Entweder indem sie durch einen Protestbrief dem Patriarchen eine Ermahnung schickt oder indem sie ihn zwingt, sein Amt aufzugeben. Sein Amt wird dann einem Stellvertreter übertragen, der durch die Generalversammlung unter den Ordensmitgliedern durch geheime Wahl ausgewählt wird.

#### Art. 20

Im Fall des Ablebens des Patriarchen von Jerusalem wählt der Orden eines seiner Mitglieder als Stellvertreter, und er wird durch die Nationalversammlungen bestätigt.

#### Art. 21

Der Patriarch von Jerusalem wird von den Nationalversammlungen von Konstantinopel gewählt. Aber der Orden hat das Recht, seine Meinung zu äußern, was die Würde der Kandidaten anbelangt, und eine entsprechende Liste wird aufgestellt. Sofort nach dem Tod des Patriarchen beruft der Stellvertreter eine Generalsitzung des Ordens ein. In dieser Sitzung wird ein Namensverzeichnis aufgestellt, genauso wie es in Konstantinopel von dem Rat der Geistlichen zur Wahl des Patriarchen von Konstantinopel gehandhabt wird, nur daß die Liste des Ordens mindestens 7 Namen enthalten muß. Diese Liste wird von dem Orden unterzeichnet und dem Patriarchen von Konstantinopel zugesandt.

#### Art. 22

Die Person, die zum Patriarchen von Jerusalem gewählt wird, muß mindestens 35 Jahre alt sein, gebürtig als osmanischer Untertan und als Bischof oder Vardapet zum Orden gehören und nicht von ihm getrennt sein. Personen, die mit der Zustimmung des Patriarchen von Jerusalem von den Versammlungen des Patriarchats (Konstantinopel) in irgendwelchen nationalen Ämtern beschäftigt werden, werden nicht als vom Orden getrennt angesehen.

#### Art. 23

Die Gemischte Versammlung, zusammengestellt aus dem Rat der Geistlichen und dem Zivilverwaltungsrat, untersucht die Würde der Personen, die auf der oben erwähnten Liste aufgeführt sind, wählt drei Kandidaten aus und übergibt ihre Namen der Generalversammlung. Auch die von

dem Orden aufgestellte Liste sollte im Raum der Generalversammlung angeschlagen werden.

Indem man die Meinungen in Betracht zieht, die vom Orden und den beiden Nationalräten geäußert wurden, wählt die Generalversammlung durch geheime Abstimmung und Stimmenmehrheit denjenigen, den sie als den Würdigsten ansieht, was seine Frömmigkeit, Ausbildung und gute Führung betrifft.

In der Generalversammlung wird keiner gewählt, der nicht auf der Liste des Ordens aufscheint.

#### *IV. Der Rat der Geistlichen*

##### Art. 24

Der Rat der Geistlichen besteht aus 14 fähigen Geistlichen, die mindestens 30 Jahre alt sein müssen und vor mindestens 5 Jahren zum Priester geweiht wurden.

##### Art. 25

Die Kirchengeneralversammlung wählt durch geheime Abstimmung 3 mal 14 Mitglieder für den Rat der Geistlichen aus und präsentiert die unterzeichnete Namensliste der Kandidaten der Nationalgeneralversammlung.

Die Generalversammlung wählt im geheimen Wahlgang von dieser Liste die Mitglieder des Rates der Geistlichen. Der Bericht wird von dem Patriarchen der Hohen Pforte vorgelegt, und die so gewählten Mitglieder des Rates der Geistlichen werden durch kaiserlichen Erlaß bestätigt.

##### Art. 26

Der Rat der Geistlichen wird einmal alle 2 Jahre Ende April aufgelöst und Anfang Mai neu gebildet. Die Mitglieder dieses Rates können nicht gleich wiedergewählt werden, sondern erst nach einer Zeitspanne von 2 Jahren.

##### Art. 27

Wenn dem Rat der Geistlichen entweder durch Rücktritt oder aus einem anderen Grund 3 Mitglieder fehlen, werden von der Generalversammlung andere gewählt, die ihre Plätze einnehmen. Aber solange diese Wahl nicht stattfindet, muß die Mehrheit entscheiden.

##### Art. 28

Dem Rat der Geistlichen obliegt die Generalaufsicht aller geistlichen Angelegenheiten der Nation. Seine Pflichten sind es, die religiösen Gefühle in der Nation zu entwickeln, das Bekenntnis und die Traditionen der armenischen Kirche intakt zu halten, die gute Ordnung der Kirchen und Geistlichen zu beaufsichtigen und zu versuchen, die gegenwärtige Lage der

Geistlichen zu verbessern und ihr Wohlergehen für die Zukunft zu sichern. Der Rat sollte von Zeit zu Zeit die nationalen Schulen besuchen, den Religionsunterricht überwachen, um würdige und tatkräftige predigende Vardapets und verheiratete Priester heranzubilden, und die religiösen Streitigkeiten in der Nation nach den Regeln der Kirche lösen.

#### Art. 29

Wenn der Rat der Geistlichen eine rein religiöse Frage nicht selbst entscheiden kann, beraumt er eine Kirchengeneralversammlung an, zu der geladen sind: alle Bischöfe von Konstantinopel, Diözesanbischöfe, die predigenden Vardapets und die verheirateten Erzpriester von allen Kirchen und wenn nötig die Metropolitane der benachbarten Provinzen. Sollte diese Kirchengeneralversammlung die Frage als über ihre Macht und Kraft hinausgehend betrachten, wird sie dem Katholikos aller Armenier in Etchmiadzin mit einem unterschriebenen Bericht vorgelegt.

#### Art. 30

Berichte jeglicher Art, die vom Rat der Geistlichen verfaßt wurden, sollten immer von der Mehrzahl seiner Mitglieder unterzeichnet sein.

#### Art. 31

Die Ermächtigung, Vardapets zu ordinieren, ob in Konstantinopel oder in den Provinzen, wird durch den Nationalrat der Geistlichen erteilt. Die Ermächtigung, Priester zu weihen, wird für Konstantinopel durch denselben Rat der Geistlichen erteilt und in den Provinzen durch den ortsansässigen Rat der Geistlichen.

#### Art. 32

Ehe die Priester und das Pfarramt einer Kirche nicht eine neue Priesterweihe für notwendig erachten und dem Rat der Geistlichen einen unterschriebenen Bericht vorlegen, wird keine Bewilligung für eine neue Weihe erteilt.

#### Art. 33

Der Rat der Geistlichen wählt die predigenden Vardapets und die verheirateten Erzpriester für die Kirchen von Konstantinopel, und der Patriarch ernennt sie.

#### Art. 34

Der Rat der Geistlichen hält alle Wahlen geheim ab.

#### Art. 35

Der Rat der Geistlichen sollte Statuten vorbereiten, die zum Ziel haben, die gegenwärtige Lage der Geistlichen zu verbessern und ihr Wohlerge-

hen in der Zukunft zu sichern, damit sie ihre geistlichen Ämter unentgeltlich ausüben können.

#### V. Der Zivilverwaltungsrat

##### Art. 36

Der Zivilverwaltungsrat besteht aus 20 Laien, die gut mit nationalen Angelegenheiten und den Gesetzen des Staates vertraut sind.

##### Art. 37

Die Mitglieder des Zivilverwaltungsrates werden durch geheime Wahl und Stimmenmehrheit von der Nationalgeneralversammlung gewählt. Wenn der Patriarch seinen Bericht der Hohen Pforte vorgelegt hat, werden sie durch kaiserlichen Erlaß in ihrem Amt bestätigt.

##### Art. 38

Der Zivilverwaltungsrat wird alle 2 Jahre Ende April aufgelöst und Anfang Mai erneuert. Die Mitglieder der Verwaltung können nach einer Zeitspanne von 2 Jahren wiedergewählt werden. Obwohl sie in den ersten beiden Jahren als Kandidaten für den Zivilverwaltungsrat nicht in Frage kommen, können sie in irgendeinem anderen nationalen Amt beschäftigt werden.

##### Art. 39

Sollte ein Mitglied des Zivilverwaltungsrates ohne eine schriftliche Erklärung dreimal hintereinander den Sitzungen ferngeblieben sein, wird ihm vom Vorsitzenden der Verwaltung ein Brief zugestellt, in dem er um eine Erklärung für seine Abwesenheit ersucht wird. Wird daraufhin keine Antwort erhalten, wird er durch einen zweiten Brief davon verständigt, daß er als zurückgetreten betrachtet wird, sollte er bei der nächsten Sitzung abwesend sein. Sollte er noch einmal fehlen, wird das als Einreichung seines Rücktritts aufgefaßt.

##### Art. 40

Wenn dem Zivilverwaltungsrat entweder infolge Rücktritts oder aus einem anderen Grund 3 Mitglieder fehlen, werden von der Generalversammlung andere gewählt, die ihre Plätze einnehmen. Aber solange diese Wahl nicht stattfindet, muß die Mehrheit entscheiden.

##### Art. 41

Dem Zivilverwaltungsrat obliegt die Generalaufsicht über alle weltlichen Angelegenheiten der Nation. Seine Pflichten sind es, die Ordnung und den Fortschritt der Nation zu fördern, sorgfältig nützliche Projekte zu unter-

suchen, die ihm von den Räten zur Begutachtung vorgelegt werden, und ihre Ausführung zu erleichtern. Wenn die Wichtigkeit der Vorschläge erkannt wird, bestätigt sie der Rat und beseitigt die Hindernisse zur Ausführung.

#### Art. 42

Der Zivilverwaltungsrat übergibt die Angelegenheiten, die ihm zur Begutachtung vorgelegt werden, dem dafür in Frage kommenden Rat, und erst nachdem er dessen Meinung gehört hat, kann er handeln. Obwohl dieser Rat aus gerechtfertigten Gründen die Entscheidung eines Rates mißbilligen kann, darf er selbst keine anderen Abmachungen treffen, sondern muß die Angelegenheit wiederum an denselben Rat verweisen. Der Zivilverwaltungsrat kann keinen der Nationalräte ändern oder auflösen, solange nicht gegen die Grundprinzipien der Verfassung verstoßen wird. Aber im Fall einer dieser Räte gesetzwidrig handelt, kann in erster Instanz von dem Vorsitzenden eine Erklärung verlangt werden. Beim zweiten Mal wird eine schriftliche Warnung und Aufforderung zur Disziplin zugestellt und beim dritten Verstoß ist er berechtigt, die Mitglieder des Rates auszuwechseln, vorausgesetzt, daß er in seinem alle zwei Jahre erfolgenden Bericht an die Generalversammlung seine Gründe dafür an gibt.

#### Art. 43

Sollte der Zivilverwaltungsrat die Lösung einer weltlichen Frage als über seine Macht und Kraft hinausgehend betrachten, verweist er diese Frage an die Generalversammlung.

### *VI. Von dem Zivilverwaltungsrat organisierte Pfarrräte und Ausschüsse*

#### Art. 44

Der Zivilverwaltungsrat sollte 4 Räte für Erziehungs-, Wirtschafts- und Scheidungsangelegenheiten und für die Inspektion der Klöster sowie 3 Ausschüsse für die Finanzverwaltung bilden. Die Amtszeit der Mitglieder dieser Räte und Ausschüsse beträgt 2 Jahre, aber die Hälfte von ihnen muß am Ende eines jeden Jahres ausgewechselt werden.

Der Präsident des Scheidungsrates ist der Vikar des Patriarchen von Konstantinopel.

#### 1. Der Unterrichtsrat

#### Art. 45

Der Unterrichtsrat besteht aus 7 ausgebildeten Laien. Sein Zweck ist die Generalaufsicht über die Volkserziehung und Ausbildung. Seine Pflichten sind es, die gute Ordnung an den nationalen Schulen zu fördern, den Gesellschaften zu helfen, die den Zweck haben, die Erziehung beider Ge-

schlechter zu fördern, die Lage der Lehrer zu verbessern und sich um ihre Zukunft zu kümmern, erfolgreiche und gut ausgebildete Lehrer heranzubilden und die Vorbereitung guter Schulbücher anzustreben.

Der Unterrichtsrat teilt an diejenigen Studenten Abschlußzeugnisse aus, die eine nationale Schule absolviert haben.

Er entscheidet über die Schulbücher und hält jährliche Prüfungen ab.

Aber die Aufsicht über den Religionsunterricht obliegt dem Rat der Geistlichen, der über die Religionsschulbücher und die Lehrer entscheidet, Prüfungen abhält und Zeugnisse verteilt.

## 2. Der Wirtschaftsrat

### Art. 46

Dieser Rat besteht aus 7 Wirtschaftsfachmännern, die von dem Zivilverwaltungsrat durch Stimmenmehrheit gewählt werden.

Diesem Rat obliegt die Generalaufsicht der Verwaltung aller nationalen Einrichtungen in Konstantinopel und ihrer Besitztümer. Es ist seine Pflicht, über die gute Ordnung dieser Einrichtungen zu wachen und sich darum zu kümmern.

Es ist seine Pflicht darauf zu achten, daß jeder nationale Besitz mit der gesetzlichen Eigentumsurkunde ausgestattet ist. Kopien dieser Eigentumsurkunden von allen nationalen Realitäten in Konstantinopel und den Provinzen werden von diesem Rat gesammelt und in der Kanzlei des Patriarchats aufbewahrt.

Kein Kauf noch Verkauf eines nationalen Eigentums ist ohne Wissen des Wirtschaftsrates, ohne die Zustimmung des Zivilverwaltungsrates und ohne die besiegelte Bestätigung des Patriarchen erlaubt. (Auf Grund dieser Regelung ist das Recht der Kirchen, nationales Eigentum zu verwalten, hinfällig geworden).

In Konstantinopel und seiner Umgebung kann kein nationales Gebäude gebaut oder repariert werden, ohne daß dieser Rat davon Kenntnis hat und ohne die Bewilligung des Zivilverwaltungsrates.

Dem Wirtschaftsrat obliegt die Überwachung der Finanzverwaltung, der nationalen Einkünfte und Ausgaben, der Testament- und Krankenhaus-ausschüsse, wie auch der Pfarrräte. Zu gewissen Zeiten kann er Rechenschaft verlangen und dem Zivilverwaltungsrat berichten.

Zwei Monate vor Jahresende sollte er von dem Finanzausschuß die Einkommen und Ausgaben für das folgende Jahr feststellen lassen, ein Budget vorbereiten und es dem Zivilverwaltungsrat vorlegen.

## 3. Der Ehescheidungsrat

### Art. 47

Der Ehescheidungsrat wird aus 8 Personen gebildet, die mit den Gesetzen vertraut sind, verheiratet und mindestens 40 Jahre alt sein müssen. Vier davon sollen Geistliche sein und vier Laien.

Der Stellvertreter des Patriarchen ist der Präsident des Ehescheidungsrates, und alle Mitglieder werden von der Generalversammlung durch Stimmenmehrheit gewählt. Die Funktion dieses Rates besteht darin, Familienzwistigkeiten zu schlichten und alle Streitfragen, die ihm von der Hohen Pforte zu einer Lösung vorgelegt werden, zu prüfen und zu entscheiden.

Sollte eine Streitfrage die Fähigkeit des Ehescheidungsrates übersteigen, dann empfiehlt er, daß sie je nach ihrer Art entweder dem Rat der Geistlichen, dem Zivilverwaltungsrat oder der Gemischten Versammlung vorgelegt wird. Sollte jemand gegen die Entscheidung dieses Rates protestieren, wird die Streitfrage noch einmal von den oben erwähnten Körperschaften überprüft, jeweils wie es der Fall verlangt.

#### 4. Der Rat der Klöster

##### Art. 48

Die Klöster sind Besitz der Nation. Daher obliegt die Aufsicht und Kontrolle ihrer Verwaltung und ihres Finanzwesens der Nation.

Insoweit es für jedes Kloster notwendig ist, seine eigenen Regeln zu haben, bereitet die Gemischte Versammlung der Zentralverwaltung, bestehend aus dem Rat der Geistlichen und dem Zivilverwaltungsrat, mit entsprechender Beachtung der Meinung jedes Klosterordens, eine Reihe von Regeln vor und unterbreitet diese der Generalversammlung zur Bestätigung. Die wesentlichen Grundsätze sind folgende:

i. Die eigene Verwaltung jedes Klosters wird vom Orden durchgeführt, aber das Recht zur allgemeinen Oberaufsicht über alle Klöster steht der Zentralverwaltung zu, deren ausführende Körperschaft der Rat der Klöster ist.

ii. Der Abt eines jeden Klosters wird vom Orden gewählt und vom Patriarchen mit der Zustimmung der Gemischten Versammlung der Zentralverwaltung bestätigt. Die Person, die zum Abt gewählt wird, sollte über 30 Jahre alt, ein Vardapet und Untertane des osmanischen Reiches sein;

iii. Alle Klöster sind verpflichtet, die moralische Verbesserung der Nation zu fördern. Daher sollte jedes über ein Seminar, eine Bibliothek (Museum), eine Druckerei, ein Krankenhaus und ähnliche nützliche Einrichtungen verfügen.

Der Rat der Klöster wird aus 7 Personen zusammengesetzt, die vom Zivilverwaltungsrat durch Stimmenmehrheit gewählt werden.

Seine Aufgaben und Pflichten sind es, die Oberaufsicht über die Einhaltung der Regeln eines jeden Klosters auszuüben, die Ein- und Ausgaben zu überprüfen und die Spesen zu prüfen und zu regeln.

Dieser Rat wählt unter den Ordensmitgliedern eines jeden Klosters die Verwalter für die Angelegenheiten des Klosters aus. Diese sollten ihre Pflichten unter der Aufsicht des Abtes und im Einklang mit den Regeln des Klosters ausüben und zu bestimmten Zeiten dem Rat der Klöster Rechenschaft ablegen.

## 5. Der Finanzausschuß

### Art. 49

Der Finanzausschuß besteht aus 7 Personen, die im Finanzwesen erfahren sind und vom Zivilverwaltungsrat durch Stimmenmehrheit gewählt werden. Ihre Aufgabe ist die Verwaltung der Nationalzentalkasse.

Die Einkünfte der Nationalzentalkasse sind die allgemeinen Kirchensteuern, die Einkommen des Amtes des Patriarchats von Konstantinopel oder Schenkungen und Testamente, die ohne besonderen Vermerk des Ortes der Nation zufallen. Seine Ausgaben bestehen aus den täglichen Ausgaben des Patriarchats und seiner Kanzlei, den Beiträgen der Zentralverwaltung an nationale Einrichtungen, die in ihrer Hand sind, Beiträgen für bedürftige Bezirke und anderen gelegentlichen Ausgaben. Der Ausschuß sammelt alle Einkünfte und verteilt die Ausgaben mit dem Wissen des Wirtschaftsrates (siehe Art. 46) und mit der Zustimmung des Zivilverwaltungsrates.

Es ist seine Pflicht, die Abrechnungen der Nationalkasse nach den Regeln der Buchführung genauestens durchzuführen und in bestimmten Zeitabständen das Budget dem Wirtschaftsrat vorzulegen, der nach der nötigen Überprüfung und Bestätigung dem Zivilverwaltungsrat Bericht erstattet.

## 6. Der Testamentsausschuß

### Art. 50

Der Testamentsausschuß besteht auf 7 Personen, drei Geistlichen und vier Laien, die von der Gemischten Versammlung durch Stimmenmehrheit gewählt werden.

Seine Aufgabe ist die Verwaltung der Testamente, die der Nation vermacht wurden. Seine Pflicht ist es, die Testamentsvollstreckung im Rahmen des Gesetzes zu überwachen mit dem Ziel, sich genau an die Anweisungen und Absichten des Testamentsverfassers zu halten.

Die notwendigen eigenen Statuten zur Führung dieses Ausschusses werden von der Gemischten Versammlung vorbereitet, mit Beratung desselben Ausschusses und des Wirtschaftsrates.

Dieser Testamentsausschuß sollte in bestimmten Zeitabständen seine Abrechnungen dem Wirtschaftsrat vorlegen, der nach der notwendigen Überprüfung und Bestätigung dem Zivilverwaltungsrat Bericht erstattet.

## 7. Der Krankenhausausschuß

### Art. 51

Der Krankenhausausschuß besteht aus 9 Personen, die vom Zivilverwaltungsrat mit Stimmenmehrheit gewählt werden. Zwei dieser Personen sollten diplomierte Ärzte sein. Die Pflichten dieses Ausschusses sind es,

das Nationalkrankenhaus und seine eigenen Besitztümer zu führen und die Einkünfte mit Hilfe der Nationalkasse zu verwalten.

Diese Einrichtung sollte vier Abteilungen erhalten: eine zur Behandlung der mittellosen Kranken, die zweite, um ältere, hilflose Arme zu betreuen, die dritte für Geisteskranke und die vierte für die Erziehung der schutzlosen Waisenkinder.

Die Anordnungen bei der Verwaltung dieser Einrichtung sollten immer im Einklang mit den Gesetzen der Medizin und Hygiene stehen.

Dieser Krankenhausausschuß ist für die finanzielle Verwaltung dem Wirtschaftsrat verantwortlich und für Erziehungsangelegenheiten dem Unterrichtsrat, und er sollte in gewissen Abständen diesen Räten Rechenschaft ablegen.

## VII. Bezirksräte

### Art. 52

Diese Räte bestehen aus 5 bis 12 Mitgliedern, je nach Größe des Ortes. Ihre Pflichten sind die Verwaltung der nationalen Angelegenheiten ihres Bezirks, die Pflege der Kirche und Schule, die Sorge um die Armen und die Untersuchung und Beilegung von Streitigkeiten, die unter den armenischen Bürgern entstehen könnten. Die Pflichten der Bezirksräte sind es, für das Gedeihen der Kirchen zu sorgen, bestrebt zu sein, Schulen für die Erziehung der Kinder beider Geschlechter zu gründen, und die bedürftigen Familien des Bezirkes zu unterstützen.

### Art. 53

Jeder Bezirk sollte über eine Kasse verfügen, die dem jeweiligen Rat untersteht. Das Einkommen dieser Kasse besteht aus den Kirchenbeiträgen, die die Gemeinde des Bezirks bezahlt, den Einkünften der Besitztümer der Kirche und Schule, den sonstigen Einkünften der Kirche, wie Schenkungen, die durch Vermächtnisse oder auf andere Art der Kirche zukommen, etc. Die Ausgaben werden für Kirche und Schule und Armenhilfe getätigt.

Jeder Bezirksrat soll regelmäßig Eintragungen über Geburten, Ehen und Todesfälle in seinem Bezirk in einem eigens dafür angelegten Registerbuch führen.

### Art. 54

Diese Räte sind unmittelbar den verschiedenen Aufsichtsräten der jeweiligen Bezirke verantwortlich, d. h. für die Direktion der Schulen sind sie dem Unterrichtsrat verantwortlich, für finanzielle Angelegenheiten dem Wirtschaftsrat, für Familienzwistigkeiten dem Rat für Ehescheidungen. Sie sollten in bestimmten Zeitabständen jedem dieser Räte Rechenschaft ablegen.

#### Art. 55

Die Räte werden von der Gemeinde der Bezirke gewählt. Jedes Gemeindeglied, das 25 Jahre vollendet hat und nicht vom Wahlrecht laut Art. 67 dieser Verfassung ausgeschlossen ist, darf sich an der Wahl beteiligen.

#### Art. 56

Die notwendigen Statuten, die Pflichten und das Verhalten dieser Räte betreffend, werden vom Rat der Geistlichen und vom Zivilverwaltungsrat verfaßt.

Das Amt der Mitglieder dieser Räte läuft 4 Jahre. Sie werden am Anfang des 5. Jahres neu gewählt, und ihre Mitglieder können sofort als Kandidaten zur Wiederwahl aufgestellt werden.

### *VIII. Die Nationalgeneralversammlung*

#### Organisation und Pflichten

#### Art. 57

Die Nationalgeneralversammlung ist aus 140 Delegierten zusammengesetzt.

- i. 1/7, d. h. 20, sind geistliche Delegierte, gewählt von den Geistlichen in Konstantinopel;
- ii. 2/7, d. h. 40, sind Delegierte aus der Provinz;
- iii. 4/7, d. h. 80, sind Delegierte, die von den verschiedenen Bezirken Konstantinopels gewählt wurden.

#### Art. 58

Die Mitglieder des Rates der Geistlichen und des Zivilverwaltungsrates wohnen den Sitzungen der Generalversammlung bei, aber wenn sie keine gewählte Delegierte sind, haben sie in der Generalversammlung keine Stimme.

#### Art. 59

Die Generalversammlung kann keine Sitzung abhalten, wenn nicht die Mehrzahl ihrer Mitglieder, d. h. mindestens 71, anwesend sind.

#### Art. 60

Die Aufgaben der Generalversammlung sind es, den Patriarchen zu wählen und an der Wahl des Katholikos teilzunehmen sowie die Hauptfunktionäre der Nation und die Mitglieder des Rates der Geistlichen und des Zivilverwaltungsrates zu wählen; die Verwaltung der Nationalräte zu beaufsichtigen, Streitfragen, die diese Räte betreffen, aber nicht selbst

von ihnen gelöst werden können, zu prüfen und zu entscheiden und die Nationalverfassung intakt zu halten.

#### Art. 61

Die Generalversammlung wird wie folgt ihre Sitzungen abhalten:

i. Einmal in 2 Jahren, dem alten Brauch gemäß Ende April, um den Tätigkeitsbericht der Nationalverwaltung anzuhören, die allgemeinen Abrechnungen der Einkünfte und Ausgaben zu prüfen, die von Finanzbeamten durchgeführt wurden, Mitglieder für den Rat der Geistlichen und den Zivilverwaltungsrat zu wechseln und zu wählen und die Kirchensteuern für die folgenden 2 Jahre festzusetzen.

Diese alle zwei Jahre stattfindenden Sitzungen dauern 2 Monate, wonach sie abgeschlossen werden.

Bei diesen Sitzungen der Nationalgeneralversammlung können diejenigen Delegierten, die gleichzeitig Mitglieder der Nationalverwaltungsräte sind, an allen Diskussionen teilnehmen, aber sie dürfen nicht über alle Fragen abstimmen, außer über Steuern und Wahl.

ii. Um an der Wahl des Katholikos teilzunehmen.

iii. Um den Patriarchen von Konstantinopel und von Jerusalem zu wählen.

iv. Um jede Uneinigkeit innerhalb des Rates der Geistlichen und des Zivilverwaltungsrates oder zwischen dem Patriarchen und diesen Räten zu bereinigen. In diesem Fall können die uneinigigen Parteien an den Diskussionen der Generalversammlung teilnehmen, aber sie dürfen nicht abstimmen.

v. Um die nationale Verfassung zu revidieren.

Schließlich für solche Fragen, deren Entscheidung der Generalversammlung obliegt.

Im Fall solch außergewöhnlicher Sitzungen wird aber die Hohe Pforte vorher durch das Patriarchat verständigt und ihre Zustimmung eingeholt.

#### Art. 62

Der Patriarch beruft die Generalversammlung mit der Zustimmung des Rates der Geistlichen und des Zivilverwaltungsrates ein, oder auch auf Ansuchen der Mehrheit der Mitglieder der Generalversammlung. Aber ehe solch eine außergewöhnliche Sitzung einberufen wird, sollte der Grund dafür der Hohen Pforte angegeben und ihre Zustimmung eingeholt werden.

Die Wahl der geistlichen Delegierten

#### Art. 63

Auf Einladung des Patriarchen treffen sich Ende April alle Geistlichen, die sich in Konstantinopel befinden, an einem gewissen Ort und in

geheimer Wahl mit Stimmenmehrheit wählen sie unter den Bischöfen, Vardapets und verheirateten Priestern die geistlichen Mitglieder der Nationalgeneralversammlung. Aber die Kandidaten sollten kein Amt in der Provinz bekleiden. Sie sollten das 30. Lebensjahr vollendet haben und vor mindestens 5 Jahren zum Priester geweiht worden sein und nicht unter Anklage stehen.

#### Art. 64

Das Amt der geistlichen Delegierten dauert 10 Jahre und einmal in 2 Jahren wird der 5. Teil erneuert. Dieser 5. Teil wird während der ersten 8 Jahre durch das Los entschieden. Alle jene, die entweder durch das Los oder am Ende der 10 Jahre aufgehört haben Mitglieder zu sein, können sofort wiedergewählt werden.

#### Die Wahl der Laien-Delegierten

##### a) Voraussetzungen für Stimmberechtigung und Kandidatur

#### Art. 65

Die Kirchensteuer und die persönlichen Werte sind die Voraussetzung für die Stimmberechtigung.

Um als Wähler stimmberechtigt zu sein, muß man mindestens 75 Pia-ster jährlich an Kirchensteuer zahlen.

Träger persönlicher Werte sind Beamte, die in kaiserlichen Kanzleien und anderen Ämtern beschäftigt sind; diplomierte Ärzte, Autoren nützlicher Bücher, Schullehrer und Personen, die der Nation wertvolle Dienste geleistet haben.

#### Art. 66

Personen über 25 Jahre sind stimmberechtigt, vorausgesetzt sie sind osmanische Untertanen.

#### Art. 67

Folgende vier Personengruppen sind gerichtlich ihres Wahlrechtes ent-  
hoben:

i. Jene, die eines Verbrechens überführt wurden und denen gemäß den Strafgesetzen des Staates das bürgerliche Ehrenrecht aberkannt wurde.

ii. Personen, die durch einen Nationalrat wegen Veruntreuung in der Verwaltung für nationale Angelegenheiten verurteilt wurden, und diejenigen, denen durch die Entscheidung einer dieser Räte das Recht entzogen wurde, irgendein öffentliches (nationales) Amt zu bekleiden.

iii. Solche, die zur Besserung von den Gerichten der Regierung zur Haft verurteilt wurden und deren Strafzeit noch nicht abgelaufen ist.

iv. Die Geistesgestörten, deren vollständige Genesung nicht gesetzlich bestätigt ist.

#### Art. 68

Kandidaten sind all jene Mitglieder der Nation, die das 30. Lebensjahr vollendet haben, osmanische Untertanen und mit den Gesetzen und den nationalen Angelegenheiten vertraut sind und die gemäß Artikel 67 der Verfassung nicht ihres Rechtes enthoben wurden.

Mindestens sieben der 80 Delegierten, die von den verschiedenen Bezirken Konstantinopels gewählt werden, sollten Personen in gehobenen Positionen sein.

#### b) Die Wahlvorbereitung

#### Art. 69

Der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat halten alle zwei Jahre mit den Präsidenten verschiedener Räte Anfang Februar eine Sitzung ab, und zwar um eine Kandidatenliste der Delegierten vorzubereiten, die von den Bezirken von Konstantinopel und den Provinzen gewählt werden. Auf Grund des Generalzensus der Kanzlei des Patriarchats entscheiden sie die Anzahl der Delegierten, die von jedem Bezirk und von jeder Provinz gewählt werden sollen. Als Wahlgrundlage für die Bezirke von Konstantinopel wird die Zahl der Wähler genommen und für die Provinzen die Zahl der Einwohner. Auf Grund dieser Liste teilt der Patriarch jedem Bezirk und jeder Provinz die Anzahl ihrer Delegierten mit.

Das Amt der Delegierten dauert 10 Jahre, und einmal alle 2 Jahre wird der 5. Teil der Delegierten, die von den Bezirken von Konstantinopel und der Provinz gewählt wurden, erneuert. Die Wahl dieses 5. Teils sollte der Reihe nach einmal in zwei Jahren von den Bezirken wie auch von den Provinzen durchgeführt werden. Die Reihenfolge dieses Wechsels sollte während der ersten 8 Jahre das Los entscheiden, indem man in Betracht zieht, daß die Anzahl der Delegierten entsprechend vermindert oder vergrößert werden muß, je nachdem wie die Anzahl der Wähler in den Bezirken oder der Einwohner in den Provinzen zunimmt.

Diejenigen, die die Plätze der verstorbenen oder zurückgetretenen Delegierten einnehmen, sollten jedes Jahr zwei Monate vor Jahresende gewählt werden.

Die Delegierten der Bezirke sollten von den Einwohnern von Konstantinopel gewählt werden, die Delegierten der Provinz hingegen sollten von der Generalversammlung jeder Provinz gewählt werden.

#### Art. 70

Die Delegierten der Distrikte oder der Provinzen müssen nicht unbedingt Einwohner derselben Bezirke oder Provinzen sein, vorausgesetzt sie leben in Konstantinopel, sind mit den nationalen Angelegenheiten des Bezirks oder der Provinz, die sie vertreten, wohl vertraut, und haben durch

die Liebe zur Nation, durch ihre Ehrlichkeit und Gerechtigkeit die Schätzung und das Vertrauen ihrer Wähler verdient.

Die nationalen Delegierten der Generalversammlung werden nicht als Delegierte der Bezirke oder Provinzen, von denen sie gewählt werden betrachtet, sondern als gleichberechtigte Delegierte der Nation.

#### Art. 71

Der Patriarch schickt im Monat Februar eine Benachrichtigung an jeden Bezirk von Konstantinopel in bezug auf das eine Fünftel der Delegierten, das sie alle 2 Jahre wählen müssen, indem er jedem die Anzahl mitteilt, die gewählt werden muß, und sie daran erinnert, welche Bedingungen die Wähler und Kandidaten erfüllen müssen.

Auf Grund dieser Benachrichtigung führen die Bezirke die Wahl der Delegierten durch. Aber während der Durchführung der Wahl wird der Prediger des Bezirkes, in seiner Abwesenheit der verheiratete Erzpriester, den Vorsitz innehaben, ebenso werden 3—6 ehrenwerte Einwohner des Ortes zu der Anzahl des Bezirksrates hinzugefügt. Der so gebildete Wahlrat prüft die Anzahl der Stimmberechtigten in seinem Bezirk und bereitet eine alphabetische Wählerliste vor, die 8 Tage im Bezirkspfarramt angeschlagen bleiben muß.

Um die Entscheidung der Wähler zu erleichtern, bereitet der Wahlrat eine Kandidatenliste vor, die drei Mal soviel Namen als benötigt enthält, und veranlaßt, daß diese Liste im Bezirkspfarramt aufgehängt wird. Die Wähler sind jedoch in keiner Weise an diese Liste gebunden.

In den Provinzen werden die Mitglieder der provinziellen Generalversammlungen auf dieselbe Art gewählt.

#### c) Der Wahlvorgang

#### Art. 72

Eine Woche nachdem die Wahlliste angeschlagen wurde, wird an einem Sonntag nach der hl. Messe im Bezirkspfarramt in folgender Weise mit der Wahl begonnen:

Mit der Wahlliste in der Hand ruft der Präsident des Bezirkspfarramtes die Wähler der Reihe nach auf, die, nachdem sie in der Wahlliste ihre Namen unterschrieben haben, auf einen Zettel so viele Namen schreiben wie Delegierte verlangt werden; und zwar indem sie einen Namen unter den anderen schreiben, jedem Namen den Vornamen, Wohnsitz und Beruf beifügen, das Papier zusammenfalten und es in die Urne, die eigens für diesen Zweck vorbereitet wurde, einwerfen. Wenn aber die Wähler aus diesem oder jenem Grund nicht persönlich im Bezirkspfarramt erscheinen können, schicken sie ihre Stimmen in einem unterschriebenen Brief.

#### Art. 73

Wählen ist geheim, deshalb sollten die Wähler ihre Zettel allein schreiben, daß niemand die Namen, die sie schreiben, sehen kann.

Art. 74

Der Wahlvorgang sollte am selben Tag, an dem er beginnt, abgeschlossen werden. Kein Wähler, der seine Stimme an diesem Tag nicht abgibt, hat irgendein Recht, später zu protestieren.

Art. 75

Niemand kann zur selben Zeit in zwei Bezirken wählen.

Art. 76

Wenn benachbarte Bezirke und die Diözesen für die Wahl vereint sind, dann kommen die Wähler zur Wahl zusammen. Aber wenn sie weit voneinander entfernt sind, hält jeder Bezirk oder jede Diözese eine eigene Wahl ab, und die Stimmenergebnisse der beiden Parteien werden zusammengezählt.

Art. 77

Nachdem die Wahl vorüber ist, wird am selben Tag, in derselben Sitzung, in Gegenwart des Bezirkspfarrates die Urne geöffnet. Dies wird von Kontrolleuren vorgenommen, die für diesen Zweck ernannt wurden, um die abgegebenen Stimmen mit der Zahl der Wähler zu vergleichen. Sollte ein Unterschied entdeckt werden und der Bezirkspfarrat irgendeinen Betrug in Verdacht haben, wird an einem anderen Tag vor dem nächsten Sonntag ein zweiter Wahlgang festgesetzt. Wenn die nötige Anzahl der Delegierten beim ersten Mal nicht erreicht wird, wird für den Rest an einem anderen Tag eine zweite Wahl stattfinden.

Art. 78

Sollte es vorkommen, daß einer der Wähler mehr Namen als nötig auf seinem Zettel vermerkt hat, müssen die überflüssigen Namen gestrichen werden. Auf dieselbe Art müssen all jene Zettel zurückgewiesen werden, wo die Namen nicht untereinander angeordnet sind.

Art. 79

Jene, die die größte Stimmenanzahl erzielt haben, sind als Delegierte gewählt, d. h., wenn sie über die Hälfte der Stimmen erreicht haben. Wenn 2 Personen dieselbe Stimmenanzahl haben, wird der Ältere vorgezogen.

Art. 80

Wenn beim ersten Wahlgang keine Stimmenmehrheit erzielt wird, kündigt der Bezirkspfarrat die Namen der 2 Personen an, die die meisten Stimmen erhalten haben, und der 2. Wahlgang sollte mit diesen beiden Namen stattfinden.

#### Art. 81

Jeder Bezirkspfarrat präsentiert in einem Sonderbericht dem Patriarchen die Namen derjenigen, die von ihren Bezirken zu Delegierten gewählt wurden. In diesem Bericht müssen die Namen jener, die gewählt wurden, ihre Vornamen, ihr Wohnsitz, Beruf und der genaue Wahlvorgang angezeigt sein.

Der Patriarch übergibt diesen Bericht dem Zivilverwaltungsrat, der ihn überprüft und die Qualifikationen der Gewählten kontrolliert.

Danach verkündet der Patriarch offiziell einem jeden der Delegierten seine legale Wahl und lädt sie ein, an einem gewissen Tag eine Sitzung der Generalversammlung abzuhalten.

#### Art. 82

Die Generalversammlung hört in ihrer ersten Sitzung die Berichte an, die vom Zivilverwaltungsrat geprüft wurden, und bestätigt die Delegierten in ihrem Amt. Damit ist die Generalversammlung rechtlich gebildet.

Die Generalversammlung kann mit ihren Sitzungen beginnen, wenn die Mehrzahl der Delegierten von Konstantinopel gewählt ist, ohne das Ende der Provinzwahlen abzuwarten, deren Ergebnisse auf dem Weg nach Konstantinopel sind.

#### Art. 83

Wenn ein Delegierter von mehreren Bezirken und Provinzen gewählt wird, wird er selbst entscheiden, welche Wahl er annehmen wird, und wenn er selbst nicht entscheiden will, wird die Generalversammlung durch das Los entscheiden.

#### Art. 84

Die Liste der Delegierten sollte in alphabetischer Reihenfolge im Raum der Generalversammlung angeschlagen werden und vor jeden Namen sollte Rücktritt, Tod oder was immer geschehen mag, verzeichnet werden. Diese Liste sollte einmal in 2 Jahren erneuert werden.

### 2. KAPITEL

#### Allgemeine Regeln für Räte und Ausschüsse

#### Art. 85

Jeder Rat oder Ausschuß wird einen eigenen Vorstand haben, der aus einem Vorsitzenden und einem Schriftführer besteht, und manchmal auch aus deren Stellvertretern. Diese kommen jedoch selbstverständlich aus den Reihen der Mitglieder der Ausschüsse und Räte. Dieser Vorstand wird einmal im Jahr erneuert und die Mitglieder dürfen gleich wiedergewählt werden.

#### Art. 86

Keine Sitzung kann ohne die Anwesenheit der Mehrheit abgehalten werden.

#### Art. 87

Eine Frage sollte nur zur Abstimmung vorgelegt werden, wenn sie gründlich überprüft und besprochen wurde, und alle Entscheidungen sollten durch Stimmenmehrheit getroffen werden. Im Fall der Stimmengleichheit wird das Ergebnis von der Stimme des Präsidenten abhängen, sollte er anwesend sein, bei seiner Abwesenheit, wird es von der Stimme des Vorsitzenden abhängen.

#### Art. 88

Um irgendeine Frage, die in der Gemischten Versammlung diskutiert wurde, zu entscheiden, sollte jede der beiden Versammlungen getrennt abstimmen. Wenn die Mehrheit der beiden zur gleichen Entscheidung gelangt ist, ist die Frage erledigt. Aber wenn die Entscheidungen verschieden sind, wird es als Meinungsverschiedenheit betrachtet, und daher wird die endgültige Erledigung der Frage der Generalversammlung überlassen.

Damit die Gemischte Versammlung eine gesetzliche Sitzung abhalten kann, muß die Mehrheit der beiden Versammlungen anwesend sein.

#### Art. 89

Einladungen an die Mitglieder des Patriarchats sollten mindestens 6 Tage vor der Sitzung abgesandt werden.

### 3. KAPITEL

#### Kirchensteuer

#### Art. 90

Jedes volljährige Mitglied der Nation, das auch fähig ist, Geld zu verdienen, ist verpflichtet, sich an den nationalen Ausgaben zu beteiligen, indem es Kirchensteuern bezahlt. Diese Kirchensteuer ist jährlich zu entrichten und die Grundlage der Einstufung ist die Leistungsfähigkeit des Betroffenen.

#### Art. 91

Es gibt 2 Arten nationaler Kirchensteuer, eine allgemeine für allgemeine Ausgaben, die vom Patriarchat für die zentrale Nationalkasse eingehoben wird; die andere Kirchensteuer für Ausgaben eines jeden Bezirks, die von den Bezirksräten für ihre eigenen Kassen eingehoben wird.

#### Art. 92

Die Art der Verteilung und Einhebung der allgemeinen Kirchensteuern für Konstantinopel wird von dem Zivilverwaltungsrat entschieden und durch die Generalversammlung bestätigt. Jeder Bezirk entscheidet und bestätigt in seinem Pfarramt die lokale Kirchensteuer. Auf dieselbe Art und Weise werden die allgemeinen Provinzkirchensteuern und die lokalen Bezirkssteuern erledigt.

#### Art. 93

Die Art der Verteilung und Einhebung der Kirchensteuern, die die Provinzen bis dahin der Kasse des Patriarchats abgeführt haben, wird von der Generalversammlung entschieden und mit der Zustimmung der Hohen Pforte ausgeführt.

### 4. KAPITEL

#### Die nationale Verwaltung in der Provinz

#### Art. 94

Der Metropolit ist der Präsident der Provinzversammlungen und hat ihre ausführende Macht unter seiner Kontrolle.

Es ist seine Pflicht, daß die Ausführung der Verfassung in den Provinzen genau befolgt wird.

#### Art. 95

Der Metropolit kann nicht in Klöstern leben und damit weit vom Zentrum seines Amtssitzes entfernt sein, sondern er wird in der Provinzhauptstadt in der Diözese wohnen, wo auch die Provinzversammlungen ihre Treffen abhalten.

Wenn ein Metropolit zur gleichen Zeit Abt ist, kann er die beiden Ämter gleichzeitig ausüben, wenn das Kloster nur eine Tagesreise von der Provinzhauptstadt entfernt ist und er dem Kloster gelegentliche Besuche abstattet. Aber wenn die Entfernung mehr als eine Tagesreise beträgt, sollte er im Kloster einen Stellvertreter bestellen und er selbst sollte in der Provinzhauptstadt wohnen. Wenn es nötig ist, kann er jedoch jeden Teil seiner Diözese besuchen.

#### Art. 96

Jeder Bezirk in der Provinz sollte in derselben Art wie in Konstantinopel seinen eigenen Bezirksrat haben, seine Bezirkskasse und Bezirkskanzlei.

Der Rat der Geistlichen und der Zivilverwaltungsrat sollte sich in der Provinzhauptstadt befinden und die Provinzfinanzkasse sollte unter der Leitung des Zivilverwaltungsrates stehen. Es sollte auch in der Diözese eine Provinzkanzlei geben, wo alle Zensusbücher der Bezirkszäh-

lungen der Diözese aufbewahrt werden und eine allgemeine Provinzzählung registriert wird.

#### Art. 97

Die Wahl des Metropoliten findet durch die Bezirksgeneralversammlung statt, und zwar auf dieselbe Art wie die des Patriarchen, und der Bericht wird von der Gemischten Versammlung dem Patriarchen zugesandt. Mit der Zustimmung der Gemischten Versammlung der nationalen Zentralverwaltung ernennt der Patriarch den Metropoliten und benachrichtigt davon die Hohe Pforte, um deren offizielle Bestätigung zu erhalten.

#### Art. 98

Die Provinzversammlungen müssen auf dieselbe Weise organisiert sein wie die Zentralverwaltung und sie haben dieselben Aufgaben und Pflichten. Die Anzahl der Mitglieder der Provinzversammlungen für jede Diözese wird entsprechend der Einwohnerzahl jeder Provinz bestimmt.

Bis zur Festsetzung der nationalen Kirchensteuer in der Provinz sollten Wähler der Provinzgeneralversammlung nur jene sein, die zu der 1., 2. und 3. Klasse der Steuerzahler der Regierung gehören. Und die Art der Zusammensetzung dieser Versammlungen wird durch die Zentralverwaltung nach entsprechender Beratung mit dem Metropoliten gemäß der Einwohnerzahl einer jeden Diözese entschieden.

### 5. KAPITEL

#### Revision der Verfassung

#### Art. 99

Die wesentlichen Grundsätze der Verfassung sind unveränderlich. Aber sollte die Erfahrung es wünschenswert erscheinen lassen, gewisse Punkte zu ändern, wird die Generalversammlung 5 Jahre nach Bestätigung der Verfassung ein Revisionskomitee bilden. Diese Komitee muß aus 20 Mitgliedern bestehen — 3 von dem Rat der Geistlichen, 3 vom Zivilverwaltungsrat, 2 von jedem der 4 Räte, und neben diesen, 6 von der Generalversammlung oder Außenstehende. Dieses Komitee soll über die notwendigen Änderungen bestimmen, die, nachdem sie von der Generalversammlung ratifiziert sind, der Hohen Pforte vorgelegt werden sollen und gemäß einem kaiserlichen Erlaß in Kraft treten.

# DER INHALT DER RESPONSA NIKOLAUS I. AD CONSULTA BULGARORUM IM LICHTE WESTKIRCHLICHER QUELLEN

PETER LEISCHING

Innsbruck

Das Schreiben Papst *Nikolaus I.* an den Fürsten *Boris-Michael* der Bulgaren vom Jahre 866 muß im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel zur Zeit des schwelenden Schismas, das der Patriarch *Photius* heraufzubeschwören begann, gesehen werden<sup>1</sup>. Es ist ein Instrument der päpstlichen Politik, die auf Ausbildung eines organisatorisch unmittelbar Rom unterstellten Missionsgebietes vor den Toren von Konstantinopel und dadurch mittelbar auf Wiedererrichtung des 732 durch Byzanz beseitigten Apostolischen Vikariats von Illyrien<sup>2</sup> gerichtet war. Als Kaiser *Michael III.* den Papst 858 um die Anerkennung der Bestellung *Photius* zum Patriarchen von Konstantinopel bat, führte *Nikolaus* in seinem Antwortschreiben unter seinen Bedingungen auch die Wiederherstellung des Apostolischen Vikariats von Illyrien an, das von den damals noch heidnischen Bulgaren besiedelt war.

Selbst nach der Verurteilung des Patriarchen durch den Papst auf der Römischen Synode 863 lenkte der Heilige Stuhl auf kaiserliche Vorstellung hin noch einmal ein, damit die kirchliche Gemeinschaft zwischen Ost und West wieder hergestellt werden konnte. Darf man *Johannes Haller*<sup>3</sup> glauben, geschah dies unter dem Eindruck der Nachricht, der Bulgarenfürst wolle Christ werden.

Auch Konstantinopel hatte auf diesen Augenblick gewartet und begann, um westlichem Missionseinfluß zuvorzukommen, selbst mit der Bulgarmission. Unter byzantinischem Einfluß empfing *Boris* 864 durch *Photius* die Taufe, der Kaiser war Pate, weshalb *Boris* den Namen *Michael* erhielt. Der Patriarch verfaßte aus diesem Anlaß einen langen Brief<sup>4</sup> ohne klare Anweisungen, die mehr Verhaltensmaßnahmen des Fürsten gegenüber seinen Untertanen enthielten, an den Bulgarenfürsten und sandte ihm Bischöfe und Priester, um eine von Byzanz abhängige Kirche einzurichten. Lag der Grund darin, daß Konstantinopel den Bulgaren die kirchliche Unabhängigkeit verweigert hatte, oder bestand allgemeines Mißtrauen ge-

<sup>1</sup> Vgl. *J. Haller*, *Nikolaus I. und Pseudoisidor*, Stuttgart 1936, 79—84; *H. v. Schubert*, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Nachdruck, Darmstadt 1962, 514—517 besonders 516 f.; *W. Ullmann*, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 280—306; *W. Ullmann*, *A short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, 107 f.

<sup>2</sup> Vgl. hiezu *R. Honig*, *Das sog. Vikariat Illyricum*, Göttingen 1954, 30—45, und *W. M. Plöchl*, *Geschichte des Kirchenrechts*, I, Wien 1960<sup>2</sup>, 142 f., 323.

<sup>3</sup> *Haller*, ebd. 78 f.

<sup>4</sup> *B. Paradisi*, *Il Diritto Romano nell'alto Medio Evo, le epistole di Nicola I e un'ipotesi del Conrat*, in: *Studia Gratiana*, XI, Bologna 1967, 211—251, besonders 232 und die dort bezogene Literatur.

gen die Lehren der byzantinischen Priester? Der Fürst entschloß sich 866, eine Gesandtschaft nach Rom zu Papst *Nikolaus I.* zu entsenden und diesem Fragen vorzulegen, wie er sein heidnisches Volk dem christlichen Glauben näher führen könnte<sup>5</sup>. *Boris* bat auch den ostfränkischen König *Ludwig den Deutschen* um Lehrer des Glaubens, Kirchengeräte und Kirchenbücher<sup>6</sup>.

Auf diese Bitte des Bulgarenfürsten hin sandte der Papst eigene Missionslegaten, die beauftragt waren, die Kirche in Bulgarien zu organisieren. Diese Kirche sollte unmittelbar Rom unterstellt sein und eine Art Wiederbelebung des alten Illyrischen Vikariates darstellen.

Der Urtext der Fragen des Fürsten ist verloren gegangen. Aus dem Text des päpstlichen Antwortschreibens hat *Ivan Dujcev*<sup>7</sup> nachgewiesen, daß die Bulgaren insgesamt 115 Fragen gestellt hatten, und hat den Wortlaut der Anfragen weitgehend rekonstruieren können.

Das päpstliche Antwortschreiben<sup>8</sup> ist in 106 Responsa gegliedert und offenbar der unsystematischen Reihenfolge der Fragen entsprechend angeordnet. Die Fragen betreffen sowohl grundlegende Probleme als auch ganz unwesentliche und geringfügige Details. Mehrere Male fragte der Fürst, ob Verbote der griechischen Geistlichkeit gerechtfertigt seien (z. B. R. 6; c. 6; R. 54; c. 58; R. 55; c. 59) — vielleicht in der Hoffnung, vom Papst Erleichterungen zu erhalten; vielleicht liegt auch in der Erwähnung der heidnischen Gewohnheiten der Wunsch, diese alten Bräuche nach der Bekehrung beizubehalten<sup>9</sup>, oder doch das Bestreben, diese Gewohnheiten mit dem Christentum in Übereinstimmung zu bringen<sup>10</sup> (vgl. R. 33, c. 35; R. 34; c. 36; R. 35; c. 37; R. 67; c. 72; R. 62; c. 66).

Der Empfänger des Schreibens des Fürsten *Boris*, Papst *Nikolaus I.*, war ganz und gar von dem Gedanken beherrscht, die römische Kirche stelle die Kernsubstanz der gesamten Christenheit dar. Daher ruhe alle Machtvollkommenheit allein in jener Kirche, und der Papst sei der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Nichts in der Welt geschehe ohne göttliches Walten, woraus *Nikolaus I.* folgert, was auch immer geschieht, kommt durch die Vermittlung der römischen Kirche zustande. Aufbauend auf den Gedanken *Gelasius I.* und in Weiterentwicklung derselben fühlt sich *Nikolaus* als von Gott eingesetzter Monarch, als *princeps super omnem terram*<sup>11</sup>. Diesem Grundsatz folgend, wendet der Papst gegenüber weltlichen Herrschern die Sprache eines Herrn an, der seinen Untergebenen Befehle erteilt (so urteilt *Regino von Prüm* u. a.). In diesem Ton ist auch das Schreiben an den Bulgarenfürsten abgefaßt<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> *I. Dujcev*, Die Responsa Nicolai I. Papae ad Consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte, in: Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs, I, Wien 1949, 349—362.

<sup>6</sup> *Haller*, Nikolaus, 81.

<sup>7</sup> *Dujcev*, Responsa, 350, 351—356.

<sup>8</sup> MGEp VI, 580—600, ep. 99; PL CXXIX, col. 737. In der Folge sind jeweils die Responsa: R und die Consulta: c bezeichnet. Letztere nach *Dujcev*, Responsa, 351—356.

<sup>9</sup> Auffassung *Zlaturski*, zit. nach *Dujcev*, Responsa, 362.

<sup>10</sup> Ebd. 362.

<sup>11</sup> *Ullmann*, Machtstellung, 292.

<sup>12</sup> Ebd. 297 f.

Als Realpolitiker war *Nikolaus I.* nicht der Mann zeitraubender Nachforschungen nach früheren päpstlichen Kundmachungen und alten Konzilsanones. Seit 865 findet die alte große Sammlung der kirchlichen Rechtsquellen Hispana in der verfälschten Form der Pseudoisidoriana in der päpstlichen Kurie Anwendung. Es war das handliche Nachschlagbuch seiner Zeit, das zeitraubende Suche und Nachforschung nach den unübersichtlichen kirchlichen Rechtsquellen unnötig machte. Inhaltlich war die Sammlung streng auf eine Konzentration der Kirchengewalt in der Hand des Papstes angelegt und hatte daher großen Einfluß auf *Nikolaus*<sup>13</sup>. Daneben wurden auch die Dionysio-Hadriana und die Zusammenfassung der Dionysio-Hadriana und der echten alten Hispana, die Dacheriana, sowie kleinere italienische Papstdekret- und Konzilskanonensammlungen von der Kurie herangezogen. Zur Kenntnis der in Kirchensachen ergangenen kaiserlichen Normen diente die Sirmond'sche Konstitutionensammlung<sup>14</sup>. Das waren die führenden Sammlungen der kirchlichen Rechtsquellen bei der Kurie zur Zeit der Abfassung des Bulgarenbriefes<sup>15</sup>.

Im Text des Briefes selbst ist nur an wenigen Stellen ausdrücklich auf kirchliche Rechtsquellen Bezug genommen. Besondere Hinweise des Papstes auf solche sind:

a) Apostolische Kanones (can. 34)<sup>16</sup>;

b) Schreiben des Papstes *Zacharias* an *Pippin*, die Bischöfe und den Adel des Frankenreichs v. 743 (R. 39. c. 41)<sup>17</sup>. In diesem Schreiben beantwortet der Papst ähnlich wie im Bulgarenbrief Fragen, die ihm die Franken gestellt hatten;

c) Schreiben Papst *Gregors des Großen* an den Missionsbischof der Angelsachsen *Augustinus von Canterbury* (R. 72, c. 7 und R. 64, c. 68)<sup>18</sup>.

Sonst genügen *Nikolaus* allgemeine Hinweise auf Konzilskanones und Papstdekrete.

Im folgenden sollen die sehr umfangreichen und oft detaillierten Antworten des Papstes in vier Hauptgruppen zusammengefaßt und mit den zur Zeit der Abfassung in Rom geltenden kirchlichen Rechtsnormen verglichen werden, hiebei darf der politische Charakter des Schreibens nicht unbeachtet bleiben.

<sup>13</sup> Ebd. 280.

<sup>14</sup> Vgl. *Paradisi*, Diritto, 238, der auf die Collectio des Florus von Lyon verweist, vgl. hierzu ebd. Fn. 81 mit dem Bezug auf *F. Maassen*; vgl. weiters *A. van Hove*, Prolegomena, Mecheln 1945, 236; *F. Maassen*, Geschichte der Quellen des canonischen Rechts, Graz 1870, 874 f.; *Plöchl*, Geschichte, I, 456.

<sup>15</sup> Dem Geist des Briefes kommt nach *Paradisi*, Diritto, 238, die Collectio Anselmo dedicata am nächsten. In dieser seien die Grundgedanken der papalen Politik *Nikolaus I.* am deutlichsten enthalten. Diese oberitalienische Sammlung, die größtenteils aus Teilen der Dionysiana, Hispana und Pseudoisidoriana zusammengesetzt ist, dürfte aber erst zur Zeit Erzbischofs Anselm II. von Mailand (882—896), also etwas später entstanden sein. In der Sammlung befinden sich neben den canonistischen Sammlungen noch nachstehende: Epitome Juliani (basierend auf: *Lege Romana canonice compta*); vgl. *A. Stickler*, *Historia iuris canonici latini*, I, Turin, 1950.

<sup>16</sup> *J. B. Pitra*, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et monumenta*, I, Rom 1864, 20.

<sup>17</sup> MGEp, III, 485, Kap. 22, 710 f. siehe unten.

<sup>18</sup> MGEp II, 334, 6 ff.

## 1. Maßnahmen zur Durchsetzung eines einheitlichen christlichen Glaubens und Unterdrückung von Heidentum und Häresie

*Boris-Michael* motivierte sein Schreiben damit, daß er nach seiner Bekehrung die Einheit des Glaubens in seinem Land einführen wolle, da Glaubenslehrer aus verschiedenen Nationen und Ländern gekommen waren und predigten. Er bat daher um die Darstellung des Glaubens („*lex christiana*“). *Nikolaus I.* betonte in seiner Antwort die Aufgabe des Herrschers, die Einheit des Glaubens in seinem Land einzuführen (R. 106, c. 114).

Der Papst verlangte eine vollkommene Trennung der Christen von den Heiden, es sollte zwischen beiden Volksgruppen keine Lebens- und Rechtsgemeinschaft (R. 91, c. 98) bestehen. Der Heide sollte durch Ermahnung — nicht mit Gewalt — zum Christentum gebracht werden, verweigerte er aber die Annahme, so sollten alle Brücken zu ihm abgebrochen werden (R. 41, c. 43, R. 102, c. 110). Der Papst verbot sogar das Gebet für im Heidentum verstorbene Eltern (R. 95, c. 88). Das Fortbestehen alter heidnischer Gewohnheiten wurde strikt untersagt, so der Gebrauch von Amuletten unter die Strafe der feierlichen Exkommunikation gestellt (R. 79, c. 86).

Verschiedene Praktiken byzantinischer Priester, besonders auf dem Gebiet der Liturgie, wurden als Irrtümer abgelehnt und verboten (z. B. R. 54, c. 58; R. 55, c. 55; R. 94, c. 101, R. 77; c. 84). Als Christ wäre der Herrscher verpflichtet, Häresien auszurotten. Fällt jemand vom Glauben ab und weist er auch alle Bemühungen der Kirche, seine Umkehr zu erreichen, zurück, dann soll der Häretiker als „*extraneus*“ behandelt werden, und der Fürst müßte mit Eifer der Kirche helfen, den Abgefallenen zu unterdrücken (R. 18, c. 19). Leistet der Häretiker aber Buße, müßte ihm diese gewährt werden. Im Gegensatz zu den Novizianern sollte nach Auffassung des Papstes dem bußfertigen Sünder die Wiederaufnahme möglich sein. (R. 78, c. 85). — Die Übergabe des Häretikers an den Staat stellte einen frühen Anwendungsfall des „*brachium saeculare*“ dar, der Staat wurde zum Vollzugsorgan der Kirche und unterwarf straffällige und aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossene Mitglieder weltlichen Strafen, die die Kirche nicht kannte.

## 2. Kirchliche Verfassung und Stellung der Kirche zum Staat

*Willibald Plöchl* bezeichnet den Bulgarenbrief als „einen bedeutsamen Beitrag für die Rechtsstellung des Patriarchen“<sup>19</sup>. Der Text enthält den offiziellen Standpunkt Roms in dieser Verfassungsfrage: danach sind nur die nachweislich von Aposteln errichteten Bischofsstühle mit ununterbrochener apostolischer Sukzession Patriarchate, nämlich Rom, Alexandria und Antiochia, wobei die Reihenfolge unter Bezugnahme auf die Meinung der römischen Kirche und das ökumenische Konzil von Nicäa besonders betont wurde. Die Sitze von Jerusalem und Konstantinopel würden zwar als Patriarchate bezeichnet, dieses verdanke aber seine Stellung der kaiserlichen Gunst als Neurom, jenes einem Beschluß des 1. Konzils

<sup>19</sup> *Plöchl*, Geschichte, I, 338 f.

von Nizäa (R. 92, c. 99, R. 93, c. 100). Diese Briefstelle trägt deutlich den Stempel päpstlicher Politik, die Bulgaren enger an Rom zu binden und den Einfluß Konstantinopels zu paralisieren. Die eigentliche Frage, ob der byzantinische Patriarch seine Regierungsgewalt mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung Roms ausübte, wurde nicht berührt<sup>20</sup>.

Die Kirche sollte bei den Bulgaren von den päpstlichen Missionslegaten eingerichtet werden. Es war noch keine Diözesanverfassung vorgesehen, vielmehr zunächst ein Apostolisches Vikariat mit potestas ordinaria vicaria im Namen des Papstes. *Nikolaus I.* rechnete mit einem Ausbau der Kirche, später sollten dann mehrere Bischöfe ordiniert werden und an deren Spitze ein „Erzbischof“ — nach dem damaligen Sprachgebrauch ein Metropolit — von Rom bestellt werden. Der Erzbischof dürfte dann auch Bischöfe weihen, die wiederum nach seinem Tode einen Nachfolger wählen und weihen könnten. Er dürfte aber seine Weihe- und Jurisdiktionsgewalt erst ausüben, wenn er von Rom das Pallium erhalten hätte (R. 72, c. 79, R. 73, c. 80). — Die Bestellung der Bischöfe durch ihre „Conprovinzialen“ unter Mitwirkung des Erzbischofs entsprach den Canones von Nicäa I. Die Wahl und Weihe des Metropoliten durch die Konprovinzialen erfolgte nach einer in der Kirche seit dem 4. Jahrhundert geübten Praxis auf den Provinzialsynoden. — Dem Laienstand war jede Einmischung bei der Ernennung von Bischöfen untersagt, um die zentralistische Regierung des Papstes nicht beeinträchtigen zu können. In der von *Nikolaus I.* vertretenen Ordnung der christlichen Gesellschaft war der Laienfürst nicht berechtigt, über den Priester Gericht zu halten: der Klerus unterstehe nicht der Jurisdiktionsgewalt des Herrschers, sondern sei von der Kontrolle und Rechtsprechung durch die ihm untergeordneten Laien befreit. Anklagen von Laien gegen Kleriker seien nicht zulässig, da Untergeordnete Höherstehende nicht beschuldigen dürften. Der Papst beanspruchte das Privilegium fori<sup>21</sup> im Bulgarenbrief auch für Männer, die sich fälschlich als Priester ausgeben, da nur die Kirche darüber entscheiden könne, was als häretisch zu gelten hätte (R. 16, c. 177, R. 70, c. 77; R. 71, c. 78; R. 105, c. 113). Dieses klerikale Standesrecht, das der Geistlichkeit den ausschließlich eigenen Gerichtsstand vor dem kirchlichen Richter unter Befreiung vom weltlichen Gericht sichern sollte, entsprach dem in der Pseudoisidoriana behandelten Grundsatz, daß die Priester, Offiziere und Stellvertreter Christi im universalen Körper der Christen sind und daher kein Laienfürst über einen Kleriker zu Gericht sitzen kann. Vor Pseudoisidor findet sich dieser Gedanke in der Gesetzgebung der Kaiser *Theodosius* und *Justinian*<sup>22</sup>.

Das Asylrecht der Kirche wurde für alle Personen verlangt, die aus irgendeiner Schuld in ein Gotteshaus geflohen waren (R. 95, c. 102). Diese Personen sollten sich nur mehr vor dem Bischof für ihre Straftat verantworten und waren von der staatlichen Gerichtsbarkeit befreit. Hierbei verwies der Papst auf staatliche Gesetze<sup>23</sup>. Laien dürfen sich grund-

<sup>20</sup> Ebd. 338 f.

<sup>21</sup> *Ullmann*, Machtstellung, 299.

<sup>22</sup> Rechtsgrundlage hierfür war: C. Theod., XVI 2, 12; C. Justin. I 4, 29; Novell. 79 und 83; Novell. 123 c. 7. 8. 22, c. 21.

<sup>23</sup> C. Justin., I, 12; I, 25.

sätzlich nicht mit kirchlichen Angelegenheiten befassen und nicht über die Verkündung der Lehre urteilen, selbst der Fürst war vom Besitz des Bußbuches (vgl. R. 75, c. 82) und des Meßbuches (R. 76, c. 83), die er den Legaten mitgab, ausgeschlossen, weil er auf diesem Gebiet keine Rechtsprechungsbefugnis hätte. Nur dem Bischof wurden diese Werke vorbehalten.

### 3. Staatliche Gerichtsbarkeit

*Nikolaus* übermittelt den Bulgaren durch die Legaten auch ein Buch weltlicher Gesetze („leges venerandae“)<sup>24</sup>, damit daraus noch offene Fragen geklärt werden können. Die Legaten werden aber verhalten, das Buch wieder nach Rom zurückzunehmen, damit die Gesetze von den Bulgaren nicht falsch ausgelegt werden (R. 13, c. 15). Hierbei handelt es sich um Vorschriften des römischen Rechts, die von *Justinian* 529 auf Wunsch des Papstes in den italienischen Provinzen Ostroms eingeführt wurden und in Rom galten. Trotz der gegenläufigen Entwicklung im 6. und 7. Jahrhundert hielt die Kirche am römischen Recht fest. Unter ihrem Einfluß erhielt sie grundsätzlich in Rom das römische Recht und die justinianischen Quellen, wengleich nur Bruchstücke derselben bekannt waren und das juristische Niveau tief gesunken war<sup>25</sup>. Nach der Auffassung *Nikolaus I.* kam staatliches Recht nur aushilfsweise, d. h. dann zur Anwendung, wenn für den einzelnen Fall keine kirchliche Norm vorhanden war<sup>26</sup>. In 12 Verbrechenstatbeständen verweist *Nikolaus I.* den Bulgaren-

<sup>24</sup> Vgl. Th. *Saturnik*, Které zákony svetské poslal papež Nikolaus I. Bulharum v. 866? / Welche weltlichen Gesetze hat Papst Nikolaus I. den Bulgaren im Jahre 866 zugesandt? / in: Slawische Studien. Sammlung der Josef Vajs gewidmeten Studien, Prag, 1948, 120–129, welcher die Meinung vertritt, *Nikolaus I.* habe aus der justinianischen Kompilation die Institutionen, den Codex und das 48. Buch der Digesten — nicht das Gesamtwerk — den Bulgaren übermittelt. Nach der Auffassung M. *Conrats*, Geschichte der Quellenliteratur des römischen Rechts im frühen Mittelalter, I, Leipzig 1891, 16 f. und Römisches Recht bei Papst Nikolaus I., in: Neues Archiv XXXVI, 1911, 724 ff. hätte es sich bei den „venerandae leges“ um Gesetze der Langobarden und um Kapitularien *Karls des Großen* gehandelt. Anderer Meinung: K. *Neumeyer*, Die gemeinrechtliche Entwicklung des internationalen Privat- und Strafrechts, I, München 1901, 46: der Papst hätte römische Rechtsbücher übersandt.

Die neue Untersuchung B. *Paradis* über den Inhalt des Bulgarenbriefes kommt zu dem überzeugenden Ergebnis, diesem Schreiben sei vorwiegend römisches Recht zugrunde gelegt worden; der Autor verweist im besonderen auf R. II und führt die R. III, XII, XIX, XXI, XXII, XXVIII, XXIX, XXXII, LII, LXXXIV, XCIV und XCV mit größter Wahrscheinlichkeit auf römische Rechtsquellen zurück; auf langobardischem oder franko-langobardischem Recht hingegen beruhen RR. XX, XXIII und XXXI; eine Kombination von römischem und langobardischem Recht scheint R. XXV zu charakterisieren; eine Zuordnung der RR. XXIV, XXVI, XXVII, die alle das Delikt des Mordes betreffen, scheint *Paradis* unmöglich.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu P. *Koschaker*, Europa und das Römische Recht, München 1958<sup>2</sup>, 65 f., 354 f.: „Ja auch in den langobardisch gewordenen Teilen Italiens ging das römische Recht nicht unter . . . Dazu der Einfluß der Kirche, die *vivit lege romana*, ein Einfluß, der stärker zur Geltung kam, nachdem im Laufe des 8. Jahrhunderts die Langobarden den Arianismus aufgeben hatten“; vgl. hierzu C.-G. *Fürst*, *Ecclesia vivit lege Romana?*, ZRG KanA. 61 (1975) 17–36.

<sup>26</sup> *Ullmann*, Machtstellung, 302.

fürst auf das römische Recht (R. 24<sup>27</sup>, c. 25: Elternmord, c. 26<sup>27</sup>: Brudermord; R. 26<sup>27</sup>, c. 28: Verwandtenmord; R. 27<sup>27</sup>, c. 29: Ermordung eines Dorfgenossen; R. 28<sup>28</sup>, c. 30: Ehebruch; R. 29, c. 31: Blutschande; R. 30, c. 32: Totschlag; R. 31<sup>29</sup>, c. 33: Tierdiebstahl; R. 32<sup>30</sup>, c. 34: Menschenraub; R. 52<sup>30</sup>, c. 56: Kastrierung; R. 84<sup>31</sup>, c. 91: falsche Anklage; R. 85, c. 92: Giftmischen). Hinsichtlich der Bestrafung eines Anschlages auf den Fürsten (R. 17, c. 18, R. 19<sup>32</sup>, c. 20) und bei Militärdelikten: Flucht (R. 22<sup>33</sup>, c. 23), Befehlsverweigerung (R. 23<sup>34</sup>, c. 24), Wachedelikte (R. 25<sup>35</sup>, c. 27) etc. empfahl er aber eine milde Anwendung und wies auf das Asylrecht der Kirche hin. Dem Herrscher wurde das Recht bestätigt, über die Verbrechen seiner Laien-Untertanen zu richten (R. 83, c. 90). Der Papst sprach sich aber gegen die Anwendung der Folter aus und erwählte die im Kirchenrecht dieser Zeit unter Einfluß der germanischen Volksrechte entwickelte Prozeßeinrichtung des Reinigungseides. Danach konnte sich ein unbescholtener Freier, der wegen eines Verbrechens angeklagt und nicht durch drei Zeugen überwiesen wurde, durch Ablegung eines Eides auf das Evangelium, die Tat nicht begangen zu haben, reinigen (R. 86<sup>36</sup>, c. 93).

#### 4. Sakramente

Taufe: im Gegensatz zu den strengen Bestimmungen des Trullanums (692) im O., anerkannte *Nikolaus* die Gültigkeit der von Häretikern und Juden gespendeten Taufe (R. 14 u. 15, c. 16; R. 104, c. 112). Obwohl im kirchlichen Recht des 9. Jahrhunderts Taufzeiten festgelegt waren, sollte im Missionsgebiet Bulgarien die Spendung der Taufe immer erlaubt sein.

Aus der Fülle von Detailbestimmungen über Sakramente, Sakramentalien, Kult und heilige Zeiten sei hier nur die Behandlung der Ehefrage<sup>37</sup> herausgegriffen. Nach der Auffassung *Nikolaus I.* gehörte die Ehe zur geistlichen Sphäre des christlichen Lebens und unterstand daher unmittelbar dem Papst. Die Übertretung einer Eheregel stellte sohin die Übertretung einer Glaubenslehre dar. Gegenüber anderen Lehren byzantinischer Priester beharrte der Papst auf der römisch-rechtlichen Lehre, daß der Ehevertrag nur durch den Ehekonsens zustande komme (R. 3, c. 2 u. 3). Die Einhaltung kirchlicher Riten sei zwar empfehlenswert, berühre aber das Wesen der Ehe nicht. Die nach dem staatlichen Recht vorgeschrie-

<sup>27</sup> *Paradisi*, Diritto, 223 f.

<sup>28</sup> Ebd. 225 f.

<sup>29</sup> Ebd. 226.

<sup>30</sup> Ebd. 227.

<sup>31</sup> Ebd. 227 f.

<sup>32</sup> Ebd. 218 f.

<sup>33</sup> Ebd. 222 f.

<sup>34</sup> Ebd. 223.

<sup>35</sup> Ebd. 223 ff.

<sup>36</sup> Vgl. hiezu P. *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, IV, Nachdruck, Graz 1959, 804 und Fn. 1 u. 3; Ae. *Ludwig - R. Dove - W. Kahl*, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, I, Leipzig 1886<sup>8</sup>, 831 und Fn. 10, 835 und Fn. 33.

<sup>37</sup> Vgl. hiezu *Ullmann*, Machtstellung, 300—302; *Plöchl*, Geschichte, I, 400.

bene Konsensform genügte auch für den kirchlichen Bereich<sup>38</sup>. Der Brief enthält eine eingehende Darstellung der Hochzeitszeremonien, wie sie zu dieser Zeit in Rom üblich waren, und bildet hiefür eine der wichtigsten Quellen: Sponsalia, desponsatio, Übergabe der Arrha, Anstecken des Ringes, Bestellung der dos (R. 3, c. 2 und 3)<sup>39</sup>. Das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft sollte in auf- und absteigender Linie unbegrenzt gelten, in der Seitenlinie verwies *Nikolaus* auf Konzilsbeschlüsse, das Schreiben Papst *Zacharias* von 743 an *Pippin* und den Fränkischen Adel, sowie auf Beschlüsse der Römischen Synode von 721: nach diesen Quellen waren alle Ehen zwischen Personen, die noch zur Verwandtschaft zählten, verboten, die Verwandtschaft sollte nach der in jedem Volke üblichen Berechnung gezählt werden (R. 39, c. 41).

Bezüglich der geistlichen Verwandtschaft betonte *Nikolaus* den Unterschied zwischen dem Verhältnis der geistlichen Verwandtschaft auf der einen und der gesetzlichen und Blutsverwandtschaft auf der anderen Seite und verwies auf das diesbezügliche Edikt Kaiser *Justinians*<sup>40</sup>, auffallenderweise nicht auf die dieses Rechtsverhältnis im gleichen Sinne regelnden Beschlüsse der Römischen Synode von 721 und das Schreiben Papst *Zacharias* von 747<sup>41</sup>. Offenbar wollte der Papst die geringere Bedeutung der geistlichen Verwandtschaft angesichts der bestehenden patenschaftlichen Beziehung zwischen *Boris-Michael* und dem Kaiser *Michael* mit einem kaiserlichen Gesetz begründen (R. 2, c. 115).

Die Monogamie wurde unter Hinweis auf Naturrecht und *lex christiana* zwingend verlangt. Habe jemand zwei Frauen, so müsse er die zweite entlassen und Buße tun (R. 51, c. 54 u. 55). Der Mann dürfe seine Frau nur bei Ehebruch verstoßen (R. 96, c. 103). Eine Wiederverheiratung nach dem Tode der Gattin wurde erlaubt (R. 3, c. 4), eine Witwe durfte nicht gezwungen werden, den Schleier zu nehmen (R. 87, c. 94). Der Papst hält sich auch im Eherecht grundsätzlich an die in Rom geltenden kirchlichen Normen, er vermied es auch, ein striktes Verbot für Mischehen aufzustellen. Hier bezog er sich auf die Konzilsgesetzgebung, worunter die Kanones der Synoden von Laodicea (343/83) und Chalcedon (451) verstanden werden.

### *Welchen rechtlichen Charakter hatten die Responsa?*

Inhaltlich geben sie den offiziellen päpstlichen Standpunkt zu einer Fülle von Einzelfragen wieder. *Nikolaus I.* hat sich hiebei, wie ein Vergleich mit dem *ius commune* seiner Zeit zeigt, an das in Rom geltende Recht gehalten, ohne für die Bulgaren ein partikulares Recht zu schaffen. Der Bulgarenbrief enthält für den kirchlichen Bereich seinem Wesen nach

<sup>38</sup> *Paradisi*, Diritto, 229.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Inst. I, 10, 1 und 2; vgl. hiezu D. *Lindner*, Die gesetzliche Verwandtschaft als Ehehindernis im abendländischen Kirchenrecht des Mittelalters, Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 36. Heft, Paderborn 1920, 11 ff. *Lindner* weist an Hand des Bulgarenbriefes die Existenz des Ehehindernisses der gesetzlichen Verwandtschaft unter Hinweis auf das im römischen Recht bestehende Hindernis der Adoption nach.

<sup>41</sup> Vgl. Fn. 17.

westliches, größtenteils durch das römische Recht, in einem Einzelfall bereits durch das germanische Recht geprägtes Kirchenrecht.

Der Papst ist gegenüber *Boris-Michael* als Herrscher, als Hierokrat, aufgetreten und hat für den Fürsten der Bulgaren und sein Volk ein von diesem zunächst angenommenes Gesetz erlassen, das päpstliche Legate vollziehen sollten. Hierbei handelte der Papst nach seinem Regierungsgrundsatz, den er an anderer Stelle folgendermaßen formuliert hat: (apostolicae sedi) "facultas est in tota Christi ecclesia leges statuere prerogativa ponere ac decreta statuere atque sententias promulgare"<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> MGEp IV, 296, 29 zit. nach *Ullmann*, Machtstellung. 289.

# DIE GERICHTSBARKEIT IN PERSONALSTATUTSFRAGEN DER CHRISTLICHEN RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN IN DEN LÄNDERN DES VORDEREN ORIENTS

JOSEF PRADER

Brixen

In den Ländern des mittleren Orients und zum Teil Nordafrikas gibt es heute noch kein ziviles Ehe- und Familienrecht, das für alle Staatsbürger ohne Rücksicht auf Religionszugehörigkeit in gleicher Weise gilt. Das Personalstatut<sup>1</sup> der Mohammedaner, der Christen und der Juden ist beinahe ausschließlich durch das religiöse Recht geregelt, das auch in den Gerichtsentscheidungen zur Anwendung kommt. Die christlichen und jüdischen Gemeinschaften besitzen in den islamischen Staaten eine vom Staate anerkannte autonome Gerichtsbarkeit. Dasselbe gilt für die islamischen und christlichen Gemeinschaften in Israel. Voraussetzung für die Zuständigkeit eines geistlichen Gerichts ist die Anerkennung der betreffenden religiösen Gemeinschaft durch den Staat und die Zugehörigkeit der streitenden Parteien zu dieser Gemeinschaft. Ist eine religiöse Gemeinschaft im Staate nicht anerkannt oder hat sie — obwohl anerkannt — keinen eigenen Gerichtshof, so sind die ordentlichen staatlichen Gerichte zuständig, die das religiöse Recht der Parteien anwenden, insofern ein solches existiert und vorbehaltlich entgegengesetzter staatlicher Bestimmungen sowie des *ordre public*.

## I. Geschichtliche Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit

Dieser für heutige westliche Verhältnisse längst überholte Rechtszustand<sup>2</sup> ist nur verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß sowohl im Ju-

---

<sup>1</sup> Der Begriff „Personalstatut“ ist im klassischen islamischen Recht unbekannt. Erst in der positiven Gesetzgebung der osmanischen Herrscher — gegen Ende des 19. Jahrhunderts — kommt der Begriff erstmals vor. Zum Unterschied von den laizistischen Systemen des Westens, nach welchen man unter „Personalstatut“ die Gesamtheit derjenigen Bestimmungen versteht, welche die Rechtsfähigkeit und den Status einer Person regeln, umfaßt der Begriff im islamischen Recht jene Normen, die beinahe ausschließlich das Eheschließungs-Ehescheidungsrecht und das Kindschaftsrecht — mancherorts auch noch das Erbrecht — regeln. Eine eindeutige Definition des Begriffs, die für alle Länder in gleichem Maße gültig wäre, gibt es nicht. Man wird daher zu prüfen haben, was eine jeweilige Rechtsordnung eines Staates unter „Personalstatut“ versteht.

<sup>2</sup> Der bekannte italienische Familienrechtler *Jemolo* vertritt in seinem Aufsatz „Sul diritto di famiglia“ in: *Studi in onore di Gioacchino Scaduto*, vol. I, Padova 1970, S. 553 ff., die Ansicht, daß in Zukunft auch in den westlichen Ländern die Regelung des Ehrechts der Religion und Sitte überlassen werden könnte, während sich der Staat darauf beschränkt, die wirtschaftlichen Folgen des familienmäßigen Zusammenlebens gesetzlich zu regeln. Ansätze einer solchen Entwicklung seien schon vorhanden.

dentum als auch im Islam die Theokratie die tragende Idee des menschlichen Zusammenlebens war. Das in der Bibel aufgezeichnete Recht war seit altersher das Recht des Staates Juda und des jüdischen Volkes. Auch im Islam ist das Recht von der Religion geregelt, beherrscht und durchdrungen. Vor allem das Familienleben, Geburt, Eheschließung und Tod und was damit zusammenhängt, ist seit der Antike im Judentum und im Islam ausschließliche Domäne der Religion. Nach der Einverleibung dieser Länder in das römische Reich ließen die Statthalter das geltende Rechtswesen bestehen. Sie mischten sich grundsätzlich nicht in die inneren Streitigkeiten der Juden und Christen ein, es sei denn, daß ihre Intervention angerufen wurde. Die Rücksichtnahme auf den christlichen Namen gebot, gegenseitige Streitigkeiten nicht vor die Ungläubigen, sondern vor die Geheiligten zu bringen. Dies ist uns in 1 Kor 6, 1 ff. bestätigt. Ignatius von Antiochien verlangt in den Briefen an die Trallianer und Smyrnäer mit ausdrücklichem Bezug auf 1 Kor. 6, 1—7 von den Gläubigen Gehorsam den Bischöfen gegenüber. Tertullian weiß von einem kirchlichen Gericht (Apol. 39, 4; Adv. Marc. 5, 12). Die älteste Quelle für ein kirchliches Prozeßrecht ist wohl die Didaskalie, die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Syrien entstanden ist<sup>3</sup>. Die Entscheidungen des kirchlichen Gerichts hatten jedoch nur innerkirchliche Geltung. Eine offizielle Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit, die nur eine Schiedsgerichtsbarkeit war, erfolgte erst durch eine Verordnung Konstantins vom Jahre 318<sup>4</sup>. Darin wurde die Möglichkeit gegeben, zivile Streitfälle vor dem bischöflichen Schiedsgericht auszutragen. Dem Schiedsspruch des Bischofs wurde Unverletzlichkeit verliehen und es war den weltlichen Richtern verboten, über Streitsachen zu erkennen, bei denen die Parteien übereingekommen waren, sich dem kirchlichen Urteil zu unterwerfen. Sooft die Parteien das kirchliche Urteil annahm, war es vollstreckbar<sup>5</sup>. Diese richterliche Funktion des Bischofs wurde in der justinianischen Kondifikation bestätigt<sup>6</sup>.

So blieb es bis zur Eroberung der östlichen Länder durch den Islam. Dieser anerkannte die autonome Gerichtsbarkeit der christlichen Gemeinschaften, vor allem hinsichtlich des Ehe- und Familienrechts, welches als Herzstück des religiösen Rechts im Koran geregelt ist. Es schließt sich im

---

<sup>3</sup> O. Heggelbacher, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts*, Freiburg (Schweiz) 1974, S. 221—224; U. Mosiek, *Das altchristliche Prozeßrecht im Spiegel der Didaskalie*, in: *ÖAKR* 16 (1965) 183—209; A. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963, S. 311 ff.; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Romae 1941, S. 87.

<sup>4</sup> „Si qui ex consensu apud sacrae legis Antistitem litigare voluerint, non vetabuntur; sed experientur illius in civili negotio, more arbitri, sponte residentis iudicium“ (Cod. Just. I, 4, 7). Das Einverständnis der Parteien war also zivilrechtlich gefordert. Konnte der Rechtsstreit wegen Widersetzlichkeit einer der Parteien nicht entschieden oder das Urteil nicht angenommen werden, so bestand immer noch die Möglichkeit, gegen Widersetzliche mit kirchlichen Strafen vorzugehen.

<sup>5</sup> M. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* I, S. 90.

<sup>6</sup> Cod. Just. II, 55, 5; Nov. 123, cap. 21. Siehe dazu auch N. Edelby, *L'origine des juridictions confessionnelles en terre d'Islam: Proche Orient Chrétienne* 1 (1951) 192—208.

Koran unmittelbar an die Kultusvorschriften an. Nach dem Koran sind Ehe und Familie der Anhänger der Buchreligionen (Christen und Juden) durch ihr eigenes religiöses Recht geregelt, und sie können ihre diesbezüglichen Streitfälle entweder ihrer eigenen geistlichen Obrigkeit oder dem islamischen Richter zur Entscheidung vorlegen<sup>7</sup>. Unbedingte Voraussetzung für die Zuerkennung einer autonomen Gerichtsbarkeit war jedoch vom Anfang an, daß die Streitteile Mitglieder einer autonomen christlichen oder jüdischen Gemeinschaft und Untertanen der islamischen Nation sind. Nicht-Untertanen (nach heutigem Begriff Ausländer) konnten sich nicht an deren religiöse Gerichte wenden. Nach der Eroberung der Länder des mittleren Orients durch den Islam waren es zunächst die „nationalen Kirchen“, die sich schon zur Zeit der christologischen Streitigkeiten aus der Universalkirche ausgegliedert und zu autonomen religiösen Gemeinschaften entwickelt hatten. Sie heißen in der arabischen Sprache „Millet“<sup>8</sup> oder „Dhimmis“<sup>9</sup>. Zur Zeit der *Ommajaden* (661—750) entstand das Kadigericht, das zwar nicht *ratione materiae*, wohl aber *ratione personarum* auf die Moslems beschränkt war. Die Gerichtsbarkeit der Christen blieb unangetastet. Ein Beweis dafür ist can. 6 der nestorianischen Synode von 676, die unter dem Vorsitz des Katholikos Mar Guiddarguis I. abgehalten wurde<sup>10</sup>. Dieser Canon bestimmt, daß Streitsachen unter Christen durch ein kirchliches Gericht, das aus Priestern und Laien zusammengesetzt ist, zu entscheiden sind. Diese Eigengerichtsbarkeit der Nestorianer bestand schon vorher im persischen Sassanidenreich (224—651)<sup>11</sup>. Ihre Zuständigkeit umfaßt die Eheschließung und die Scheidung der Ehe, die Geschäftsfähigkeit der Minderjährigen, die Vormundschaft und das Erbrecht. In den Entscheidungen ist ihre eigene Verfahrensordnung maßgebend<sup>12</sup>. Die kirchlichen Gerichte waren also in diesen Belangen weder materiellrechtlich noch verfahrensrechtlich an fremdes Recht gebunden.

Einen weiteren Nachweis dieser Eigengerichtsbarkeit der christlichen Gemeinschaften, und zwar der ägyptischen Kopten, liefern uns die arabischen Papyri des Aphroditofundes<sup>13</sup> sowie die koptischen Rechtsurkunden des 8. Jahrhunderts aus Djene (Theben)<sup>14</sup>.

In der nachfolgenden Zeit der *Abbassiden* (750—1258) entwickelte sich das klassische islamische Recht durch die vier bedeutendsten Rechtsschu-

<sup>7</sup> Sura 5, Vers 42.

<sup>8</sup> In den westlichen Sprachen gibt es dafür kein zutreffendes Wort. Man kann den Begriff etwa mit dem Wort „Nation“ wiedergeben.

<sup>9</sup> „Dhimmis“ bedeutet „die Geduldeten oder die Geschützten“ (siehe: N. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, S. 130).

<sup>10</sup> J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, S. 484—485.

<sup>11</sup> S. Funk, *Die Juden in Babylon*, Berlin 1902, I, S. 35 ff.; E. Sachau, *Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich*, in: *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, X, 2. Abt., Berlin 1907.

<sup>12</sup> Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Berlin 1907, Bd. 2, S. 2—51.

<sup>13</sup> Veröffentlicht von C. H. Becker in: *Zeitschr. für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 20 (1907) S. 68 ff.

<sup>14</sup> Veröffentlicht von W. E. Aum und G. Steindorff, Paris 1912.

len der Hanefiten<sup>15</sup>, der Malekiten<sup>16</sup>, der Schafiiten<sup>17</sup> und Hanbaliten<sup>18</sup>. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts der Hedschra (um 900 nach christlicher Zeitrechnung) erreichte diese Entwicklung einen gewissen Abschluß. Die Lehre dieser Schulen bleibt künftighin bindend für die Auslegung des Korans und der Sunna sowie für deren Anwendung in den Entscheidungen der islamischen Schariagerichte. Dies gilt vor allem hinsichtlich des Ehe- und Familienrechts und des Erbrechts. Hinsichtlich der Rechtswirksamkeit der Entscheidungen der Gerichte der christlichen Gemeinschaften gehen die vier Rechtsschulen in ihren Auffassungen auseinander. Die Hanefiten anerkennen die volle Autonomie der kirchlichen Gerichtsbarkeit und verleihen ihren Entscheidungen volle Rechtskraft mit der Vollstreckung durch den Kadi<sup>19</sup>, während die Schafiiten und Malekiten die kirchlichen Gerichte nur als Schiedsgerichte anerkennen; deren Entscheidungen haben bloß interne Bedeutung und können nicht durch den Kadi vollstreckt werden<sup>20</sup>. In den Ländern des mittleren Orients setzte sich die hanefitische Rechtsauffassung allmählich durch. Sie allein erhielt dann auch im osmanischen Reich (1453—1915) offizielle Anerkennung. Die Sultane garantierten den Christen Religionsfreiheit und anerkannten ihre Eigengerichtsbarkeit in den Belangen des Ehe- und Familienrechts. Diese Ausnahmestellung der christlichen (und jüdischen) Gemeinschaften ist im Schreiben des Erhabenen vom 18. 2. 1856 gesetzlich festgelegt. In Ausführung dieses Erlasses der Hohen Pforte wurde am 7. 2. 1891 ein Rundschreiben an die Patriarchen gerichtet, worin die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte in Ehesachen von Angehörigen der christlichen Gemeinschaften bestätigt wird; Voraussetzung für die Zuständigkeit eines kirchlichen Gerichts ist, daß die Streitparteien Heimatrecht<sup>21</sup> im osmanischen Reich besitzen. Ausländer sind nicht Untertanen des islamischen Reiches und unterstehen daher den Konsulargerichten<sup>22</sup>. Diese Rechts-

<sup>15</sup> Die vier Rechtsschulen werden nach ihren Begründern benannt. *Abu Hanifa*, geb. zu Haifa im J. 80 der Hedschra, ist der Begründer der hanefitischen Rechtsschule, die heute noch vorwiegend in Indien, Pakistan, Afghanistan, Irak, Jordanien, Israel, Libanon, Ägypten, Syrien maßgeblich vertreten ist.

<sup>16</sup> *Abd-al-Malik*, geb. zu Medina im J. 94 der Hedschra, ist der Begründer der malekitischen Schule, die sich von Medina nach Ägypten und von dort nach Nord-, Zentral- und Westafrika ausbreitete und heute noch vorwiegend in den afrikanischen Ländern das islamische Recht bestimmt.

<sup>17</sup> *Schafii*, geb. in Syrien im J. 150 der Hedschra, ist der Begründer der schafiitischen Rechtsschule, die von Ägypten ihren Ausgang nahm und heute noch vorwiegend in Ostafrika und zum Teil in Südarabien, Irak und Südostasien vertreten ist.

<sup>18</sup> *Ibn Hanbal*, geb. in Persien und in Bagdad im J. 241 der Hedschra gestorben, ist der Begründer der hanbalitischen Schule, die heute noch in Saudiarabien offiziell anerkannt ist.

<sup>19</sup> Siehe entsprechende Nachweise bei *Sachau*, a. a. O., Bd. 6, S. 93; *N. Karst*, Grundriß des armenischen Rechts, in: *Zeitschr. f. vgl. Rechtsw.* 19 (1906) S. 336—339; *Nomokanon der Maroniten vom 11. Jahrhundert*, veröffentlicht von *Pierre Fahed*, *Kitâb Al-Huda*, Alep 1935, S. 194.

<sup>20</sup> *Edelby*, a. a. O., S. 200 f.

<sup>21</sup> Der Begriff der Staatszugehörigkeit im heutigen Sinne war damals in den islamischen Ländern unbekannt. Erst nach Auflösung des islamischen Reiches (Vertrag von Lausanne, 1923) kennt man in diesen Ländern die Staatszugehörigkeit unabhängig von Religionszugehörigkeit.

<sup>22</sup> Siehe: *É. Tyan*, *Precis de droit international privé*, Beyrouth 1966, S. 406.

ordnung wurde auch durch die Reformen<sup>23</sup>, die in der Zeit von 1850 bis 1915 im osmanischen Reich durchgeführt wurden, nicht berührt. Das osmanische Familiengesetz von 1917, wodurch lediglich Eheschließung und Ehescheidung für Mohammedaner, Christen und Juden einheitlich geregelt wurde (nicht aber die übrigen Personalstatutsangelegenheiten), blieb in der Türkei nur bis 1919 in Geltung, wurde aber im selben Jahre für die Mohammedaner in Palästina eingeführt. Es gilt heute noch in Israel und im Libanon für die Mohammedaner. Für die christlichen Gemeinschaften blieb die überlieferte Rechtsordnung in den Ländern des ehemaligen osmanischen Reiches (Irak, Israel, Jordanien, Libanon, Syrien), mit Ausnahme der Türkei<sup>24</sup> und Ägyptens<sup>25</sup>, sowohl während der Zeit der englischen und französischen Mandatsverwaltung als auch nach Erlangung der Unabhängigkeit<sup>26</sup> im wesentlichen unangetastet. Daher gilt in Personalstatutsangelegenheiten von Angehörigen der anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften heute noch ihr eigenes religiöses Recht und ist ihre eigene Gerichtsbarkeit anerkannt, vorbehaltlich der Verbindlichkeit von materiellrechtlichen und verfahrensrechtlichen staatlichen Vorschriften<sup>27</sup>, deren Ziel es offenbar ist, die Zuständigkeit — oder wenigstens die ausschließliche Zuständigkeit — der kirchlichen Gerichte einzuschränken und so die unverkennbaren Bestrebungen nach Vereinheitlichung des Ehe- und Familienrechts, die in diesen Staaten besonders seit dem letzten Weltkrieg im Gange sind, zu verwirklichen; diese Vereinheitlichung geschieht jedoch nicht im Sinne eines staatlichen Zivilrechts (außer in Israel), sondern im Geiste des im Staate maßgebenden islamischen Rechts<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Zu diesen Reformen gehören die Einführung der Zivilgerichte neben den Schariagerichten (letztere blieben nur mehr für die Angelegenheiten des Familienrechts der Moslems zuständig) sowie die Einführung des Zivilgesetzbuches (Medschelle) 1877. Dieses gilt heute noch in Israel, Jordanien und Zypern. In den übrigen Ländern des ehemaligen osmanischen Reiches wurde es abgeschafft (in Libanon durch die Einführung des ZGB 1932, in Syrien durch das ZGB 1949, in Irak durch das ZGB 1953). In Ägypten war die Medschelle nie in Geltung.

<sup>24</sup> In der Türkei wurden die religiösen Gerichte und religiöses Recht durch das Zivilgesetzbuch 1926 abgeschafft. Das türkische Zivilgesetzbuch hat das schweizerische Zivilgesetzbuch zum Vorbild. Nur wenige Reste islamischen Rechts sind darin verblieben. Dagegen hat das vereinheitlichte Familienrecht in Tunesien (Personalstatutgesetz 1956) und Marokko (Personalstatutgesetz 1957) islamischen Charakter.

<sup>25</sup> In Ägypten wurden die kirchlichen Gerichte 1955 abgeschafft.

<sup>26</sup> Irak 1925, Israel 1948, Libanon 1943, Syrien 1946, Jordanien 1948.

<sup>27</sup> Siehe: P. Wähler, Die Bindung religiöser Gerichte an Normen des staatlichen Privatrechts und Verfahrensrechts, in: *Multitudo Legum ius unum*, 2. Bd., Kollisionsrecht und Rechtsvergleichung, Berlin 1973, S. 865—884.

<sup>28</sup> In Ägypten setzten dahintendierende Reformen (dem Beispiel der Türkei folgend) schon 1920 ein. Das Ziel ist zunächst die Vereinheitlichung des islamischen Familienrechts durch die Personalstatutsgesetze. Dem Beispiel Ägyptens folgten die übrigen Länder des ehemaligen osmanischen Reiches und einige Staaten Nordafrikas: Jordanien (Familienkodex 1952), Syrien (Personalstatutgesetz 1953), Lybien (Zivilgesetzbuch 1954), Tunesien (Personalstatutgesetz 1957, gilt einheitlich für alle ohne Unterschied der Religionszugehörigkeit), Marokko (Personalstatutgesetz 1957); gemäß Art. 3 des Staatsbürgerschaftsgesetzes 1958 sind dem Personalstatutgesetz alle Marokkaner mit Ausnahme der Juden unterworfen), Irak (Personalstatutgesetz 1959), Algerien (Gesetz über das Mindestalter für die Eheschließung 1963).

## II. Heutiger Rechtszustand

Die folgende Darstellung beschränkt sich auf die Rechtssituation in denjenigen Ländern, die ehemals zum osmanischen Reich gehörten und wo die hanefitische Rechtsauffassung stets vorherrschend war. Diese war auch in der positiven Gesetzgebung bestimmend.

### Ägypten

Der konfessionelle Charakter des Familienrechts hat sich im wesentlichen nur mehr materiellrechtlich erhalten. Die religiöse Gerichtsbarkeit ist durch Gesetz Nr. 462/1955 vom 21. 9. 1955 mit Wirkung vom 1. 1. 1956 abgeschafft worden. Sämtliche Streitsachen in Personalstatutsangelegenheiten der Mohammedaner, der Christen und Juden fallen in die ausschließliche Zuständigkeit der ordentlichen Gerichte. Artikel 6 des Gesetzes bestimmt: „Die Urteile in Streitsachen von Personalstatutsangelegenheiten, die bisher in die Zuständigkeit der Schariagerichte gefallen sind, werden künftighin nach Maßgabe des Artikels 280 des Gesetzes über die Organisation der Schariagerichte ausgesprochen. Die Urteile in Streitsachen von Personalstatutsangelegenheiten nichtmusulmanischer Ägypter, die demselben Bekenntnis und derselben Ritusgemeinschaft angehören und zur Zeit der Verkündung dieses Gesetzes einer anerkannten geistlichen Gerichtsbarkeit unterstehen, werden, unter Beachtung des ordre public, gemäß den Bestimmungen ihres eigenen Rechts ausgesprochen.“

Die ordentlichen Gerichte wenden also materiellrechtlich das religiöse Recht an, wenn folgende Bedingungen gegeben sind:

1. Es muß sich um Angelegenheiten des Personalstatuts handeln. Dazu gehören im Sinne des Gesetzes Nr. 147/1949, Art. 13: Verlobung, Ehe, die gegenseitigen Rechte und Pflichten der Ehegatten, Brautgeld des Mannes (Mahr), Mitgift, Güterstand, Verstoßung, Scheidung oder Trennung der Ehegatten, Anerkennung und Anfechtung der Vaterschaft, die rechtlichen Beziehungen zwischen Aszendenten und Deszendenten, Unterhaltspflicht der Verwandten, legitime Abstammung, Adoption, elterliche Gewalt, Vormundschaft und Entmündigung, Verwaltungsbefugnis, Abwesenheit, Todeserklärung, ferner die Rechtsstreitigkeiten und Fragen der Erbfolge sowie des Testaments und anderer Verfügungen von Todes wegen. Im Sinne des Gesetzes Nr. 462/1955 gehören jedoch jene Materien nicht mehr zum Personalstatut, die inzwischen durch den staatlichen Gesetzgeber einheitlich geregelt worden sind, nämlich Fragen des Personalstandes, der Rechts- und Geschäftsfähigkeit (vgl. Art. 29—51 ZGB), der Entziehung der elterlichen Gewalt sowie Fragen der elterlichen Vermögensverwaltung, der Vormundschaft über Minderjährige und Volljährige, der Entmündigung, der Pflegschaft, der Abwesenheit und der Todesklärung von Verschollenen. Diese Materien sind durch die Gesetzesdekrete Nr. 118 und 119/1952 einheitlich geregelt, auch wenn diese einheitliche Regelung, wie im Erbrecht, schließlich jene ist, die das islamische Recht bereit hält. Bezüglich des Erbrechts gelten die Bestimmungen des Gesetzes Nr. 37 vom 6. 8. 1943 und des Art. 875 des Zivilgesetzbuches. Demnach gilt auf dem Gebiete des Erbrechts ausschließlich islamisches Recht (hanefitischer

Prägung). Die durch Gesetz Nr. 25 vom 23. 3. 1944 eingeführte Regelung, wonach die Erben eines Nichtmusulmanen, wenn sie sämtlich einig waren, die Beerbung dem (nichtmusulmanischen) Personalstaat unterstellen konnten, ist durch das ägyptische Zivilgesetzbuch von 1948 überholt, wie die keine weiteren Ausnahmen mehr enthaltene Fassung des Art. 875 zeigt. Damit richtet sich auch bei nichtmohammedanischen Erblassern die Beerbung nach den Regeln des islamischen Erbrechts. Diese Regeln sind im Gesetz Nr. 77 vom 6. 8. 1943 enthalten.

2. Religiöses Recht ist nur auf „Ägypter“ anwendbar. Als Ägypter gilt auch derjenige, der gleichzeitig neben der ägyptischen eine ausländische Staatsbürgerschaft besitzt (vgl. Art. 25, Abs. 2 ZGB). Ist nur einer der Ehegatten ägyptischer Staatsbürger, so ist — soweit es sich nicht um die Ehfähigkeit handelt — hinsichtlich der Voraussetzungen für die Gültigkeit und hinsichtlich der Wirkungen der Ehe, einschließlich der vermögensrechtlichen, sowie hinsichtlich der Gültigkeit, der Trennung und Auflösung der Ehe, ägyptisches Recht allein maßgebend (vgl. Art. 14 ZGB). „Ägyptisches Recht“ bedeutet in diesen Fällen nicht notwendigerweise islamisches Recht, sondern das religiöse Recht derjenigen christlichen oder jüdischen Gemeinschaft, der der ägyptische Teil angehört. Sind beide Ehegatten Ausländer, so ist das Heimatrecht des Ehemannes zur Zeit der Eheschließung anzuwenden, falls der Streitgegenstand eine Folge der Ehe ist. Handelt es sich um Scheidung oder Trennung der Ehe, so ist das Heimatrecht des Ehemannes zur Zeit der Klageerhebung anzuwenden (vgl. Art. 13 ZGB). Als ausländisches Heimatrecht gilt das innere Recht des Staates unter Ausschluß des IPR (vgl. Art. 26 und 27 ZGB). Die Anwendung ausländischen Rechts ist immer dann ausgeschlossen, wenn es dem *ordre public* Ägyptens widerspricht (vgl. Art. 28 ZGB). Ist jemand staatenlos oder Angehöriger mehrerer ausländischer Staaten, so bestimmt der Richter das anzuwendende Recht (vgl. Art. 25, Abs. 2).

3. Die streitenden Parteien müssen demselben Bekenntnis und derselben Ritusgemeinschaft angehören. Unter „Bekenntnis“ versteht man in Ägypten die nichtmusulmanischen Buchreligionen: die Orthodoxen, die Katholiken, die Protestanten und die Juden. Unter „Ritusgemeinschaft“ versteht man eine Vereinigung natürlicher Personen, die derselben Bekenntnisgemeinschaft angehören und derselben obersten Autorität unterstehen<sup>29</sup>. Offiziell anerkannt sind in Ägypten sieben katholische Ritusgemeinschaften: die ägyptischen Kopten, die Maroniten, die Griechen (Melkiten), die Armenier, die Syrer, die Chaldäer und die Lateiner. Alle diese Ritusgemeinschaften haben den Papst als Oberhaupt und dieselbe kirchliche Disziplin. Von den orthodoxen Kirchen sind vier anerkannt: die ägyptischen Kopten, die Griechen, die Armenier und die Syrer. Jede dieser Gemeinschaften hat ihr eigenes Oberhaupt. Sie unterscheiden sich untereinander in der Lehre und in der kirchlichen Disziplin. Die verschiedenen protestantischen Gemeinschaften (American Mission, Dutch Mission, United Presbyterian Church, Quäker und Methodisten usw.) gelten als einheitliche evangelische Gemeinschaft. Die Zugehörigkeit der Ehe-

<sup>29</sup> *Abdel-Wahhāb El-Mikayis*, Internationales und interreligiöses Personen-, Familien- und Erbrecht in der Vereinigten Arabischen Republik, in: *RabelsZ.* 33 (1969) S. 536.

gatten zur selben Gemeinschaft ist also Voraussetzung für die Anwendbarkeit religiösen Rechts. Gehören die Ehegatten verschiedenen Gemeinschaften an, so kommt gemäß Art. 6 des Gesetzes Nr. 462/55 islamisches Recht in Anwendung, ausgenommen der Fall der Ehescheidung. Ist wenigstens einer der Ehegatten Ägypter und läßt das kirchliche Recht des einen oder anderen Ehegatten eine Scheidung der Ehe nicht zu (Katholiken), so gilt gemäß Art. 13 des Gesetzes Nr. 462/1955 weiterhin die Bestimmung des Artikels 99 des Gesetzes Nr. 18/1931 über die Gerichtsorganisation, wonach eine Scheidungsklage nicht angenommen wird, wenn auch nur einer der Ehegatten einer Bekenntnisgemeinschaft angehört, die eine Ehescheidung nicht zuläßt. Zur Ermöglichung der Scheidung wird in solchen Fällen nicht selten vor Klageerhebung ein Religions- oder Konfessionswechsel vorgenommen. Nach der Klageerhebung ist ein solcher Übertritt gemäß Art. 7 des Gesetzes Nr. 462/55 ohne Wirkung, ausgenommen der Fall des Übertritts zum Islam. In diesem Fall wird islamisches Recht angewendet.

4. Die Anwendung religiösen Rechts im Sinne des Art. 6 des Gesetzes Nr. 462/55 oder ausländischen Heimatrechts des Ehemannes im Sinne des Art. 13 ZGB ist immer dann ausgeschlossen, wenn es gegen den *ordre public* verstößt. Während nach manchen Autoren<sup>30</sup> der *ordre public* in Angelegenheiten des Personalstatuts grundsätzlich rein profan zu verstehen ist, deckt er sich nach anderen<sup>31</sup> mit jenem des islamischen Rechts. So kommt der Grundsatz zur Anwendung, wenn eine ausländische Rechtsordnung das Hindernis der Religionsverschiedenheit (mohammedanische Frau und nicht mohammedanischer Mann) nicht kennt. Daher ist z. B. eine Ehe zwischen einem deutschen Katholiken und einer türkischen Mohammedanerin nach deutschem und türkischem Recht gültig, nach ägyptischem Recht jedoch nicht existent (weil gegen den islamischen *ordre public*); das Nichtbestehen dieser Ehe kann durch ein ägyptisches Gericht ausgesprochen werden, wenn der Antragsteller oder der beklagte Teil in Ägypten seinen Wohnsitz hat (vgl. Art. 861 ZPO).

5. Sooft gemäß Art. 6 des Gesetzes Nr. 462/55 das „eigene religiöse Recht“ einer christlichen Bekenntnis- oder Ritusgemeinschaft im Falle der Auflösung, Scheidung oder Ungültigkeitserklärung einer Ehe anzuwenden ist, versteht sich als solches für das Zivilgericht nicht das in den Personalstatutsgesetzen<sup>32</sup> der einzelnen Gemeinschaften enthaltene materielle Recht, sondern die Hl. Schrift des Neuen Testaments und deren Auslegung, sowie — nach der in der Rechtsprechung vorwiegend vertretenen Auffassung<sup>33</sup> — das Gewohnheitsrecht, das in den Entscheidungen

<sup>30</sup> *Abdel-Wahhāb El-Mikayis*, a. a. O., S. 539.

<sup>31</sup> *Linant de Bellefonds*, La jurisprudence égyptienne et les conflits de lois en matière de statut personnel, in: *Journal du droit international*, 1960, N. 3, S. 6.

<sup>32</sup> Die früheren Texte der Personalstatutsgesetze von beinahe allen in Ägypten anerkannten religiösen Gemeinschaften (einschließlich der Juden) sind in französischer Übersetzung wiedergegeben im Werk von N. *Sidarous*, *Les Patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Egypte*, Paris 1907. Weder diese noch neuere Texte (der orthodoxen Kopten von 1938 und 1955, der orthodoxen Syrer von 1929 und der orthodoxen Armenier von 1940) sind heute anerkannt.

<sup>33</sup> *Samaan Freig*, *Statut personnel et autonomie des chrétiens en Egypte*; *Dissertatio ad lauream in iure canonico*, Pont. Inst. Orientale. Romae, 1973. S. 130.

der kirchlichen Gerichte bis 1955 angewendet wurde. In der Rechtsprechung der Zivilgerichte bleibt also ein weiter Spielraum hinsichtlich der Auslegung religiösen Rechts und für das freie Ermessen der Richter, die beinahe durchwegs Mohammedaner sind. Verschiedene Versuche christlicher Gemeinschaften, die Approbation neubearbeiteter Personalstatutsgesetze durch die Regierung zu erlangen, sind bisher gescheitert<sup>34</sup>. Gegenwärtig arbeitet eine gemischte Kommission von orthodoxen Kopten, katholischen Kopten und Protestanten an der Erstellung eines Textes für ein gemeinsames Personalstatutsgesetz, nachdem ein 1967 durch eine staatliche Kommission vorbereiteter Einheitstext eines für orthodoxe Kopten und Katholiken bestimmten Personalstatutsgesetzes von der katholischen Kirche abgelehnt wurde<sup>35</sup>.

## Syrien

Im Gegensatz zu Ägypten sind in Syrien die Gerichte der folgenden christlichen Gemeinschaften als staatliche Personalstatutsgerichte anerkannt: der Maroniten, der orthodoxen Griechen, der katholischen Griechen (Melkiten), der Lateiner, der orthodoxen Armenier (Gregorianer), der katholischen Armenier, der orthodoxen Syrer (Jakobiten), der katholischen Syrer, der Assyro-Chaldäer (Nestorianer), der katholischen Chaldäer, der evangelischen Gemeinschaft von Syrien und Libanon.

Von den genannten Gemeinschaften haben ein eigenes Gericht: die katholischen Syrer (1. Instanz in Damaskus und Aleppo — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Beirut), die orthodoxen Syrer (1. Instanz in Damaskus, Aleppo, Homs und Hassake — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Damaskus), die Melkiten (1. Instanz in Damaskus und Aleppo — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Damaskus oder Beirut), die orthodoxen Griechen (1. Instanz in Damaskus, Aleppo, Homs, Hama und Horan — 2. Instanz in Damaskus), die Lateiner (1. Instanz in Damaskus — 2. Instanz in Aleppo), die katholischen Armenier (1. Instanz in Damaskus und Aleppo — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Beirut), die orthodoxen Armenier (1. Instanz in Damaskus und Aleppo — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Libanon), die Maroniten (1. Instanz in Aleppo — 2. Instanz in Beirut), die evangelische Gemeinschaft (1. Instanz in Damaskus).

Gemäß Art. 1 des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 98 vom 15. 11. 1961<sup>36</sup> sind alle jene Bestimmungen des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 56 vom 21. 2. 1959 aufgehoben, die dem Gesetz Nr. 98/1961 widersprechen. Daraus folgt, daß die sachliche und interreligiöse Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte unverändert ist. Allerdings sind die Befugnisse der kirchlichen Gerichte hinsichtlich der Personalstatutsangelegenheiten durch verschiedene Bestimmungen des staatlichen materiellen Rechts, des syrischen internationalen Privatrechts und durch die Bestimmungen des

<sup>34</sup> So wurden die Personalstatute der orthodoxen Kopten von 1955 nicht anerkannt, weil sie außer dem nach Mt. 19, 9 vorgesehenen Scheidungsgrund des Ehebruchs noch verschiedene andere analoge Scheidungsgründe enthalten, die dem römisch-byzantinischen Recht entnommen und nicht schriftgemäß sind.

<sup>35</sup> Siehe Bericht in: *Proche Orient Chrétienne* 17 (1967) S. 394—395.

<sup>36</sup> Der Gesetzestext wurde veröffentlicht in: *Recueil des lois et de la législation financière de la République Arabe unie, Province de Syrie* 13 (1961) Nr. 11, novembre.

Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 98/1961 eingeschränkt. Die *sachliche Zuständigkeit* der kirchlichen Gerichte ist in Art. 308 des Personalstatutgesetzes Nr. 59/1953 festgelegt<sup>37</sup>: „Für die christlichen Gemeinschaften finden die religiösen Gesetzesvorschriften über die Verlobung, die Eheveraussetzungen, die Eheschließung, die Wirkungen der Ehe, die Unterhaltspflicht der Ehegatten, den Unterhalt der Kinder, die Nichtigkeit der Ehe, die Auflösung der Ehe und des ehelichen Bandes und über die Mitgift und Sorge für die Kinder Anwendung.“ Die kirchlichen Gerichte sind daher nicht zuständig hinsichtlich der Vormundschaft, der Pflegschaft, der Todesfeststellung, der Entmündigung und des Erbrechts.

Hinsichtlich der *personellen Zuständigkeit* ist das Gesetz Nr. 60/L. R. vom 13. 3. 1936<sup>38</sup> durch Art. 36 des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 98/1961 ausdrücklich bestätigt worden und daher weiterhin in Kraft. Gemäß Art. 25, Abs. 2, ist die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte ausgeschlossen, sooft es sich um Personalstatutsangelegenheiten von Ausländern handelt. In diesem Fall sind die Zivilgerichte zuständig, welche in ihren Entscheidungen das ausländische Heimatrecht anwenden, und zwar hinsichtlich der Voraussetzungen für die Gültigkeit der Ehe das Heimatrecht eines jeden Ehegatten (Art. 13 ZGB), hinsichtlich der Wirkungen der Ehe — einschließlich der vermögensrechtlichen — das Heimatrecht des Ehemannes zur Zeit der Eheschließung (Art. 14, Abs. 1, ZGB), hinsichtlich der Scheidung der Ehe und der körperlichen Trennung, das Heimatrecht des Ehemannes zur Zeit der Klageerhebung (Art. 14, Abs. 2) und hinsichtlich der Unterhaltspflicht zwischen Verwandten das Heimatrecht des Schuldners (Art. 16 ZGB). Ist in einem Fall der Artikel 13 und 15 ZGB ein Ehegatte zur Zeit der Eheschließung Syrer, so ist das syrische Gesetz allein maßgebend, soweit es sich nicht um die Ehefähigkeit handelt (Art. 15 ZGB). Ist jemand staatenlos oder Angehöriger mehrerer Staaten, so bestimmt der Richter das anzuwendende Recht. Syrisches Recht ist immer dann anzuwenden, wenn jemand neben einer ausländischen auch die syrische Staatsbürgerschaft besitzt (Art. 27 ZGB). Die Anwendung ausländischen Rechts ist immer dann ausgeschlossen, wenn es dem syrischen ordre public oder den guten Sitten Syriens widerspricht (Art. 30 ZGB)<sup>39</sup>. Als „syrisches Recht“ gilt im Falle von Angehörigen obgenannter christlicher Gemeinschaften ihr eigenes religiöses Recht.

Die kirchlichen Gerichte sind in Personalstatutsangelegenheiten von Ausländern nur dann zuständig, wenn ihr Heimatrecht ihr eigenes religiöses Recht für maßgeblich erklärt.

Eine weitere Einschränkung der Befugnisse der religiösen Personalstatutsgerichte ist durch die Bestimmungen des Art. 48 des Gesetzes Nr. 98/1961 und des Art. 21 des Gesetzes Nr. 56/1959<sup>40</sup> gegeben, wonach die streitenden Parteien während des Verfahrens bei negativen oder posi-

<sup>37</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht, 46. Lieferung, Länderteil „Vereinigte Arabische Republik Syrien“, S. 80.

<sup>38</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Libanon“, S. 6—8, teilweise wiedergegeben.

<sup>39</sup> Diese Bestimmungen des IPR sind in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Syrien“, S. 81—82, wiedergegeben.

<sup>40</sup> Art. 21 des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 56/1959 bleibt im Sinne des Art. 1 des Gesetzes Nr. 98/1961 in Kraft.

tiven Kompetenzkonflikten zwischen einem nichtchristlichen und christlichen Gericht oder zwischen zwei christlichen Gerichten verschiedener Bekenntnisgemeinschaft oder zwischen einem religiösen Gericht und einem Zivilgericht den Kassationsgerichtshof als Rechtsmittelinstanz anrufen können. Die Entscheidungen der religiösen Gerichte erhalten Rechtskraft im Staat durch die Vollstreckung von seiten der staatlichen Gerichtsbehörde. Das Vollstreckungsamt prüft die sachliche und personelle Zuständigkeit des religiösen Gerichts und ob die in den Artikeln 33 und 40 des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 98/1961 für alle erstinstanzlichen Gerichte vorgeschriebene Verfahrensordnung eingehalten worden ist.

## Israel

In Israel ist die Rechtsordnung aus der britischen Mandatszeit im wesentlichen erhalten geblieben. Der wiederholte Versuch, die zivile Eheschließung und Ehescheidung einzuführen, scheiterte am Widerstand des orthodoxen Judentums, sodaß in Ehe- und Scheidungsfragen weiterhin die religiösen Gerichte ausschließlich zuständig sind. Die mohammedanischen Gerichte (in Akko, Nazareth, Jaffa, Taibe usw.) sind für sämtliche Personalstatutsfragen ihrer Angehörigen — seien sie israelische Staatsbürger oder Ausländer — zuständig: Ehe, Scheidung, Unterhaltspflicht, Vormundschaft, Adoption, Testaments- und Erbschaftsfragen. Seit 1962 haben auch die Drusen ein eigenes Gericht, das in Ehe- und Scheidungssachen ausschließlich zuständig ist. Die Rabbinatsgerichte sind für Ehe- und Scheidungsangelegenheiten und für Unterhaltsklagen der Ehefrau ausschließlich zuständig. In allen anderen Angelegenheiten des Personalstatuts<sup>41</sup> können die Prozeßparteien zwischen dem Rabbinatsgericht oder dem zivilen Amtsgericht wählen. Doch wenden selbst die Amtsgerichte in Personalstatutsangelegenheiten unter Juden weitgehend die Grundsätze des jüdischen religiösen Rechts an. Selbst der oberste Gerichtshof in Jerusalem richtet sich oft nach dem jüdischen Recht, um der Autorität seiner Entscheidungen Nachdruck zu verleihen, um die Unterschiede zwischen jüdischem und nicht jüdischem Recht sichtbar zu machen und wohl auch um zum Ausdruck zu bringen, daß das jüdische Recht im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung nicht veraltet ist, sondern den veränderten Situationen angepaßt werden kann.

Andererseits ist in den letzten zwei Jahrzehnten das Bestreben der Regierung deutlich sichtbar geworden, den Geltungsbereich der religiösen Rechte einzuschränken und die Zuständigkeit der religiösen Gerichte auszuschalten. Dieses Bestreben wird vor allem in folgenden staatlichen Gesetzen deutlich: Gesetz über das Heiratsalter der Frau, 1950<sup>42</sup>; Gesetz über die Gleichberechtigung der Frau, 1951<sup>42</sup>; Gesetz über die Rechtsfähig-

<sup>41</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Israel“, S. 20 f.

<sup>42</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., S. 24 f. Art. 1 dieses Gesetzes bestimmt, daß keine Rechtsordnung beachtet wird, welche die Frau zurücksetzt. Diese Bestimmung wirkt sich besonders hinsichtlich der Ausübung der elterlichen Gewalt aus sowie hinsichtlich des Vormundschafts- und Erbrechts.

keit und die Vormundschaft, 1962<sup>43</sup>; Gesetz über die Adoption, 1960<sup>44</sup>; Gesetz über die Gerichtsbarkeit in Angelegenheiten von Eheauflösungen, 1969<sup>45</sup> (das ist das Gesetz über die Scheidung von Mischehen, wonach es dem freien Ermessen des Präsidenten des obersten Gerichts überlassen ist, festzusetzen, ob der Streitfall durch ein religiöses oder durch das Bezirksgericht entschieden werden soll). Diese staatlichen Gesetze, wozu auch das Gesetz über die Änderung familienrechtlicher Vorschriften (Unterhalt) 1959 gehört, müssen von den religiösen Gerichten berücksichtigt und gegebenenfalls in ihren Entscheidungen angewendet werden.

1. Jede im Staate Israel anerkannte Religionsgemeinschaft hat das Recht auf ihre eigene Gerichtsbarkeit in den Angelegenheiten des Personalstatuts. Diese Zuständigkeit ist — wie wir noch sehen werden — in manchen Belangen ausschließlich und in manchen konkurrierend mit dem Zivilgericht. Folgende christliche Religionsgemeinschaften haben ein staatlich anerkanntes Gericht: die orthodoxen Griechen, die orthodoxen Armenier, die Lateiner, die katholischen Armenier, die katholischen Syrer, die katholischen Chaldäer, die Melkiten, die Maroniten, die orthodoxen Syrer und die evangelische Episkopalkirche (d. i. eine Vereinigung der englischen und arabischen anglikanischen Gemeinschaften). Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft wird durch das religiöse Recht bestimmt. Doch genügt für den staatlichen Bereich im Falle des Religions- oder Bekenntniswechsels die schriftliche Mitteilung an die Bezirksverwaltung. Von den vorgenannten Gemeinschaften haben de facto ein Gericht erster Instanz die orthodoxen Griechen, die orthodoxen Armenier, die Lateiner, die Melkiten, die Maroniten und die evangelische Episkopalkirche. Die katholischen Armenier und Syrer beauftragen für gewöhnlich das lateinische Gericht. Alle übrigen Gemeinschaften konstituieren den Gerichtshof erster Instanz von Fall zu Fall. Als Gerichte zweiter Instanz bestehen jene der orthodoxen Griechen und Armenier, der Lateiner, der Maroniten und der evangelischen Gemeinschaften. Alle übrigen Gemeinschaften konstituieren den Gerichtshof zweiter Instanz von Fall zu Fall oder beauftragen das Gericht einer anderen religiösen Gemeinschaft. Gerichtssitze erster Instanz sind in Jerusalem für die orthodoxen Griechen und für die orthodoxen Armenier, in Nazareth für die orthodoxen Griechen und für die Lateiner, in Haifa für die orthodoxen Griechen, in Akri für die Melkiten und die Maroniten, in Jaffa für die orthodoxen Griechen. Gerichtssitze zweiter Instanz sind in Jerusalem für die orthodoxen Griechen und die orthodoxen Armenier, in Nazareth für die Lateiner und in Haifa für die Maroniten.

2. Sachliche und personelle Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte.  
Die Gerichte der vorgenannten anerkannten Religionsgemeinschaften

---

<sup>43</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., S. 28 f. Die religiösen Gerichte sind z. B. an die Bestimmung des Art. 13 gebunden, wonach ein Religionswechsel von Minderjährigen nur dann stattfinden kann, wenn beide Elternteile dem Religionswechsel im voraus zugestimmt haben oder wenn das Gericht auf Antrag eines Elternteiles den Wechsel bestätigt. Voraussetzung ist immer, daß der Minderjährige die Religion oder das Bekenntnis des einen oder anderen Elternteils annimmt.

<sup>44</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., S. 32 f.

<sup>45</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., S. 27.

sind gemäß Art. 51 des Gesetzes „Palestine Order in Council“, 1922—1947, zuständig<sup>46</sup> in den Angelegenheiten des Personalstatuts, vorbehaltlich der Vorschriften der Artikel 64—67 desselben Gesetzes. Angelegenheiten des Personalstatuts sind: Eheschließung, Scheidung, Alimente, Unterhalt, Vormundschaft, Legitimation von unehelichen Kindern, Untersagung von Geschäften mit dem Vermögen geschäftsunfähiger Personen und die Verwaltung des Vermögens Abwesender. In diesen Belangen sind die kirchlichen Gerichte zum Teil ausschließlich, zum Teil konkurrierend mit dem staatlichen Zivilgericht zuständig.

a) *Die ausschließliche Zuständigkeit* ist gegeben für Eheschließung, Ehescheidung (Auflösung oder Ungültigkeitserklärung, soweit es sich nicht um Mischehen handelt), Trennung von Tisch und Bett und Unterhalt der Frau, vorausgesetzt, daß die Ehegatten israelische Staatsbürger und Angehörige derselben christlichen Gemeinschaft sind, welche in Israel staatlich anerkannt ist und ein eigenes kirchliches Gericht hat (vgl. Art. 54 Palestine Order in Council).

b) In allen übrigen Fällen von Personalstatutsangelegenheiten sind die *kirchlichen Gerichte nur konkurrierend mit dem Zivilgericht zuständig*, d. h. nur dann, wenn alle Streitparteien einverstanden sind, daß das kirchliche Gericht entscheiden soll, und vorausgesetzt, daß die Zuständigkeit des kirchlichen Gerichts vom obersten staatlichen Gericht genehmigt ist. Dies gilt auch für Familienrechtssachen (ausgenommen Ehescheidung oder Ungültigkeitserklärung) von ausländischen Mitgliedern einer in Israel anerkannten Religionsgemeinschaft, die ein eigenes Gericht hat (vgl. Art. 65 Palestine Order in Council).

Die kirchlichen Gerichte wenden in ihren Entscheidungen grundsätzlich und beinahe ausschließlich ihr eigenes materielles Recht an<sup>47</sup>, insofern sie ein solches haben und ein israelisches staatliches Recht für sie nicht bindend ist (vgl. Fußnoten 41—44), während die Zivilgerichte das Recht des Heimatstaates des Ausländers anwenden.

Für Streitsachen in Personalstatutsangelegenheiten von Ausländern oder israelischen Staatsbürgern, die keiner religiösen Gemeinschaft oder nur einer solchen angehören, die in Israel nicht anerkannt ist (z. B. Kopten, Lutheraner, Methodisten, Unitarier, Baptisten, Quäker), sind die Zivilgerichte ausschließlich zuständig.

c) Eine einschneidende Kompetenzbegrenzung der kirchlichen Gerichte und Ausschaltung kirchlichen Rechts im Zivilprozeß ist durch das Gesetz über die Auflösung von Mischehen vom 17. 7. 1969 erfolgt. Demnach ist für die Auflösung von Mischehen das Zivilgericht primär zuständig, ungeachtet, ob die Ehegatten israelische Staatsbürger oder Ausländer sind.

Als Mischehen gelten nach dem Gesetz jene Ehen, die zwischen Personen geschlossen werden, die nicht derselben Religion oder — obwohl derselben Religion — nicht derselben Bekenntnis- oder Ritusgemeinschaft angehören, die in Israel anerkannt ist und ein eigenes Gericht hat. Deshalb gilt als Mischehe nicht nur die Ehe zwischen Christen und Nichtchristen oder zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse, sondern auch die

<sup>46</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., S. 18.

<sup>47</sup> Die israelische Rechtsordnung nimmt es hin, daß die kirchlichen Gerichte auch in Fällen mit Auslandsberührung ihr eigenes Recht anwenden.

Ehe zwischen Katholiken verschiedener Rituszugehörigkeit (z. B. wenn ein Teil Maronit und der andere Melkit ist).

Das Klagebegehren auf Auflösung oder Ungültigkeitserklärung einer Mischehe kann nur beim Präsidenten des obersten staatlichen Gerichts eingereicht werden.

Falls wenigstens einer der Ehegatten einer anerkannten Religionsgemeinschaft angehört, verlangt der Präsident über den Rechtsberater der Regierung vom zuständigen kirchlichen Gericht ein Gutachten, aus dem hervorgeht, ob und unter welchen Voraussetzungen die Ehe nach religiösem Recht aufgelöst oder als ungültig erklärt werden kann. Nach Erhalt des Gutachtens, und in jedem Fall nach Ablauf von drei Monaten, kann der Präsident nach Anhören der Parteien den Fall entweder dem zuständigen kirchlichen Gericht oder dem Bezirksgericht zur Entscheidung übergeben.

Wird der Streitfall dem Bezirksgericht zur Entscheidung übergeben (das trifft bei Auslandsbeteiligung häufiger zu), so wird (da Israel kein ziviles Scheidungsrecht hat) das materielle Recht in folgender Reihenfolge angewendet:

- a) das innere Recht des gemeinsamen Wohnsitzes der Ehegatten;
- b) das innere Recht des Landes, dessen Staatsbürger die Ehegatten sind;
- c) das innere Recht am Ort der Eheschließung.

Ist keines der genannten Rechte anwendbar, so wird das innere Recht des Wohnsitzes eines der beiden Ehegatten angewendet. Schließlich gilt als Scheidungsgrund das beiderseitige Einverständnis der Ehegatten, es sei denn, daß das Heimatrecht eines der beiden Ehegatten eine Scheidung aus diesem Grunde oder überhaupt nicht zuläßt. Das Bezirksgericht verweigert die Scheidung auch dann, wenn einer der Ehegatten israelischer Staatsbürger und katholisch ist. Das katholische Eherecht kennt keine Scheidung. Falls aber der katholische Teil zu einer anderen Religionsgemeinschaft übertritt — nach staatlichem Recht genügt dazu (wie schon erwähnt) die schriftliche Mitteilung an die zuständige Bezirksverwaltung<sup>48</sup> —, so ist die Scheidung möglich, da alle anderen Religionsgemeinschaften die Ehescheidung gestatten.

Hinsichtlich sonstiger Streitigkeiten in einer Mischehe gilt Art. 55 des Gesetzes „Palestine Order in Council“, 1922—1947, wonach sich jede Partei an den Präsidenten des obersten Gerichts wenden kann, der, wenn er es für angebracht hält, unter Zuziehung von Beratern aus der betreffenden religiösen Gemeinschaft entscheidet, welches Gericht zuständig sein soll. In der Regel wird das Bezirksgericht und nicht ein religiöses Gericht mit der Entscheidung beauftragt. Das Bezirksgericht wendet in den Entscheidungen materiellrechtlich vorwiegend das staatliche Recht an, so z. B. hinsichtlich des Unterhalts der Frau das Gesetz zur Abänderung familienrechtlicher Unterhaltsansprüche vom Jahre 1959. Bei Entscheidungen über die Religionszugehörigkeit eines Kindes aus einer Mischehe wendet das Zivilgericht dasjenige religiöse oder zivile Recht an, welches für das Kind objektiv günstiger ist. Solche Konfliktfälle treten in Israel bei Mischehen sehr häufig zu.

<sup>48</sup> Art. 4, Change of Religious Community Ordinance.

3. Die *Gerichtsorganisation der kirchlichen Gerichte* wird nur von den kirchlichen Behörden bestimmt. Dazu gehört die Ernennung der Richter, die Festlegung der Gerichtsbezirke (die das Gebiet mehrerer Staaten umfassen können) und die Festlegung der Verfahrensordnung. Das Justizministerium ist darüber zu benachrichtigen.

#### 4. *Staatliche Vollstreckung kirchlicher Urteile*

Die Urteile der kirchlichen Gerichte erhalten Rechtskraft mit der Vollstreckung durch die staatlichen Vollstreckungsbehörde.

Die Vollstreckung kann verweigert werden:

- a) wegen mangelnder Zuständigkeit des kirchlichen Gerichts;
- b) wenn verbindliche staatliche Normen in der Entscheidung nicht beachtet worden sind, z. B. das Gesetz über die Gleichberechtigung der Frau, 1951, worin bestimmt wird, daß die Ehefrau die unbeschränkte Fähigkeit hat, über ihr vor der Ehe erworbenes Vermögen zu verfügen, und daß beiden Ehegatten gemeinschaftlich die elterliche Gewalt über ihre Kinder zusteht<sup>49</sup>;
- c) wenn die Vollstreckungsbehörde zur Auffassung kommt, daß das kirchliche Urteil die natürliche Gerechtigkeit (natural justice) verletzt hat;
- d) wenn die Auffassung vertreten wird, daß das kirchliche Urteil gegen den staatlichen *ordre public* verstößt<sup>50</sup>;
- e) wenn das kirchliche Gericht seine eigene Verfahrensordnung verletzt hat<sup>51</sup>.

### Jordanien

In Jordanien ist die Zuständigkeit der geistlichen Gerichte durch das Gesetz Nr. 2/1938 vom 29. 1. 1938 geregelt<sup>52</sup>. Von den anerkannten religiösen Gemeinschaften, das sind die orthodoxen Griechen, die Lateiner, die katholischen Griechen (Melkiten), die Maroniten, die orthodoxen Armenier und die arabisch-evangelische Gemeinschaft, deren eigene Gerichtsbarkeit in Personalstatutsangelegenheiten staatlich anerkannt ist, haben de facto nur folgende einen eigenen Gerichtshof: die orthodoxen Griechen und Lateiner in Jerusalem (Altstadt) und Amman, die Melkiten und die arabisch-evangelische Gemeinschaft in Amman (erste Instanz); die orthodoxen Griechen und Lateiner in Jerusalem (Altstadt) und die arabisch-evangelische Gemeinschaft in Amman (zweite Instanz).

Als Personalstatutsangelegenheiten gelten gemäß Art. 109 der jordanischen Verfassung und gemäß Art. 5 des Gesetzes Nr. 2/1938 sowie gemäß Art. 2 der Verfahrensordnung der Schariagerichte Nr. 31/1959: die Eheschließung, die Ungültigkeitserklärung und Scheidung (Auflösung) der

<sup>49</sup> *Wähler*, a. a. O., S. 874.

<sup>50</sup> Dazu gehört auch die Nichtbeachtung der für die religiösen Gerichte ausdrücklich für verbindlich erklärten Normen des staatlichen materiellen Rechts (*Wähler*, a. a. O., S. 883 und N. *Baker*, *The legal system of Israel*, 1968, S. 209 ff.).

<sup>51</sup> Sect. 7 (b) (4) *Courts Law* 1957.

<sup>52</sup> Der Text des Gesetzes findet sich in deutscher Übersetzung in: G. L. *Behrens*, *Das Kollisionsrecht Jordaniens*, Frankfurt 1970. Das Gesetz gilt auch in den Gebieten Westjordaniens, die seit 1967 unter israelischer Verwaltung stehen mit Ausnahme der Altstadt Jerusalems, wo israelisches Recht gilt.

Ehe, die Trennung von Tisch und Bett, die Aussteuer, die Unterhaltsfragen, alle Streitigkeiten zwischen den Eheleuten, soweit sie die Ehe selbst betreffen, ferner die Vormundschaft, die Pflegschaft, die Entmündigung und deren Aufhebung, die Vaterschaft, Testament und Erbverzichtsverträge<sup>53</sup>. Die kirchlichen Gerichte sind also für die Angehörigen ihrer Gemeinschaft im selben Maße zuständig wie die Schariagerichte für die Mohammedaner. In Ermangelung eines eigenen Gerichtssitzes ist das ordentliche Gericht zuständig, welches materiellrechtlich das jeweilige religiöse Recht der Parteien gemäß Art. 9 des Gesetzes Nr. 2/1938 anwendet, welcher bestimmt: „Steht den Angehörigen einer nicht-mohammedanischen Gemeinschaft kein geistlicher Gerichtshof zur Verfügung, der gemäß Art. 5 und 6 dieses Gesetzes zuständig werden könnte, so sind die ordentlichen Gerichte zuständig. Diese haben sich bei ihrer Entscheidung unter Beachtung des Grundsatzes der Gerechtigkeit und Billigkeit an den Regeln und Glaubenssätzen der betreffenden Gemeinschaft unter Beachtung des in Art. 8<sup>54</sup> dieses Gesetzes vorgeschriebenen Verfahrens auszurichten. Existiert keine geschriebene Sammlung des religiösen Rechts oder ergeben sich Zweifel über deren Inhalt, so wendet das Gericht das Recht derjenigen religiösen Gemeinschaft an, das dem Recht der Parteien oder einer von ihnen am nächsten steht, soweit sich dort einschlägige Rechtsregeln feststellen lassen“<sup>55</sup>. Gehören die Parteien verschiedenen nicht-mohammedanischen Religionsgemeinschaften an, so ist zu unterscheiden, ob der Streitgegenstand die Ehe, eine unmittelbare Folge der Ehe oder eine andere Streitsache des Personalstatuts ist. Ist der Streitgegenstand die Ehe selbst oder eine unmittelbare Folge derselben, so gilt Art. 11 des Gesetzes Nr. 2/1938, wonach das Recht derjenigen Religionsgemeinschaft anzuwenden ist, in deren Kirche die Ehe geschlossen worden ist. Das gilt auch für den Fall, daß die Parteien aus der Religionsgemeinschaft ausgetreten sind, in welcher die Ehe geschlossen worden ist. Das kirchliche Gericht dieser Gemeinschaft ist in jedem Fall primär zuständig, den Rechtsstreit zu entscheiden. Ist die Ehe in den Kirchen beider Gemeinschaften geschlossen worden, so ist das Recht derjenigen Gemeinschaft anzuwenden, in deren Kirche die Ehe zuerst geschlossen worden ist. Hat diese Gemeinschaft kein eigenes Gericht, so ist das ordentliche Gericht zuständig.

Ist der Streitgegenstand eine andere Personalstatutsangelegenheit, so gilt Art. 10 des Gesetzes Nr. 2/1938, wonach es dem Einvernehmen der Parteien überlassen ist, darüber zu entscheiden, welches Gericht zuständig sein soll. Kommt ein Einvernehmen nicht zustande, so sind die ordentlichen Gerichte zuständig. Diese entscheiden gemäß Art. 8 des genannten Gesetzes.

Hinsichtlich der Personalstatutsangelegenheiten von Ausländern, die Mitglieder einer in Jordanien anerkannten religiösen Gemeinschaft sind, sind die ordentlichen Gerichte primär zuständig, es sei denn, daß alle Parteien übereinkommen, den Streitfall dem kirchlichen Gericht zur Ent-

<sup>53</sup> Behrens, a. a. O., S. 44.

<sup>54</sup> Art. 8 sieht vor, daß der Richter ein Rechtsgutachten des geistlichen Oberhauptes der betreffenden Gemeinschaft anfordert, welches er dann unter Beachtung des Grundsatzes der Gerechtigkeit und Billigkeit der Entscheidung zugrundelegen kann.

<sup>55</sup> Behrens, a. a. O., S. 60.

scheidung zu überlassen<sup>56</sup>. In diesem Fall wenden die kirchlichen Gerichte ihr eigenes Recht an, während die ordentlichen Gerichte entsprechend Art. 103 der jordanischen Verfassung das Heimatrecht der Ausländer anwenden, soweit dieses nicht gegen die Prinzipien der öffentlichen Ordnung Jordaniens verstößt.

Die Entscheidungen der kirchlichen Gerichte werden durch den Vorsitzenden des ordentlichen erstinstanzlichen Gerichts vollstreckt. Die Vollstreckung wird verweigert, wenn es feststeht, daß das kirchliche Gericht nicht zuständig war oder wenn durch deren Entscheidung die natürliche Gerechtigkeit (natural justice) verletzt worden ist<sup>57</sup>.

### Libanon

Von den Ländern des ehemaligen osmanischen Reiches ist Libanon das klassische Land des konfessionellen Ehe- und Familienrechts mit seiner Vielfalt von religiösen Rechtsordnungen und religiösen Gerichtsbarkeiten, die unter sich gleichberechtigt sind.

Die Hälfte der Bevölkerung sind Mohammedaner (Sunniten, Schiiten, Drusen, Alauten, Ismaeliten) und nicht ganz die Hälfte sind Christen. Die Juden bilden heute nur mehr eine kleine Gemeinschaft. Insgesamt sind siebzehn religiöse Gemeinschaften offiziell anerkannt. Sie haben eine eigene Gerichtsbarkeit in Personalstatutsangelegenheiten. Durch Gesetz vom 2. 4. 1951<sup>58</sup> wurden die christlichen Gemeinschaften verpflichtet, binnen einem Jahr die Texte der Personalstatute vorzulegen, was auch geschah. Diese Texte sind zwar offiziell nie approbiert worden, gelten aber stillschweigend als überliefertes Gewohnheitsrecht. Von den christlichen Gemeinschaften sind folgende anerkannt und haben ein eigenes Gericht: die Maroniten (1. Instanz in Beirut und Tripoli — 2. Instanz in Beirut), die Melkiten (1. und 2. Instanz in Beirut), die orthodoxen Griechen (1. Instanz in Beirut, Tripoli, Akkar, Hadeth, Zahlé, Tyr und Sidon — 2. Instanz am Sitz des Patriarchen in Damaskus), die orthodoxen Armenier (1. Instanz in Beirut — 2. Instanz in Antélias), die katholischen Armenier (1. und 2. Instanz in Beirut), die orthodoxen Syrer (1. Instanz in Beirut — 2. Instanz in Damaskus), die katholischen Syrer (1. und 2. Instanz in Beirut), die Nestorianer (1. und 2. Instanz in Beirut), die katholischen Chaldäer (1. Instanz in Beirut), die Lateiner (1. und 2. Instanz am Sitz des Apostolischen Vikars in Beirut), die evangelische Gemeinschaft (1. und 2. Instanz in Beirut).

Die sachliche Zuständigkeit der religiösen Gerichte ist durch das Gesetz vom 2. 4. 1951 geregelt. In die Zuständigkeit der religiösen Gerichte fallen die Streitsachen über Verlöbniß und Morgengabe (Art. 2), Ehever-

<sup>56</sup> Art. 65 des Gesetzes „Palestine Order in Council“ 1922—1947, das heute noch in ganz Westjordanien gilt.

<sup>57</sup> Vollstreckungsgesetz Nr. 31/1952 vom 20. 4. 1952.

<sup>58</sup> Der Gesetzestext ist veröffentlicht in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Libanon“ und in: Documents Huvelin, Statut Personnel, Beyrouth 1970, 336—352. Dieses Werk enthält in arabischer und französischer Sprache auch die Texte der Personalstatute der orthodoxen Griechen (620—664), der orthodoxen Armenier (664—726), der orthodoxen Syrer (726—768), der evangelischen (768—834) und der jüdischen Gemeinschaft (768—834), ferner das lateinische und orientalisch-katholische Eherecht (536—618; 460—536).

trag, Voraussetzungen der Eheschließung, die Verpflichtungen der Ehegatten, die Gültigkeit und Nichtigkeit der Ehe, die Auflösung der Ehe und die Trennung von Tisch und Bett, alle Streitigkeiten hinsichtlich der Ausstattung und der Mitgift (Art. 3), die Kindschaft, die Legitimation der Kinder und die Adoption, die elterliche Gewalt, die Sorge für die Kinder bis zur Erreichung der Volljährigkeit, d. i. bis zur Vollendung des 18. Lebensjahres (Art. 4), der Unterhalt der Ehegatten, der Eltern und der Kinder, die Zuerteilung und die Bemessung einer Entschädigung im Falle der Ungültigkeitserklärung oder Auflösung der Ehe (Art. 5). Zur Zuständigkeit der religiösen Gerichte gehört auch die Bestellung eines Vormunds, die Entgegennahme seiner Rechnungslegung und gegebenenfalls seine Abberufung (Art. 6). Die Entscheidungen über die Ehe und deren Wirkungen fallen in die Zuständigkeit des Gerichts derjenigen Gemeinschaft, nach deren Ritus die Ehe geschlossen wurde. Ist die Ehe nach dem Ritus mehrerer Gemeinschaften geschlossen worden, so ist das Gericht derjenigen Gemeinschaft zuständig, vor welcher die Ehe zuerst geschlossen wurde (Art. 14)<sup>59</sup>. Treten die Ehegatten zu einer anderen Gemeinschaft über, so unterstehen die Ehe ebenso wie die Rechtshandlungen, die zum Personalstatut gehören, dem Gesetz, unter dessen Herrschaft sie vorgenommen, vollzogen oder vereinbart sind. Sobald aber der Übertritt in die Zivilstandsregister eingetragen ist, unterstehen die Ehegatten dem Gesetz dieser Gemeinschaft (Art. 23 des Gesetzes Nr. 60 vom 13. 3. 1936, i. d. F. des Gesetzes Nr. 146 vom 18. 11. 1938). Für alle Erbschaftsangelegenheiten von Libanesen ohne Unterschied der Religionszugehörigkeit ist gemäß dem Gesetz vom 23. 6. 1959 ausschließlich das Zivilgericht zuständig. Nur im Falle von Erbschaftsfragen des Klerus und der Ordensleute sind die religiösen Gerichte weiterhin zuständig.

Ausländer sind, auch wenn sie einer in Libanon anerkannten Religionsgemeinschaft angehören, in sämtlichen Personalstatutsangelegenheiten grundsätzlich ihrem Heimatrecht unterworfen (Art. 1 des Gesetzes Nr. 146/1938). Die religiösen Gerichte in Libanon sind nur dann zuständig, wenn das Heimatrecht der Parteien ihr eigenes religiöses Recht ist. In Libanon folgt die Rechtsprechung den Grundsätzen des Staatsangehörigkeitsprinzips.

Kompetenzkonflikte zwischen religiösen Gerichten oder zwischen einem religiösen Gericht und dem staatlichen Zivilgericht werden durch den Appellationsgerichtshof entschieden (Art. 41 des Dekrets über die Gerichtsorganisation Nr. 785 vom 16. 10. 1961).

Die Entscheidungen libanesischer oder ausländischer religiöser Gerichte in Angelegenheiten des libanesischen Personalstatuts erhalten durch die Vollstreckbarkeitserklärung der Vollstreckungsbehörde Rechtskraft im Staat. Die Vollstreckung kann abgelehnt werden, wenn ein religiöses Gericht nicht zuständig ist oder wenn ein gegenteiliges Urteil eines anderen religiösen oder zivilen Gerichts vorliegt (Art. 26—31, Ges. 2. 4. 1951).

---

<sup>59</sup> Bei religiösen Mischehen muß die Eheschließung grundsätzlich vor derjenigen religiösen Behörde erfolgen, der der Ehemann untersteht, sofern nicht die Ehegatten durch schriftliche Vereinbarung übereingekommen sind, die Glaubensgemeinschaft der Frau zu wählen (Art. 15). Eine Zivilehe zwischen zwei Libanesischen Christen oder Juden ist nichtig (Art. 16). Eine im Ausland (z. B. Zypern) geschlossene Zivilehe wird jedoch im Staate Libanon anerkannt.

Entscheidungen eines ausländischen religiösen Gerichts werden ebenso wie solche ausländischer Zivilgerichte nur durch Urteil des zuständigen libanesischen Zivilgerichts als vollstreckbar erklärt<sup>60</sup>.

## Irak

Gemäß Art. 78—79 der vorletzten irakischen Verfassung von 1925 sind die religiösen Gerichte der Christen und Juden anerkannt und zuständig in Fragen der Ehe und deren Auflösung, der Unterhaltspflicht und der Bestätigung der Testamente. In Fragen der Entmündigung und deren Aufhebung sowie in Fragen der Ehelichkeit der Kinder sind die islamischen Gerichte ausschließlich zuständig. Das Gesetz Nr. 32/1947 (abgeändert durch Gesetz Nr. 10/1950)<sup>61</sup> hat die Zuständigkeit und die Verfahrensordnung der anerkannten religiösen Gerichte neu geregelt. Nach diesem Gesetz sind nur die Gerichte der katholischen Kirche, der armenisch-orthodoxen Kirche, der syrisch-orthodoxen Kirche und der Juden anerkannt.

Das katholische Gericht, in welchem gemäß Art. 17 des angeführten Gesetzes die Ritusgemeinschaften der Lateiner, der Chaldäer, der Syrer, der Melkiten und der Armenier vertreten sein müssen, ist durch Dekret Nr. 481/1948 abgeschafft worden<sup>62</sup>. Das geschah offenbar deshalb, weil sich die katholischen Gemeinschaften weigerten, die im Gesetz Nr. 32/1947 enthaltenen Bedingungen anzunehmen. Diese sind vor allem folgende: die Richter und Ersatzrichter werden vom Staatsoberhaupt aus einer vom geistlichen Oberhaupt einer jeden Gemeinschaft vorgelegten Namenliste ausgewählt und auf drei Jahre ernannt (Art. 6); die Bestellung der übrigen Gerichtsbeamten erfolgt durch das Justizministerium (Art. 11); als Anwälte sind bei den religiösen Gerichten nur Mitglieder der staatlichen Anwältekammer zugelassen (Art. 5); die Gerichtssachverständigen müssen nicht derjenigen religiösen Gemeinschaft angehören, für welche das Gericht zuständig ist (Art. 4); die Gerichtssitze werden durch das Justizministerium festgelegt (Art. 7); hat eine religiöse Gemeinschaft mehrere Gerichtssitze, so bestimmt das Justizministerium deren örtliche Zuständigkeit (Art. 8). Diese Einschränkungen der Gerichtskompetenz und der Verfahrensordnung durch die staatlichen Gerichtsbehörden haben die katholischen Gemeinschaften nicht angenommen. Weiterhin verschärft wurde die direkte Kontrolle der staatlichen Justizbehörden durch das Gesetz Nr. 61/1958.

Das Ehe- und Familienrecht der *mohammedanischen Bevölkerung* wurde erstmals durch das Personalstatutsgesetz Nr. 188/1959 vom 19. 12. 1959<sup>63</sup> kodifiziert, wobei das fortschrittliche tunesische Personalstatutsgesetz vom 13. 8. 1956<sup>64</sup> als Vorbild diente. Im Gegensatz zu diesem hat das irakische

<sup>60</sup> Hinsichtlich der Vollstreckung von Urteilen oder Entscheidungen ausländischer religiöser oder ziviler Gerichte gilt auch die Konvention der arabischen Liga vom 14. 9. 1954, die von Jordanien, Libanon, Syrien, Irak, Ägypten, Saudiarabien, Kuwait und Jemen ratifiziert worden ist.

<sup>61</sup> Text des Gesetzes Nr. 32/1947 und der Dekrete Nr. 481/1948 und Nr. 155/1951 veröffentlicht in: *Journal Officiel Irakiens* Nr. 2649 vom 11. 8. 1949.

<sup>62</sup> Auch das jüdische Gericht ist durch Dekret Nr. 155/1951 abgeschafft worden.

<sup>63</sup> Text des Gesetzes in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Irak“, S. 6—14.

<sup>64</sup> Text des Gesetzes in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Tunesien“, S. 8—16.

Personalstatutgesetz den konfessionellen Charakter des Ehe- und Familienrechts in wesentlichen Belangen beibehalten. Art. 2 des Gesetzes Nr. 188/59 bestimmt, daß dasselbe für alle Iraker gilt, soweit sie nicht durch besondere Gesetze davon ausgenommen sind. Eine solche Ausnahme besteht hinsichtlich des materiellen Eherechts für irakische Staatsbürger, die Mitglieder ein und derselben anerkannten christlichen Gemeinschaft sind, deren Gerichtsbarkeit offiziell anerkannt ist. Alle übrigen christlichen Gemeinschaften haben eine kirchliche Gerichtsbarkeit nur für den rein internen Bereich (im Gegensatz zu Ägypten, wo auch die interne Gerichtsbarkeit nicht ausgeübt werden darf). Daher müssen sich die Mitglieder der anerkannten Gemeinschaften, die kein anerkanntes staatliches Personalstatutgericht haben, und die Mitglieder der nicht anerkannten religiösen Gemeinschaften in allen Streitfragen, die das Personalstatut betreffen, an die staatlichen Zivilgerichte wenden. Die Zivilgerichte wenden in den Entscheidungen von Personalstatutsfragen<sup>65</sup> — vor allem hinsichtlich der Gültigkeit und der Auflösung der Ehe — das jeweilige religiöse Recht der Parteien an<sup>66</sup>. Bei Gesetzeskonflikten (Ritusverschiedenheit oder Auslandsbeteiligung) kommen die Bestimmungen der Artikel 19 und 21 des irakischen Zivilgesetzbuchs<sup>67</sup> in Anwendung. Demnach ist hinsichtlich der Voraussetzungen für die Gültigkeit der Ehe das Gesetz eines jeden der beiden Ehegatten anzuwenden. Hinsichtlich der Form der Eheschließung gilt das Ortsrecht oder das Heimatrecht eines der beiden Ehegatten. Für die Wirkungen der Ehe ist das Gesetz des Landes, dem der Ehemann zur Zeit der Eheschließung angehört, maßgebend. Für den Fall der Scheidung oder der Trennung von Tisch und Bett ist das Gesetz des Ehemannes zur Zeit der Klageerhebung maßgebend. In allen diesen Fällen ist nur irakisches Gesetz anzuwenden, wenn einer der beiden Ehegatten zur Zeit der Eheschließung Iraker ist (Art. 19 ZGB). Daraus folgt, daß z. B. eine Ehe nicht geschieden werden kann, wenn einer der beiden Ehegatten katholisch und zur Zeit der Eheschließung irakischer Staatsbürger ist<sup>68</sup>. Hinsichtlich der Pflicht der Unterhaltsleistung ist das Gesetz des Verpflichteten anzuwenden (Art. 21). Als irakisches Gesetz im Sinne des Art. 19 ZGB ist hinsichtlich der Ehe und ihrer Auflösung von Mitgliedern der anerkannten religiösen Gemeinschaften ihr eigenes religiöses Recht zu verstehen. Religiöses Recht kommt immer dann zur Anwendung, wenn eine der streitenden Parteien Iraker ist. Als Iraker gilt gemäß Art. 4 und 8 des Staatsbürgerschaftsgesetzes Nr. 206/1964<sup>69</sup> jede in Irak oder im Ausland geborene Person, deren Vater die irakische Staatsbürgerschaft besitzt, ferner jede in Irak

<sup>65</sup> Dazu gehören gemäß Art. 12 des Gesetzes Nr. 32/1947 die Eheschließung, die Mitgift, die Auflösung der Ehe, die Trennung von Tisch und Bett und der Unterhalt zwischen den Ehegatten.

<sup>66</sup> Inwieweit dabei das Gutachten von Experten der betreffenden religiösen Gemeinschaft eingeholt wird oder nicht, entzieht sich unserer Kenntnis.

<sup>67</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Irak“, S. 6a.

<sup>68</sup> Ist aber eine Ehe durch die katholische Kirche aufgelöst worden, so nimmt die zuständige staatliche Behörde dies zur Kenntnis und verfügt die Eintragung ins Standesamtsregister. Der Staat anerkennt also de facto eine Auflösung oder Ungültigkeitserklärung einer kirchlichen Ehe. Dies bedeutet aber nicht die Anerkennung einer Gerichtskompetenz der katholischen Gemeinschaft.

<sup>69</sup> Text in: *Bergmann-Ferid*, a. a. O., Länderteil „Irak“, S. 1—5.

von einer irakischen Mutter geborene Person, falls der Vater unbekannt ist, und schließlich jede in Irak geborene Person, deren Eltern unbekannt sind, falls sie die irakische Staatsbürgerschaft durch Einbürgerung besitzt.

In Irak sind also nur mehr die kirchlichen Gerichte der orthodoxen Armenier und der orthodoxen Syrer anerkannt. Diese sind gemäß Art. 12 des Gesetzes Nr. 32/1947, i. d. F. des Gerichtsorganisationsgesetzes Nr. 22/1950, zuständig, Streitigkeiten zu entscheiden hinsichtlich Ehe, Mitgift, Ehescheidung, Ehetrennung, Unterhalt von Irakern, welche derjenigen religiösen Gemeinschaft angehören, für welche der geistliche Gerichtshof errichtet ist. Die Ehegatten müssen also derselben religiösen Gemeinschaft angehören, ansonsten ist das Zivilgericht primär zuständig. Dieses ist auch dann ausschließlich zuständig, wenn einer der Ehegatten Ausländer ist.

Aus der Darstellung der in diesen Staaten geltenden Regelungen hinsichtlich der Personalstatute der anerkannten religiösen Gemeinschaften geht deutlich hervor, daß die staatlichen Gesetzgebungen bestrebt sind, die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und die Anwendbarkeit religiösen Rechts durch die ordentlichen Gerichte auf die Ehe und die Auflösung derselben einzuschränken. Hinsichtlich der Wirkungen der Ehe, vorab derjenigen, die nach den Grundsätzen des allgemeinen (katholischen) Kirchenrechts als rein bürgerliche gelten (eheliches Güterrecht, Unterhalt, Standesrechte der Frau, elterliche Gewalt usw.), sowie hinsichtlich des Kindschaftsrechts, der Vormundschaft, der Adoption und des Erbrechts wird die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und die Anwendbarkeit kirchlichen Rechts (insofern dieses solche Materien in den Personalstatuten regelt) mehr und mehr eingeschränkt. Schließlich ist es heute auch das Bestreben des allgemeinen katholischen Kirchenrechts über rein bürgerliche Ehefolgen auch nicht mehr im Zwischenverfahren zu entscheiden. Can. 1061 CIC (= can. 469 der Prozeßordnung der orientalisch-kath. Kirchen) bestimmt, daß eherechtliche Streitfragen, welche die rein bürgerlichen Wirkungen der christlichen oder halbchristlichen Ehe betreffen, in die Zuständigkeit der staatlichen Gerichte fallen, es sei denn, daß sie im Zusammenhang mit der beim kirchlichen Gericht anhängigen Hauptklage auf dem Wege eines Zwischenstreites aufgeworfen werden; in diesem Fall ist das kirchliche Gericht befugt, darüber zu erkennen. Durch das *Motu Proprio* „*Causas matrimoniales*“ vom 11. 6. 1971, Nr. II (diesem entspricht beinahe wörtlich das MP „*Cum matrimonialium*“ vom 8. 9. 1973 für die orientalisch-katholischen Kirchen) wird jedoch bestimmt, daß Streitfragen bezüglich der rein bürgerlichen Wirkungen der Ehe dem staatlichen Gericht zustehen, es sei denn, daß solche Fälle, sooft sie als Zwischen- oder Nebenverfahren geführt werden, gemäß partikularrechtlichen Bestimmungen auch von einem kirchlichen Gericht angenommen und entschieden werden können. Solche partikularrechtliche Regelungen gibt es aber nur in jenen Ländern, in welchen die kirchlichen Gerichte in den Angelegenheiten des Personalstatuts zuständig sind. Die kirchlichen Gerichte wenden dabei materiellrechtlich jene Bestimmungen an, die in ihren Personalstatutsgesetzen enthalten sind, da das allgemeine kanonische Recht die persönlichen und vermögensrechtlichen Wirkungen der Ehe, die

elterliche Gewalt, das Kindschaftsrecht und Erbrecht nicht regelt. Daher sind die in den Personalstatutsgesetzen enthaltenen diesbezüglichen Bestimmungen fremden (nicht religiösen) Rechtsordnungen (teils dem römisch-byzantinischen und dem islamischen Recht, teils Zivilgesetzbüchern westlicher Länder) entnommen. Das Zusammentreffen dieser verschiedenen, alten und neuen, einander entgegenstehenden Rechtssysteme in den Personalstatutsgesetzen der christlichen Gemeinschaften beeinträchtigt die Einheit und Klarheit des Gesetzes; manche Bestimmungen, die in Patriarchatsystemen galten, entsprechen nicht mehr der heutigen Zeit. Das mag einer der Gründe sein, weshalb die islamischen Staaten diese Texte, die nach dem zweiten Weltkrieg neu vorgelegt werden mußten, bis heute offiziell nicht approbiert, sondern nur de facto anerkannt haben. Solche Personalstatutsgesetze haben die orthodoxen Griechen (Patriarchat von Antiochia) in Syrien und Libanon; die orientalisch-katholischen Kirchen in Libanon, Syrien, Jordanien und Israel; die lateinisch-katholische Kirche in Jordanien und Libanon; die syrisch-orthodoxe Kirche (Patriarchat von Antiochien) in Syrien, Libanon, Irak und Israel; die armenisch-gregorianische Kirche in Libanon, Syrien, Iran und Irak; die griechisch-orthodoxe Kirche (Patriarchat von Jerusalem) in Israel und Jordanien; die evangelische Kirche in Libanon, Syrien, Jordanien, Israel. Bei der Anwendung dieser Personalstatutsgesetze sind die kirchlichen Gerichte auch an staatliche Bestimmungen gebunden: an das internationale Privatrecht, an die jeweiligen im Staate geltenden Grundsätze der öffentlichen Ordnung und mancherorts auch an staatliche Verfahrensvorschriften. Sooft jedoch (bei Kompetenzkonflikten oder bei Auslandsbeteiligung) die ordentlichen (staatlichen) Gerichte zuständig sind, wenden diese in ihren Entscheidungen die kirchlichen Personalstatutsgesetze weitgehend nach dem Grundsatz von Recht und Billigkeit an.

# QUID IN ELECTIONE PATRIARCHARUM AD NORMAS IURIS PRO ECCLESIIS CATHOLICIS ORIENTALIBUS VIGENTIS PERAGENDA SERVETUR QUIDQUE MUTETUR?

EDMUND PRZEKOP

Lublin

Summarium: I. De patriarchatu „sede vacante” eiusque administratore. 1. Quibus modis sedes patriarchalis vacare possit? 2. De officio administratoris sedis vacantis. a) De persona administratoris. b) De regimine patriarchatus. 3. De Synodo electiva convocanda. a) De loco Synodi. b) De tempore Synodi convocandae. c) De membris Synodi electivae. II. De procedura electionis patriarchae. 1. De officialium synodalium designatione. a) De praeside. b) De scrutatoribus et notario. 2. De iuramento electorum. a) De iuramento de secreto servando. b) De iuramento de idoneo candidato eligendo. 3. De procedura suffragationis. 4. De electionis exitu. a) De promulgatione suffragiorum. III. De rebus post electionem agendis. 1. De voluntatis electi declaratione. a) De electionis renuntiatione. b) De electionis acceptione. 2. De inthronisatione. 3. De electione patriarchae Romano Pontifici annuntianda et pallii petitione. a) De confirmatione electionis. b) De pallio praebendo. IV. Conclusio „de lege condenda”.

## *Prooemium*

Per totam paene Ecclesiae historiam, a Concilio Nicaeno I (325) usque ad promulgationem novi iuris personalis pro Catholicis Ecclesiis Orientalibus motu proprio „Cleri sanctitati”<sup>1</sup> a Pio XII, Summo Pontifice, a. 1957 factam, praecipuum et maximum momentum organizationis Ecclesiae Orientalis problema est ipsius electionis patriarcharum orientalium. Quamquam in hac commentatione rem ipsam exposituri sumus iuxta ius canonicum quod nostris temporibus viget, tamen, quo clarius nova praescripta intellegantur, saepenumero fontes historici nobis perscrutandi erunt, eo magis quod vetera praescripta ad hanc materiam spectantia suam vim obligatoriam maiorem partem usque tenent. Praeterea studium de electione patriarcharum orientalium iuxta authenticum ius orien-

---

<sup>1</sup> Uni parti codicis pro Ecclesiis Catholicis Orientalibus est titulus „De personis pro Ecclesiis Orientalibus”, promulg. 15 Augusti 1957, vacante lege usque ab 25 Martii 1958 (AAS, 49/1957/433—603). Novo codice commune ius patriarcharum inductum est et maiorem partem particulare derogatum. In aliis locis ius patriarcharum melius explicatur, in aliis „in se” vel in executione coarctatum. Praeceptis huius legis, quo electio novi patriarchae peragitur, docemur is in sua ecclesia prae clero et fidelibus patriarchatus atque extra eius fines praecipuum locum tenere.

tale, quod per decem priora saecula<sup>2</sup> vigerat, latissime patet ad meliorem canonicam interpretationem iuris recentioris peragendam. Denique sub aspectu historico perscrutata quoque summatim quaestione, clarius lucescere speramus quae desideranda et postulanda quoad legem ferendam esse poterunt. Concilium Vaticanum II cum decreto suo „Orientalium Ecclesiarum“<sup>3</sup> postulat, ut novae viae et condiciones Ecclesiarum patriarchalium exquirantur, patrimonio traditionis servato, praecepit quoque, ut historia earum, praesertim plenae unionis tempora, denuo perpisciantur.

Infra igitur primum de ipsa lege qua patriarchatus sede vacante regitur, praesertim de officio administratoris sermo erit, deinde autem de procedura quam synodus electiva servat, denique de iis quae electionem subsequantur oportet, praecipue de confirmatione a Summo Pontifice obtinenda, quod maximi momenti est, ut novus patriarcha potestatem suam exercere valeat.

## I. De patriarchatu „sede vacante“ eiusque administratore

Electionem novi patriarchae exposituri praeterire non possumus canones, quibus sedis vacantis regimen exercetur. Tum enim ad tempus potestatem tenet, qui administrator vocatur, cuius est episcopus in synodum electivam convocare, ut novus ibi pastor eligatur.

### 1. Quibus modis sedes patriarchalis vacare possit?

Sedes patriarchalis triplici modo vacua fieri potest, scil. per mortem patriarchae qui potestatem exercet, per abdicationem officii, per depositionem a Summo Pontifice vel Concilio Oecumenico factam<sup>4</sup>.

Latius explicare non oportet per ipsam mortem patriarchae sedem talem vacare, nam id officium in Ecclesiis Orientalibus usque ad mortem teneri solet; nihil igitur mirum, quin inter causas vacaturae sedis patriarchalis in actis synodorum particularium id saepissime enumeretur<sup>5</sup>.

Sedes vacare quoque potest, si patriarcha suo officio abdicat eamque abdicationem Summus Pontifex accipit. Ex fontibus historicis constat nonnullos patriarchas a Sede Apostolica monitos esse, qui Sede Romana insciente neque permittente officio abdicaverint. Eo modo ex. gr. egit

<sup>2</sup> Cfr. E. Przekop, Electio patriarcharum orientalium in I millennio Ecclesiae, „Studia Warmińskie“, 10/1973/263—279.

<sup>3</sup> „Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis“ (AAS, 57/1965/76—89).

<sup>4</sup> „Cleri sanctitati“, c. 306, 468, § 1.

<sup>5</sup> Ex. gr. decreta Synodi Syriacae a. 1888; Maronitarum a. 1736 et Chaldaeorum a. 1853 (cfr. Collectio Lacensis. Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum (= Collectio Lacensis), vol. II, 340; Fonti, Codificazione Canonica Orientale, Series II, fasc. 1—26, Typis Polyglottis Vaticanis 1941 (= Fonti), fasc. 16, 217; M. Glowacki, Wybór patriarchów w Kościołach katolickich wschodnich w świetle obowiązującego prawodawstwa, Lublin 1971 (dactyl.), p. 25.

Benedictus XIV<sup>6</sup> a. 1754 et centum annis elapsis (1858) Pius IX, cum a Clemente Antiocheno renuntiationem recipere noluisse<sup>7</sup>. In quibusdam casibus patriarcha tacite officio abdicare posset, si quid ex. gr. contra c. 130<sup>8</sup> novi codicis perageret.

Denique patriarchatus vacare coepit per depositionem seu privationem officii a Summo Pontifice vel Concilio Oecumenico factam. Cuius rei exempla in documentis Sanctae Sedis, praesertim ex prioribus decem saeculis, inveniri possunt. Id accidit ex. gr. Petro Mongae, patriarcho Alexandrino, cui officium ablatum est, quod a. 477 a haereticis consecratus sit<sup>9</sup>. Paulo post a. 484 ob dubiam fidem et benevolentiam erga haereticos Felix III, Summus Pontifex, Acatium, patriarcham Byzantinum officio privavit<sup>10</sup>. Omnibus notum est Synodum Romanam a. 863, Summo Pontifice praeunte, formaliter Fotium patriarcham deposuisse et Ignatium Constantinopolim redire iussisse, monito quoque addito, quod si hic ab illo reditu sit impeditus, ille sit quoque excommunicatus<sup>11</sup>. In secundo millennio Benedictus XIV recens electo patriarchae Maronitarum suspensionem imposuit et in eius locum Simonem, archiepiscopum Damascenum vocavit<sup>12</sup>. Idem fecit a. 1818 Pius VII, cum Joannem Hermezam officio patriarchae Chaldaeensis privavit et in scripto ei misso usque ad electionem novi patriarchae Augustinum Hindi nominavit<sup>13</sup>.

Nullum dubium est quin Summus Pontifex, Beati Petri in primatu successor, qui habet supremam et plenam iurisdictionem in universam Ecclesiam seu in omnes et singulos pastores et christifideles hodiernis quoque temporibus depositionem patriarchae imperare possit, quod clare

<sup>6</sup> Summus Pontifex in allocutione in Consistorio 22 Junii 1754 habita haec dixit: „(. . .) abdicationem nullam atque irritam fuisse, quia factam nullo prius ab Apostolica Sede permissu obtento“ (Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, vol. I, Romae 1907, p. 433).

<sup>7</sup> Fonti, II, fasc. 15, 682: (. . .) Noscis te omnino debuisse nos primum consulere tamquam dimissionem ad nos mittere ac nostrum expectare responsum, cum ad supremam nostram apostolicam auctoritatem spectat episcopos constituere eosque a propriae ecclesiae vinculo solvere.“

<sup>8</sup> „Cleri sanctitati“, c. 130: „Ob tacitam renuntiationem ab ipso iure admissam quaelibet officia vacant ipso facto, et sine ulla declaratione si clericus“: si professionem religiosam emisit; neglexit officium iure vel ab auctoritate statuto tempore in possessionem capere; assumpsit alium officium ecclesiasticum, quod incompatibile est cum priore, publice a fide decessit; contraxit vel conatus est contrahere matrimonium, etsi civile tantum; coniugatus ordinationem suscepit; sua sponte rebus militaribus nomen dedit; vestem clericalem deposuit atque monitus se non emendavit; denique a loco suae residentiae decessit atque monitus neque rediit neque absentiae causas pandit. Videtur tamen non omnes casus tacitae resignationis in hoc canone enumerati ad patriarcham respicere.

<sup>9</sup> „Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (an. c. 90) ad Coelestinum III († 1198)“, Fontes, Series III, vol. I, t. 1: Introductio, textus actorum, additamentum, appendix (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis), Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (= ARP I), p. 312, adn. 1; E. *Przekop*, Problem legalności wyboru patriarchów wschodnich w I tysiącleciu Kościoła. Studium historyczno-prawne, Lublin 1973 (dactyl.), p. 177—180.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>11</sup> ARP I, p. 642; cfr. F. *Dvornik*, Le schisme de Photius. Histoire et légende, Paris 1951, p. 153 n.; *Przekop*, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 228.

<sup>12</sup> Fonti, II, fasc. 12, 520.

<sup>13</sup> *Glowacki*, op. cit., p. 29, adn. 1.

elucet ex analysi canonum, praesertim can. 306, in quo dicitur: „sedes patriarchalis vacat ad normam c. 468, § 1“<sup>14</sup>.

## 2. De officio administratoris sedis vacantis

### a) De persona administratoris

Vacante sede patriarchali administrationem patriarchatus ad mentem can. 307<sup>15</sup> suscipit Episcopus ordinatione antiquior quique residet in curia patriarchali, nisi alius administrator iure particulari designetur<sup>16</sup>. Cum autem administrator sueta suffragatione eligitur, id fieri necesse est iuxta Litteras Apostolicas Pii VII „Reversurus“ die 12 Julii 1867 datas, quibus litteris praecipitur ut electio ea solummodo ad episcopos eiusdem patriarchatus pertineat<sup>17</sup>. Ut in aliis rebus, in hac quoque re ultimam vocem habet Sedes Apostolica, quae suo candidato administrationem patriarchatus tradere potest<sup>18</sup>.

### b) De regimine patriarchatus

Administratoris praecipuum officium est regimen patriarchatus ac praesertim de vacatione Sedem Apostolicam, omnes ac singulos patriarchatus episcopos, etiam titulares, ceterosque locorum Hierarchas, exceptis Syn-cellis, statim certiores facere<sup>19</sup>. Curet quoque, ut ad amissim praeepta ad vitam religiosam attinentia in patriarchatu serventur<sup>20</sup>. Quamquam administrator plena iurisdictione patriarchae in omnibus rebus cum temporalibus tum spiritualibus Ecclesiae et iure executionis rescriptorum Sanctae Sedis<sup>21</sup> gaudet, tamen eo tempore nullas mutationes perficere potest<sup>22</sup>. Administrator patriarchatus non habet quoque ius auferendi offi-

<sup>14</sup> Qui canon ita sonat: „Sedes episcopalis vacat Episcopi morte, expressa renuntiatione a Romano Pontifice acceptata (. . .), tacita renuntiatione ad normam c. 130, translatione ac privatione Episcopo intimata“.

<sup>15</sup> „Vacante sede patriarchali administratio patriarchatus (. . .) transit, salvo iure particulari, ad Episcopum ordinatione antiquiorem inter eos qui officium cum residentia in curia patriarchali obtinent“. Cfr. J. Madey, *Le patriarcat Ukrainien. Vers la perfection de l'état juridique actuel*, Romae 1971, p. 166.

<sup>16</sup> Ex. gr. apud Armenos officium id implet vicarius patriarchae, similiter apud Syriacos, deinde apud Melchitos ipso iure metropolita Tyrensis, de facto antiquior ordinatione episcopus patriarchatus. Idem ac apud Melchitos est in patriarchatu Chaldaeensi et Coptico. Denique apud Maronitas officium administratoris exercet primus ordinatione episcopus, qui residet in curia patriarchali atque vicarius patriarchae est (cfr. *Glowacki*, op. cit., p. 30).

<sup>17</sup> Collectio Lacensis, II, 571: „Vacante Sede patriarchali nemini umquam, qui episcopali characterem non fulgeat fas sit suffragium ferre in electione vicarii, qui vacantem patriarchatum gubernet atque administret“.

<sup>18</sup> Cfr. „Cleri sanctitati“, c. 307.

<sup>19</sup> Ibid., c. 308, 1<sup>o</sup>: „Vocationis nuntium statim Sedi Apostolicae omnibusque ac singulis patriarchatus episcopis, etiam titularibus, ceterisque locorum Hierarchis, exceptis Syn-cellis, communicare“.

<sup>20</sup> Ibid., c. 308, 2<sup>o</sup>.

<sup>21</sup> Ibid., c. 310, § 1, 1<sup>o</sup>.

<sup>22</sup> Ibid., § 2: „Administrator patriarchatus sede vacante nihil innovet“.

cium vicario generali, etsi is ordinationem episcopalem non habeat<sup>23</sup>. Administratori quoque non competunt res, quae disceptari unice possunt in Synodo patriarchali vel Synodo electionum<sup>24</sup>. Denique ratione officii, quod ab eo fungitur, sede vacante praecedat omnibus metropolitibus, archiepiscopis, et episcopis; quod tamen ius ei non competit in synodo electiva<sup>25</sup>, quamquam ab eo convocatur.

### 3. De Synodo electiva convocanda

Inter ea, quae administratori agenda sunt, maximum est Patres in Synodum convocare, ut novus patriarcha eligatur. Quod officium impositum est administratori motu proprio „Cleri sanctitati“ in can. 308, § 3<sup>26</sup>. Si de maiore sede archiepiscopali agitur, ius convocandi Synodum electivam ad maiorem natu metropolitam spectat; si talis desit, id agere debet maior ordinatione episcopus<sup>27</sup>.

#### a) De loco Synodi

Electio novi patriarchae in ipsa patriarchali residentia fieri debet (vel in una earum). Iure tamen admittitur, ut novus patriarcha alio quoque loco idoneo eligatur, auditis, etiam per litteras, Patribus Synodi<sup>28</sup>.

#### b) De tempore Synodi convocandae

Coadunatio episcoporum ad novum patriarcham eligendum fieri debet non ultra mensem a morte patriarchae, nisi iure particulari brevius tempus statuatur<sup>29</sup>. Si agitur ex. gr. de disciplina melchica nullus terminus ibi statuatur novo patriarcho eligendo; in fontibus postulabatur, ut „si possit, quam primum“<sup>30</sup> aut ut post funus patriarchae „episcopi se conferant ad locum Synodo electivae destinatum“<sup>31</sup>. Idem dicit Synodus

<sup>23</sup> Ibid., c. 311, § 2.

<sup>24</sup> Ibid., § 1: „(. . .) nisi consentientibus vel auditis Episcopis in Synodo patriarchali vel Synodo electionum congregatis“.

<sup>25</sup> Ibid., c. 312: „Administrator patriarchatus sede vacante praecedat Metropolis, Archiepiscopis, Episcopis ceterisque patriarchatus Hierarchis, non autem in ipsa synodo de electione Patriarchae.“

<sup>26</sup> In canone legitur: „Patres Synodi ad normam can. 221 convocare, ac cetera omnia, ad Synodum de Patriarchae necessaria, diligenter ac fideliter disponere.“

<sup>27</sup> Cfr. ibid., c. 325, § 3, 1<sup>o</sup>; *Madey*, op. cit., p. 166.

<sup>28</sup> „Cleri sanctitati“, c. 222: „Synodus coadunari debet in ipsa patriarchali residentia, aut alio loco ab Administratore patriarchatus, auditis, etiam per litteras, Patribus synodi, designando“; cfr. *Madey*, op. cit., p. 166. Ius vetus particulare permittebat (ex. gr. apud Maronitas) Collectio Lacensis, II, 341 synodum electionum extra sedem patriarchalem transferri, si in urbe sit pestis, bellum etc. Nonnullae synodi particulares ecclesiam locum synodo convocandae indicant (cfr. S. *Zajkowski*, *Stosunki prawne w Kościele wschodnim za pontyfikatu Benedykta XIV*, Lublin 1932, p. 16. Dissert. dactyl. apud auctorem).

<sup>29</sup> „Cleri sanctitati“, c. 223: „Synodi coadunatio fieri debet non ultra mensem a die vocationis, firmo iure particulari brevius tempus statuente;“ *Madey*, op. cit., p. 166, adn. 9.

<sup>30</sup> *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, ed. J. B. *Mansi*, Florentiae-Venetiarum-Parisiis-Lipsiae 1759 (= *Mansi*), vol. XLVI, 747.

<sup>31</sup> Synodus Carcafensis an. 1806 (*Mansi*, v. XLVI, 784).

Jerosolymitanus anno 1849<sup>32</sup>. Apud Maronitas electio patriarchae novi in decem diebus a vacatione sedis patriarchalis<sup>33</sup> fieri debet, apud Cop-tas autem breviori tempore, nam in quinque diebus a morte patriar-cha<sup>34</sup>.

### c) De membris Synodi electivae

Ad Synodum electivam participandam obligantur omnes sine exceptione Episcopi eiusdem patriarchatus, etiam titulares, legitime electi atque confirmati, etsi ordinationem episcopalem ante id tempus non susceperint<sup>35</sup>. Clerici caractere episcopali non aucti et immo laici electioni patriarchae interesse non possint, reprobata contraria consuetudine et privilegiis recte acquisitis<sup>36</sup>. Qui quidem canon revocat memoriam illorum vetus-tissimorum privilegiorum orientalium primi millennii, quando patriarchae a clero et laicis eligebantur<sup>37</sup>. Iste usus notus erat subsequentibus quo-que saeculis. Benedictus XIV enim occasione pallii imponendi Jacobo, patriarchae Ormianorum (23 Sept. 1750) dixit eum ad mentem disciplinae orientalis ab Ormianis episcopis et populo pastorem electum esse<sup>38</sup>. Val- liditatem electionis patriarchae Syriaci a. 1783 ab episcopis, clero, populo factae non negavit, sed eam clare affirmavit Pius VI. Aliquot annis post (a. 1791) Congregatio de Propaganda Fide decrevit, ut pro Ecclesia quo- que Syriaca novi patriarchae ab solis episcopis abhinc eligerentur<sup>39</sup>. Deni- que Pius IX constituit (a. 1873), ut in electione patriarchae solis episcopis

<sup>32</sup> *Ibid.*, col. 1076.

<sup>33</sup> Collectio Lacensis, II, 340: „Decima die fit Synodus Metropolitanorum et Episco- porum eorumque, qui ius suffragii ferendi habuerint in ecclesia patriarchali.”

<sup>34</sup> *Glowacki*, op. cit., p. 34, adn. 6.

<sup>35</sup> „Cleri sanctitatis”, c. 224, § 1: „In electione Patriarchae voce activa fruuntur omnes et soli eiusdem patriarchatus Episcopi, etiam titulares, legitime electi atque confirmati, etsi episcopali caractere non aucti.” Nullum est dubium, quin excipiantur ii, qui ad actus humanos idonei non sunt, censura aut infamia iuris post sententiam declaratoriam ac condemnatoriam notati, qui sectae haereticae aut schismaticae nomen dederunt, qui voce activa ex sententia iudicis vel ex iure communi vel particulari privati sunt (*ibid.* c. 109, § 1). Si quis ex supra memoratis ad suffragationem admissus sit, suffragium eius sit nullum, sed non ipsa electio, nisi, eo suffragio adempto, candidatus debitum suffra- giorum numerum retulerit et conscienter ad suffragationem admissus sit excommunicatus post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam (*ibid.*, c. 109, § 2; *Madey*, op. cit., p. 167; *Glowacki*, op. cit., p. 50 n.).

<sup>36</sup> „Cleri sanctitatis”, c. 224, § 3: „Laici cuiusvis gradus et auctoritatis Patriarchae elec- tioni neque interventu in Synodum, neque candidatorum commendatione neque quolibet alio modo semet immiscere valent, reprobata contraria consuetudine et revocato quovis contrario privilegio.” Paragraphus huius canonis nititur in can. 22 Concilii Constantinopoli- tani IV (869), quod ob causam Focii laicos ab electione patriarchae amovit.

<sup>37</sup> Si de participatione cleri et laicorum in electione episcoporum et patriarcharum in Ecclesia priorum decem saeculorum agitur, cfr. B. *Kurtscheid*, Historia iuris canonici. His- toria institutorum. V. 1: Ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum, Romae 1941, p. 126 n.; P. *Battifol*, La paix constantinienne et le catholicisme, Paris 1929, p. 79 n.; P. G. *Caron*, I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva, Milano 1948, p. 198 n.; V. *Parlato*, L'ufficio patriarcale nelle Chiese Orientali dal IV al X secolo. Contributo allo studio della „communio”, Padova 1969, p. 80—83, 103—107; *Przekop*, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 101—109.

<sup>38</sup> *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, ed. R. de *Martinis*, v. I—VII, Romae 1888—1897 (= De *Martinis*), VII, 177.

<sup>39</sup> W. de *Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg - München 1963, p. 245.

ius esset suffragii ferendi neque cuiquam alii<sup>40</sup>. Idem statuit novus codex orientalis, qui in can. 224, § 2 exclusit participationem in Synodo electiva non solum laicos, sed etiam clericos caractere episcopali non auctos, nisi hi in episcopatum sint iam electi et confirmati<sup>41</sup>. Motu proprio „Cleri sanctitati“ nullam mentionem facit an episcopi eiusdem ritus extra territorium degentes patriarchatus possint, ut ii qui in patriarchatu commorantur, electionem novi patriarchae participare. Cum anno 1967 hierarchae greco-melchici ad electionem successoris eodem anno mortui Maximi IV accederent, administrator patriarchatus prima vice in Synodum electivam invitavit Apostolicum exarcham de Foederatis Nationibus Septentrionalis Americae et Melchicum Episcopum Brasiliensem. Sedes Apostolica, ne iis episcopis participationem in electione patriarchae proprii ritus recusaret, edidit specialem permissionem „pro questa vice“<sup>42</sup>. Nul- lum est dubium quin haec invitatio in Synodum missa sit ea de causa quod Concilium Vaticanum II in decreto „Orientalium Ecclesiarum“ (n. 7, 3<sup>o</sup>) statuit, ut ubicumque hierarcha extra fines territorii patriarchatus constituitur, aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus<sup>43</sup>. Attamen eiusmodi aggregatio, quamquam ad normam iuris intelligenda est, non continet dependentiam a patriarcha sensu iurisdictionis<sup>44</sup>. Quapropter episcopi orientales extra fines suorum patriarchatus degentes, ut episcopi Melchitarum in Brasilia vel in America Septentrionali, sine permissione Sedis Apostolicae iure electionis suorum patriarcharum non gaudebant. Plurimis tamen precibus Romam allatis, prae oculis habens arctiora vincula inter patriarchatus et hierarchas eiusdem ritus extra fines patriarchales constitutos coniugenda, Sedes Apostolica de mandato Summi Pontificis hac in re specialem Declarationem die 25 Martii 1970 edidit<sup>45</sup>. In his rerum adiunctis promulgata Declaratio ad praescriptum commatis ter-

<sup>40</sup> Litterae Apostolicae, „Quartus supra“ die 6 Jan. 1873, quibus statuitur: „in electione autem Patriarchae solis Episcopis ius erit suffragii ferendi, exclusis clericis et sacerdotibus, qui episcopali caractere non polleant. Nemo vero laicorum in eadem electione semet inserere“ (Fonti, II, 526 n.); de Vries, op. cit., p. 245; Collectio Lacensis, II, 571.

<sup>41</sup> Madey (op. cit., p. 167) eam partem canonicis, qua statuitur, ut episcopi nominati, etsi caractere episcopali non sint aucti, ius habeant suffragium ferendi, ita interpretatus est: „Nous . . . évêques.“ Difficile est ut assentiamur auctori, quia per plura saecula non solum clerici, sed etiam laici in electione patriarchae suffragia tulerunt, immo vero, cum constat in Ecclesia russica usque ad saec. XVIII episcopos electos, qui chirotoniam etiam non acceperint, electionem participavisse. Iuxta eam opinionem, quam Madey sequitur, electio esset actus stricte episcopalis, non iuridicus ac proinde ad electionem patriarchae necessaria esset chirotonia; ergo huic opinioni non assentior.

<sup>42</sup> Quam informationem tradit V. J. Pospishil, The Ukrainian Major Archiepiscopate, „Diakonia“, 3/1968/15, modo privato ab Joanne Jadaa, Melchico Vicario Generali in Foederatis Civitatibus Septentrionalis Americae acceptam.

<sup>43</sup> Decretum in n. 7, 3<sup>o</sup> statuit: „Ubicumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris“.

<sup>44</sup> Quo modo intellegendus est terminus „aggregatus“ cfr. M. M. Wojnar, Decree on the Oriental Catholic Churches, „The Jurist“, 25 (1965), nr. 2, p. 194; C. Pujol, Decretum Concilii Vaticani II „Orientalium Ecclesiarum“. Textus et Commentarium, Romae 1970, p. 77; ibid., De sensu vocis „aggregatus“ (Vaticanum II, Decr. „Orientalium Ecclesiarum“, n. 7) „Periodica de re morali canonica liturgica“, 60 (1971) nr. 2, p. 251—271.

<sup>45</sup> AAS, 62 (1970) 179; E. Sztairowski, Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne), v. III, Warszawa 1971, nr 1, p. 16—18.

tii n. 7<sup>46</sup>. Decreti Conciliaris „Orientalium Ecclesiarum“ in praxim deducendum tempestivas normas solummodo continet, quae hierarchis extra territorium patriarchatus constitutis ius participandi Synodos patriarchales concedunt et patriarchas obligant, ut eiusmodi hierarchas ad Synodos celebrandas invitent<sup>47</sup>. Praeterea explicavit Congregatio officium invitandi hierarchas ad Synodos, Sede vacante vel impedita, in administratorem transire<sup>48</sup>. Quae quidem Declaratio his verbis absolvitur: „abrogatis, quatenus opus sit praescriptionibus iuris canonici orientalis vigentibus“<sup>49</sup>. Quibus verbis S. Congregatio mutavit sensum can. 224 § 1, ad cuius mentem Synodum electionis cum voce activa participant soli episcopi eiusdem patriarchatus. Cum enim haec Declaratio valere coepit, idem ius quoad electionem novi patriarchae habent quoque hierarchae orientales extra suos patriarchatus degentes sive characterem episcopali sint sive non sint aucti, quia ipsa Congregatio ea distinctione non est usa. Ergo omnes hierarchae orientales sine exceptione extra territorium patriarchatus constituti ius habent, ut electioni patriarchae sui ritus intersint. Ita Sedes Apostolica, expletis plurimis votis Ecclesiarum Catholicarum Orientalium, arctioribus vinculis hierarchas extra territorii patriarchatus constitutos cum iis, qui in patriarchatu operam navant, coniunxit. Fere nulla enim adhuc erant vincula illorum cum his hierarchis.

Omnes enim participes Synodi electivae, si canonice ab administratore patriarchatus invitentur, gravi obligatione tenentur, ut intersint electioni novi patriarchae<sup>50</sup>. Si qui elector praevideat se impeditum synodo interfuturum non esse, in scriptis debet expurgationem tradere et declarare se exitum Synodi approbaturum<sup>51</sup>. Iure excluditur suffragium in epistula datum vel per procuratorem<sup>52</sup>. Synodus electionum agere potest, si loco et tempore ab administratore destinato duae tertiae partes eorum, qui obligatione electionis tenentur, conveniunt<sup>53</sup>. Vetus ius orientale minus rigoristicum erat, nam in quibusdam Ecclesiis novi patriarchae elegi poterant, si sex saltem episcopi intererant. Aliae Ecclesiae patriarchales nullas de ea re habebant normas. Attamen normas generales prae oculis habens dici potest tribus episcopis praesentibus electio novi patriarchae fieri potuisse. Eiusdem opinionis est notus ille A. Coussa<sup>54</sup>. Affir-

<sup>46</sup> „(. . .) ut praescriptum commatis tertii n. 7 Decreti Conciliaris „Orientalium Ecclesiarum“ in praxim deduceretur, ea quae sequuntur de mandato Summi Pontificis declarat“ (AAS, 62, 179).

<sup>47</sup> „Hierarchae Orientales extra fines territorii patriarchalis constituti, in Synodis patriarchalibus proprii ritus, sive electionum, sive negotiorum, cum suffragio deliberativo partem habere possunt“; (ibid.); cfr. *Pujol*, De sensu vocis „aggregatus“, p. 271.

<sup>48</sup> „Patriarcha et, sede vacante vel impedita, Administrator Patriarchalis convocare tenetur ad Synodos, de quibus in n. 1, omnes et singulos Hierarchas sui ritus extra fines territorii patriarchalis constitutos“ (AAS, 62, 179).

<sup>49</sup> „(. . .) abrogatis, quatenus opus sit, praescriptionibus iuris canonici orientalis vigentibus (. . .)“ (ibid.).

<sup>50</sup> „Cleri sanctitati“, c. 225, § 1: „Episcopi omnes, legitime convocati, gravi obligatione tenentur ut intersint electioni.“

<sup>51</sup> Ibid., c. 225, § 2.

<sup>52</sup> Ibid., c. 226, § 2.

<sup>53</sup> Ibid., c. 226, § 1: „Convocatione legitime facta, si duae tertiae partes eorum qui voce activa fruuntur (. . .) Synodu canonica declarabitur et ad electionem procedi potest“; *Glowacki*, op. cit., p. 38.

<sup>54</sup> *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, v. I, Grottaferrata 1948, p. 234.

mabatur quoque, si maior pars eorum, qui electioni interesse tenentur, non conveniret, iterum convocandi essent, si autem fieri non posset, ut optatus quoque numerus conveniret, Romam rem referendam esse.

## II. De procedura electionis patriarchae

Non solum convocatio Synodi electivae, sed etiam procedura electionis ad normas generales et praescripta particularia fieri debet. Ex iure communi sunt tres modi electionum, scil. a) per secretum suffragium ferendum, quod quidem saepissime fit: electores dant suffragia in foliis conscripta, quae in electione patriarchae sunt subscriptione et sigillo electoris subsignata; b) per acclamationem, ad cuius validitatem exquiritur, ut omnes, nullo excepto, pro uno candidato consensum exprimerent; denique; c) per compromissum, si duae tertiae partes omnium praesentium, qui voce activa fruuntur, consentiunt. Si de secunda forma electionis agitur, i. e. per quasi inspirationem seu acclamationem novus codex pro Ecclesiis Orientalibus silentio eam praeteriit. Attamen quia canones „Cleri sanctitati“, in quibus est sermo de electione patriarchae, nihil expressis verbis mutant, videtur electio per acclamationem fieri posse. Infra dicturum de collocatione vacantis sedis per secretum suffragationem. Primum igitur sermo erit de ipsis officialibus synodi, de iureiurando a participibus Synodi praestando, denique de ipsa procedura et acclamatione suffragationis.

### 1. De officialium synodalium designatione

Antequam Synodus ad sua canonica munia implenda aggreditur, praeses Synodi atque scrutatores et notarii deligendi sunt, qui hanc adiutricem operam ad normas iuris navare tenentur.

#### a) De praeside

Nisi Sedes Apostolica aut ius particulare aliter statuerit, Synodo ex iure communi praesidet antiquior ordinatione episcopali Pater synodalis<sup>55</sup>. Non potest igitur identificari cum administratore vacantis patriarchatus<sup>56</sup>. Ius particulare Armenorum officium administratoris tradit vicario patriarchali, apud Chaldaeos unoquoque casu id implet Episcopus Diarbekir, in patriarchatu Maronico et Syriaco antiquior ordinatione metropolita<sup>57</sup>. Sedes Sancta singulis casibus potest suum candidatum designare. qui Synodo praesit.

<sup>55</sup> „Cleri sanctitati“, c. 227: „Nisi Sedes Apostolica aliter in casu singulari statuerit, Synodo de eligendo Patriarcha praesidet, salvo iure particulari, antiquior ordinatione episcopali inter Episcopos patriarchae subiectis.“

<sup>56</sup> In patriarchatu graeco-melchico Antiochiae post mortem Maximi IV administrator vacantis patriarchatus erat Kir Boutros-Kamel Medawar, qui longissime residebat in curia patriarchali. Synodo electionis tamen praefuit Kir Eftymios Youakim antiquior ordinatione episcopus (Mady, op. cit., p. 168, adn. 24).

<sup>57</sup> Glowacki, op. cit. p. 41.

## b) De scrutatoribus et notario

Patres synodales secreta suffragatione duos scrutatores eligunt, qui auxilium praesidi ferant. Qui officiales, iuxta praescripta particularia, eligi possunt e membris Synodi aut e clero minore<sup>58</sup>. Scrutatorum est imprimis curare, ut unusquisque elector ad mentem iuris, salva praecedentia, suffragium ferat<sup>59</sup>. Suffragatione finita, scrutatores suffragia numerant, numerus enim suffragiorum concordare debet cum numero electorum. Praeterea diligenter examinant an suffragium recte latum sit, praeses autem effectum suffragationis annuntiat. Si numerus suffragiorum maior sit numero electorum, haud dubium sit, quin electio eo ipso irrita fiat<sup>60</sup>.

Praeter scrutatores, duobus caractere episcopali antiquioribus patribus auditis, praeses Synodi nominat notarium, cuius erit omnia acta synodalia conficere<sup>61</sup>. Quia laudatus can. 228, § 2 mentionem non facit, ut id officium quis de inferiore clero exerceat, ut de scrutatoribus, notarius designatur de congregatis episcopis. A promulgata Declaratione, de qua superius sermo erat, seu ab anno 1970 nihil impedit, quin notarius designetur e hierarchis extra patriarchatus, etsi chirotoniam episcopalem non habeat.

Antequam scrutatores et notarius ad officia sua praestanda accedant, iuramentum emittant de munere fideliter implendo et secreto de rebus in synodo actis servando<sup>62</sup>. Praeter hoc iusiurandum praestant quoque alterum iuramentum, quod nemini, electione absoluta, quis cui suffragium tulerit, tradant<sup>63</sup>.

## 2. De iuramento electorum

Similiter ac officiales Synodales, ita patres omnes duplex praestant iuramentum: unum de secreto servando, secundum de eligendo iuxta conscientiam et coram Deo tali candidato, qualis in officium patriarchale eligendus sit.

### a) De iuramento de secreto servando

Omnes et singuli qui Synodo intersunt iuramentum praestare tenentur de secreto servando circa ea quae ad electionem novi patriarchae respi-

---

<sup>58</sup> „Cleri sanctitati“, c. 228, § 1, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>; unica exceptio regulae, nam synodo electionis soli episcopi interesse possunt. Quamquam iure communi concessum est, tamen in nonnullis patriarchatibus ex. gr. apud Ormianos et Maronitas exceptio non fit et scrutatores ex episcopis eliguntur. In electione Melchici patriarchae Maximi V scrutatores erant duo episcopi (Madey, op. cit., p. 167, adn. 15). Aliter res se habet apud Coptas, ubi officiis scrutatorum tres sacerdotes funguntur tribus variis dioecesibus ascripti (Glowacki, op. cit., p. 42).

<sup>59</sup> „Cleri sanctitati“, c. 113, § 2.

<sup>60</sup> Madey, op. cit., p. 169; cfr. c. 113, § 2.

<sup>61</sup> „Cleri sanctitati“, c. 228, § 2. Cum Maximus V eligeretur, praeses synodi duos sacerdotes notarios fecit.

<sup>62</sup> Quod iuramentum coram praeside et aliis membris Synodi praestatur („Cleri sanctitati“, c. 228, § 3, 1<sup>o</sup>).

<sup>63</sup> Ibid., c. 228, § 3, 2<sup>o</sup>.

ciunt. Quod iuramentum non solum ad ipsum numerum suffragiorum, quae singuli candidati acceperint attinet, sed etiam qualescumque informationes, quis cui suffragium tulerit. Idem canon omnes patres synodales obligat quoque ad secretum post peractam electionem servandum<sup>64</sup>.

### b) De iuramento de idoneo candidato eligendo

Electores iuramento se astringunt, ut omnes talem solummodo in tantum officium candidatum eligant, qui idoneus unice sit<sup>65</sup>. Ut hoc iusiurandum implent, debent electores prae oculis ante omnia qualificationes morales candidatorum tenere. Quae quidem qualificationes eadem sunt ac ius ad episcopatum exigit<sup>66</sup>. „Cleri sanctitati” in can. 231 enumerat quoque duas qualitates, quibus futurus patriarcha respondeat, scil. quadragesimus expletus aetatis annus et decimus annus sacerdotii<sup>67</sup>. Si de secunda qualitate agitur, ius particulare accuratius tempus non definit, semper tamen exigitur, ut candidatus in patriarcham sacerdotio sit auctus<sup>68</sup>. Patrimonio saeculorum servato, patres synodales plerumque patriarcham ex episcopis eligunt<sup>69</sup>. Quo casu electus patriarcha eo ipso est translatus in cathedram patriarchalem<sup>70</sup>.

### 3. De procedura suffragationis

Personale ius orientale non definit, quo modo electio patriarchae fieri debeat. „Cleri sanctitati” in can. 229, § 1 unice statuit, ut electio ad normas generales, iure particulari servando peragatur<sup>71</sup>. Plerumque attamen electio novi patriarchae peragitur ad proprietatem uniuscuiusque ecclesiae particularis<sup>72</sup>. Ex decretis synodalibus procedura electionis novi patriarchae ita describi potest. Novus pastor plerumque in ecclesia patriar-

<sup>64</sup> Ibid., c. 239: „Omnes et singuli qui Synodo intersunt debent iusiurandum praestare de secreto, etiam post peractam electionem, servando, adversus ipsum etiam electum, circa ea quae scrutinia sive directe sive indirecte respiciunt.” Qui secretum non servavit, iure vetere (cfr. ex. gr. Synodus Melchitorum a. 1909) voce activa et passiva in synodo electiva privatus est (*Glowacki*, op. cit., p. 45, adn. 1).

<sup>65</sup> „Cleri sanctitati”, c. 229, § 2. Ut electores optime suum officium exercerent, iure particulari obligabantur communi Missae interesse. Ante inchoationem Synodi praeses sollempniorem Missam votivam de Spiritu Sancto celebrabat, quam participabant quoque clerici et laici. Si electio aliquot dies peragebatur, quotidie ante electionem Missa celebrabatur. Quamquam novum ius nihil de Missa dicit, tamen, ut ex usu notum est, mos is quoque viget.

<sup>66</sup> „Cleri sanctitati”, c. 394, § 1, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>, 5<sup>o</sup>, 6<sup>o</sup>; ibid., c. 231; *Zajkowski*, op. cit., p. 16; *Madey*, op. cit., p. 170; *Glowacki*, op. cit., p. 46 n.

<sup>67</sup> „Ut quis ad patriarchalem dignitatem habeatur praeter ea quae (. . .) ad dignitatem episcopalem requiruntur debet esse: 1<sup>o</sup> Natus quadraginta saltem annos. 2<sup>o</sup> A decem saltem annis in praesbyteratus ordine constitutos.”

<sup>68</sup> *Mansi*, 46, 785: „E qui dichiariamo e proclamiamo, che non i soli vescovi sono capaci di essere eletti patriarchi, ma i sacerdoti ancora essere eletti patriarchi (. . .)”. *Glowacki*, op. cit., p. 48.

<sup>69</sup> *Zajkowski*, op. cit., p. 16.

<sup>70</sup> *Madey*, op. cit., p. 170; *G. Amadouni*, L'autocéphalie du Katholikat Arménien, „Orientalia Christiana Analecta”, 181 (1968) 161 n.

<sup>71</sup> „(. . .) suffragia ferantur servatis praescriptis iuris communis, salvo tamen iure particulari.”

<sup>72</sup> *Madey*, op. cit., p. 169.

chali, ianuis clausis, eligitur. In altari liber Sacrae Scripturae ponitur, in media nave mensa pro praeside scrutatoribus et notario. In mensa ponitur calix pro suffragiis excipiendis. Ante portam ecclesiae ignis incenditur, in quem, unaquaque suffragatione finita, suffragia mittuntur. Quibus praevis rebus peractis et iuramento praestito, electores ad electionem accedere possunt. Primus dat suffragium praeses Synodi, deinde praecedentia servata, singuli electores. Eodem ordine redeunt in sua loca. Charta, quam unusquisque in calicem immittit, debita est forma et habet, ubi nomen candidati et nomen electoris eiusque sigillum ponatur. Apud Coptas tria nomina inscribuntur, ex quibus patriarcha electus est is, qui candidatus est maioris partis. Ut supra memoratum est, ius suffragii ferendi habet solum is qui electioni interest. Varius est quoque numerus sessionum, in quibus electiones peraguntur. In quibusdam Ecclesiis, ex. gr. apud Ormianos inductus est usus, quo post sextam suffragationem suffragia in duos candidatos possunt ferri, qui iam maiorem numerum acceperunt. In patriarchatu Coptico uno die duae suffragationes solummodo peraguntur. Iuxta disciplinam Melchicam, ut notum est ex Synodis in Qarqafé (1806) et Jerosolymis (1849), numerus suffragationum cadit inter 3 et 6. Si duo candidati in sexta suffragatione eundem numerum suffragiorum acceperint, patriarcha eligitur qui maior est chirotonia episcopali. Apud alias Ecclesias patriarchales desunt normae, quae numerum sessionum determinant. Qua de re electiones ita protrahuntur, ut tandem quis exquisitum numerum suffragiorum accipiat<sup>73</sup>.

#### 4. De electionis exitu

##### De promulgatione suffragiorum

Cum omnes, qui ad electionem ius habent, sua suffragia praesidi traderunt, suffragia sunt enumeranda. Praeses, scrutatoribus adiuvantibus, chartulas e calice eximit non apertas et examinat an eorum numerus respondeat numero electorum. Si numerus chartularum cum numero electorum non concordat, chartulas non apertas in ignem mittuntur et iteratur suffragatio. Si numerus est rectus, praeses nomina candidatorum clara voce legit, notarius autem protocollum huius rei facit<sup>74</sup>. Is est electus, qui duas tertias partes validorum suffragiorum retulerit seu is, in quem suffragia maior pars electorum qualificata tulerit<sup>75</sup>. Novo codice tempus electionis est coarctus ad dies quindecim. Si eo tempore electio non est peracta, designatio personae patriarchae ad Romanum Pontificem eo casu devolvitur<sup>76</sup>. Quae quidem coarctatio, quae primum in actis Synodi Or-

<sup>73</sup> *Mansi*, XLVI, 785, 1078; *Glowacki*, op. cit., p. 53—56; *Zajkowski*, op. cit., p. 17; praesertim *Madey*, op. cit., p. 171, adn. 43, ubi est latior descriptio electionis patriarchae in Ecclesia Melchica.

<sup>74</sup> „Cleri sanctitati“, c. 113, §§ 1—5; *Madey*, op. cit., p. 170.

<sup>75</sup> *Ibid.*, c. 230, § 1: „Is electus habeatur, qui demptis suffragiis nullis duos ex tribus suffragiorum partes retulerit.“

<sup>76</sup> *Ibid.*, c. 232: „Electione intra quindecim dies ab inita Synodo non peracta designatio personae Patriarchae ad Romanum Pontificem, eo in casu, devolvitur.“

mianorum Romae anno 1911 habitae locum habuit, prorsus aliena est ab antiqua traditione orientali<sup>77</sup>. In hac re erat diversitas praeceptorum. Apud Maronitas ex. gr. viguerat usus iterandi suffragationem usque ad acquirendas duas tertias partes, etiamsi id longius fieret<sup>78</sup>. Disciplina, quae apud Melchicos viget, admittit, ut supra sermo erat, sex suffragationes<sup>79</sup>, Synodus autem apud Syriacos in Charfé (1888) diem decimum ultimum designat electionis peragenda<sup>80</sup>. Quae coarctatio temporis eligendi patriarchae id spectat, ut tempore Synodi cura pastoralis recte exerceatur, atque praeterea usum capit tota Ecclesia, nam post vacationem sedis vita religiosa in patriarchatu nova facit incrementa. Si in quindecim diebus Synodus novum patriarcham canonice non elegerit, res ad Romanum Pontificem, ut supra diximus, referenda est, qui novum designet patriarcham. Quod quidem praescriptum est novum, temporibus, quibus unio erat inter christianitatem Occidentis et Orientis, prorsus ignotum. Nonnumquam fiebat, ut de Oriente res Romam deduceretur, sed Sedes Apostolica saepe aliquot candidatos ad suffragationem dedit et electio iterum incipiebatur<sup>81</sup>. Ante oculos ius electionum habens, videtur haec procedura authenticae traditioni orientali magis respondere.

### III. De rebus post electionem agendis

Canonica electione facta, praeses Synodi electum de electione in sedem patriarchalem certiore facit. Si ipse praeses electus est, annuntiat electionem unus de episcopis, qui eius vices gerere debet<sup>82</sup>. Si electus aliquo obice impeditus sit, de electione facta Sedes Apostolica certior facienda est et exspectanda eventualis dispensatio et confirmatio. Usque ad responsum Roma transmissum, electores ad secretum circa personam electi servandum tenentur<sup>83</sup>. Positiva responsione accepta ab Apostolica Sede electio annuntiari atque inthronisatio novi patriarchae peragi potest.

<sup>77</sup> *Madey*, op. cit., p. 171.

<sup>78</sup> Synodus Libanensis a. 1736 decrevit: „(. . .) alioquin iteranda erit donec in aliquem duae partes ex tribus conveniant“ (Collectio Lacensis, II, 342).

<sup>79</sup> *Mansi*, XLVI, 785, 1078.

<sup>80</sup> Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno 1888, Romae 1897, cap. VIII, art. 2.

<sup>81</sup> *Madey*, op. cit., p. 171.

<sup>82</sup> „Cleri sanctitati“, c. 233: „Electio ad normam iuris peracta, illico a praeside, vel si praeses fuerit electus, ab illo qui eius vices gerere debet, totius Synodi nomine, formula modoque in singulis ritibus receptis, electo intimanda est (. . .)“. In electione Maximi VI, patriarchae Melchici praeses synodi ita allocutus est electum: „Venerabilis Frater Georgi! Spiritus Sanctus elegit vos, ut patriarcha Antiochiae, Alexandriae et Jerosolymarum et Pater totius communitatis essetis. Accipisne hoc officium?“ Brevioribus precibus, effusus, electus respondit: „Accipio. Oboediens sum.“ Deinde praeses ad totam Synodum se convertit: „Venerabiles Patres! Nomine Sanctae Synodi annuntio Kir Georgium Hakim patrem et patriarcham nostrae communitatis graeco-melchicae catholicae in sedibus Antiochiae, Alexandriae, Jerosolymarum. Is est noster pater et patriarcha totius communitatis. Deus servet eius patriarchatum multos annos! Axios!“ Omnes episcopi una voce conclamaverunt: „Axios, axios, axios“ (cfr. *Madey*, op. cit., p. 172, adn. 44).

<sup>83</sup> Cfr., „Cleri sanctitati“, c. 235, § 3, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>.

## 1. De voluntatis electi declaratione

Si patriarcha electus est unus de membris Synodi biduo declarare debet utrum consentiat electioni an renuntiet. Nisi id fecerit, ius de electione quaesitum amittit<sup>84</sup>. Iure particulari praevideatur casus, si electus sit is, qui patribus synodalibus eo tempore non sit ascriptus. Tum, protocollo perfecto et subsignato, decretum de electione facto porrigit electo metropolitana duobus episcopis comitantibus. Decreto cognito, electus confert se ad Synodum et coram toto Synodo voluntatem suam declarat<sup>85</sup>. Motu proprio „Cleri sanctitati“ nulla de hac re habet praescripta. Attamen si his temporibus aliquis absens eligi potest, videtur normae quaedam particulares vim obligatoriam habere debent.

### a) De electionis renuntiatione

Si electus renuntiaverit novum officium tantum, electio iteranda est<sup>86</sup>. Ut clare videtur, traditionalis formula apud ex. gr. Melchitas recepta an electus electioni consentiat, indicat totam Ecclesiam sibi persuasum habere electionem inspiratione Spiritus Sancti factam esse. Quapropter raro fit, ut electus id officium renuntiat, nam electio fiduciam electorum et totius patriarchatus indicat. Si intra biduum responsum non dat, ius de electione quaesitum, ut supra diximus, amittit. Si tacet, idem est ac renuntiat atque ideo ad novam electionem procedendum est. Etsi electus, qui renuntiat, ius de electione quaesitum amittit, tamen rursus eligi potest, ut est in can. 118, § 1<sup>87</sup>.

### b) De electionis acceptione

Si candidatus electionem acceperit et episcopus iam fuerit, ad inthronisationem patriarchae procedi potest, etsi is caractere episcopali non sit auctus, dummodo episcopus canonice electus vel nominatus et a Sede Apostolica confirmatus sit. Quo in altero casu ante inthronisationem ordinationem episcopalem accipere debet. Patriarcha electus, qui non est

<sup>84</sup> Ibid., c. 234: „Electus intra biduum utile a recepta intimatione manifestare debet utrum electioni consentiat, an idem renuntiet, secus, omne ius ex electione quaesitum amittit.“

<sup>85</sup> Quod praescriptum est in actis synodi Maronitarum (1736), quae in cap. XII statuit: „Si electus absens fuerit postquam proclamata et subscripta est illius electio, aperiuntur portae et cantato psalmo, Praeses Synodi facit absolutionem, decretum vero electionis transmittitur ad electum cum uno Metropolitanum et duobus Episcopis, quod quum ille acceptaverit, ad Synodum pergit ibique, quae supra dicta sunt, perficit.“ (Collectio Laticensis, II, 343). Idem modus agendi est in actis Synodi Syriacae a. 1888 et Synodi Alexandrinae Coptarum (1898), cfr. Glowacki, op. cit., p. 63, adn. 2.

<sup>86</sup> „Cleri sanctitati“, c. 235, § 1: „Si electus renuntiaverit, ad novam electionem procedendum est.“ Quia in hoc canone non dicitur, quo tempore nova electio agatur oporteat, quapropter adhibenda sunt praescripta can. 118, § 1, scil. intra unum mensem nova electio fiat.

<sup>87</sup> „Si electus renuntiaverit omne ius ex electione quaesitum amittit (. . .) sed rursus eligi potest.“

episcopus nominatus, ordinationem accipit demum post confirmationem a Sede Apostolica accepta<sup>88</sup>. Idem canon prohibet proclamationem et inthronisationem episcopi, qui suam sedem renuntiaverit vel officio ex gravibus causis depositus sit<sup>89</sup>. Documenta, quibus is canon nititur, ad a. 1636 spectant<sup>90</sup>. Difficile est intellectu, cur iure excludantur a dignitate patriarchali episcopi, qui officium renuntiaverint ex causis dignioribus ex. gr. ut tamquam monachi in monasterio orationi se dederent, sed patriarchae et communitati religiosae serviunt. Tales episcopi, etsi sedem renuntiaverint, characterem episcopalem non amiserunt ac proinde possunt eligi in cathedras patriarchales, ut episcopi, qui officia sua implent. Praeterea, ut Madey notat<sup>91</sup>, can. 235, § 2 prorsus alienus ab usu christianitatis Orientalis est. Ergo videtur, praeceptum laudati canonis ea parte, qua a dignitate patriarchali exclusi sunt ii, „qui canonice officio episcopali renuntiaverunt“, in novo codice mutandum esse.

## 2. De inthronisatione

Deinde ad inthronisationem seu ad sollemnem cathedrae patriarchalis possessionem novus patriarcha accedere debet. Ipsam descriptionem inthronisationis tradunt nobis statuta synodalia<sup>92</sup>. Voluntate expressa electus patriarcha, vestibis episcopalibus indutus in ecclesia cathedrali in solio locum occupat. Primum homagium suo patriarchae praestant ipsi electores, deinde porta ecclesiae aperitur, patriarcha autem cum episcopis comitantibus ad principale altare procedit. Hymno gratiarum actionis cantato, novus patriarcha benedictionem iis, qui in ecclesia adsunt, impertit, deinde iterum in solio locum occupat, ut homagium a fidelibus accipiat. Solemnior deductio patriarchae ab ecclesia ad eius sedem residentialem inthronisationem finit.

Aliter inthronisatio fit apud Coptas et Ormianos. Habent hi duplicem inthronisationem: primam post ipsam electionem, quae modo supra descripto peragitur, secundam, seu canonicam paucis diebus post, tempore stricte statuto. Distinctio utriusque inthronisationis inveniri potest in actis Synodi Armenorum anno 1911 actae<sup>93</sup>. In Ecclesia quoque Chaldaeensi praeter simplicem inthronisationem nota est sollemnis inthronisatio, quae peragi potuit demum post confirmationem a Romano Pontifice acceptam<sup>94</sup>. A. 1890 Sedes Apostolica edidit alium documentum, quo patriarchae Chaldaei inthronisari possent ante responsum Roma transmissum, sed novus patriarcha ad tempus confirmationis acceptae episcopos consecrare, Synodos convocare, charisma benedicere et ecclesias consecrare non va-

<sup>88</sup> Cfr., *ibid.*, c. 235, § 4.

<sup>89</sup> *Ibid.*, § 2.

<sup>90</sup> *Madey*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>91</sup> *Ibid.*, cfr. *Mansi*, XLVI, 785.

<sup>92</sup> Modus inthronisationis patriarchae Maronitarum est in actis Synodi Libanensis: *Collectio Lacensis*, II, 342; cfr. *Zajkowski*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>93</sup> *Glowacki*, *op. cit.*, p. 68, adn. 1.

<sup>94</sup> Constitutio „Cum ecclesiastica disciplina“ die 31 Aug. 1868 (*De Martinis*, VI/2, 34).

luit<sup>95</sup>. Inthronisatio haec erat potius liturgica quam iuridica, Romanus Pontifex autem electionem pro postulatione habuit<sup>96</sup>.

Apud Coptas inthronisatio peragi potuit post acceptum decretum Romani Pontificis, qui electionem confirmavit et post confessionem fidei atque promissam oboedientiam Romano Pontifici praestitam<sup>97</sup>.

### 3. De electione patriarchae Romano Pontifici annuntianda et pallii petitione

Electione et inthronisatione peracta<sup>98</sup>, novus patriarcha et synodus electionis<sup>99</sup> specialibus litteris, quas saepe litteras communionis vel litteras synodicas vocant<sup>100</sup>, Sedem Apostolicam certiore de electione in sedem patriarchalem facit simulque petit de communionem et pallio praebendo. „Cleri sanctitati“ ne verbo quidem mentionem facit quo tempore eae litterae mittendae sint. Videtur ad hanc rem spectare praescriptum can. 119, § 1, quo statuitur, ut electus, si confirmatione indigeat superioris potestatis in octo diebus ab accepta electione se referre debeat, secus

<sup>95</sup> Cfr. rescriptum Congregationis de Propaganda Fide die 23 Maii 1837 editum pro patriarchatu Chaldaeocensi, iuxta quod patriarcha ante confirmationem et pallii donationem prorsus quinque munia sui officii implere non potest, scil. synodum convocare, charisma benedicere, ecclesias consecrare, clericos ordinare, episcopos consecrare (Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, v. I, Romae 1907, p. 496, n. 683; Fonti, II, 439). Idem decrevit Constitutio „Reversurus“ die 12 Julii 1867 ad Armenos missa, in qua dicitur electus patriarcha ante Romanam confirmationem nulla iura habere et inthronisari non posse (De Martinis, VI/1, 457). Demum Leo XIII leviolem rem reddit eo sensu, quod novus patriarcha statim post electionem inthronisari et, exceptis supra memoratis functionibus, officium exercere potest (decretum anno 1888 pro Armenis et 1890 pro Chaldaeis, — cfr. de Vries, op. cit., p. 273). „Cleri sanctitati“ pro favore Orientis statuit novum patriarcham statim inthronisari posse, si est iam episcopus vel saltem eius nomen est in albo episcoporum a Sede Apostolica comprobato. Statim quoque habet plenam iurisdictionem patriarchalem. Non licet ei solum ante pallii donationem synodum patriarchalem convocare, eligere et consecrare episcopos (can. 235, § 2, 238, §§ 1, 3).

<sup>96</sup> In documentis papalibus sermo est plerumque de „electione seu postulatione“ vel solum „de postulatione“. Ante confirmationem patriarcha vocatur „electus patriarcha“ vel „postulatus patriarcha“. Electio igitur est sola propositio vel desiderii aut optati expressio (exempla dat W. de Vries, Die Haltungen des Heiligen Stuhles gegenüber den getrennten Hierarchien im Nahen Osten zur Zeit der Unionen, „Zeitschrift für katholische Theologie“, 80 (1958) 492).

<sup>97</sup> Glowacki, op. cit., p. 69.

<sup>98</sup> „Cleri sanctitati“, c. 236, § 1: „Novus patriarcha de electione canonica ad Romanum Pontificem referre debet, additis documentis, propria manu subscriptis, de emissis, iuxta, probatas formulas, coram Synodo, professione fidei deque iureiurando fidelitatis praestito simulque ab eodem expostulare ecclesiasticam communionem et pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne.“

<sup>99</sup> „Cleri sanctitati“, c. 236, § 2: „Synodus ad Romanum Pontificem, per synodicas litteras, eodem tempore referat de electione ad normam iuris peracta (. . .) itemque petat pro Patriarcha ecclesiasticam communionem et pallium.“ In primo millennio Ecclesiae novus patriarcha eiusque synodus eiusmodi epistulas emisissent quoque ad tres reliquos patriarchas Orientis. Exemplaria litterarum, quibus Romanus Pontifex et alii patriarchae certiores facti sunt de electione, invenimus apud V. Grumelum (Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, Constantinople 1932, n. 14, 37, 66, 111, 173, 175, 217, 244, 307, 351 etc.; cfr. ARP 1, n. 2; Mansi, VIII, 502; A. Coussa, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, vol. I, Grottaferrata 1948, p. 248).

<sup>100</sup> De Vries, Rom und die Patriarchate, p. 18.

omne acquisitum ius amittit, nisi probaverit suo tempore iuste impeditus<sup>101</sup> id facere non potuisse.

#### a) De confirmatione electionis

Per decem priora saecula Christianitas Orientalis ita suo iure patriarchas, metropolitans, episcopos elegit, ut in fontibus nullus notus sit casus, quo orientalis patriarcha a Sede Apostolica directe nominatus sit<sup>102</sup>. Romano Pontifici ius erat, ut electioni inspiceret atque invigilaret. Si electio canonice non sit peracta<sup>103</sup>, Romanus Pontifex potuit eam irritam facere aut communionem negare patriarchae orientali, ut fecit Nicolaus I post electionem Focii in cathedra Bizantina<sup>104</sup>. Summus Pontifex potuit quoque patriarchae vel episcopo, qui in haeresim incidit, communionem renegare<sup>105</sup>. Quo casu erat summus custos orthodoxae fidei et morum. Pontifices Romani de singulis electionibus semper certiores facti erant, nam a IV saeculo mos est inductus, ut de electione patriarchae non solum Summo Pontifici notitia relata sit, sed etiam omnibus patriarchis. Cum electionem ad normas iuris factam esse probavisset Romanus Pontifex, misit novo pastori gratulationes et concessit ei communionem<sup>106</sup>. Tradita communio eo tempore non significavit, ut hodie, confirmationem electionis neque inductionem patriarchae in possessionem officii<sup>107</sup>. Per decem enim priora saecula patriarchae orientales officium suum ceperunt ipso facto electionis, notificatio autem ipsius electionis Romae id spectavit, ut a Romano Pontifice communio concederetur. Non est obliviscendum Sedem Apostolicam tempore Concilii Florentiani summopere studuisse, ut usum confirmationis electorum patriarcharum orientalium induceretur. Unica condicio, ut petenti communio concederetur, erat praeter canonicam electionem orthodoxum „credo“ novi patriarchae. Communio cum Romano Pontifice stabiliorem ipsam electionem fecit et valorem addidit auctoritati novi patriarchae coram aliis episcopis, clero et fidelibus. Memorandum quoque est, quod litterae Romae de novo patriarcha electo statim non erant missae. Nonnumquam tales non sunt

<sup>101</sup> „Electus, si electio confirmatione indigeat, debet non ultra octo dies a acceptate electionis, firmo iure, etiam particulari, brevius tempus statuente confirmationem a competenti superiore petere per se vel per alium; secus omni iure privatur, nisi probaverit se a petenda confirmatione iusto impedimento fuisse detentum.“

<sup>102</sup> De Vries, Rom und die Patriarchate, p. 19 s.; Przekop, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 80—85; B. Kumor, Historia Kościoła, Cz. I: Starożytność chrześcijańska, Lublin 1973, p. 160.

<sup>103</sup> Electiones illegitimae patriarcharum tum erant, cum normae iure canonico orientali in primo millennio non servabantur. Aliae normae condiciones seu qualitates definebant, quibus respondere debebat is qui officium conferebat et is qui accipiebat; aliae ad ipsum officium spectabant; aliae ad canonicam formam in electione et in consecratione servandam respiciebant (cfr. Przekop, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 145—229).

<sup>104</sup> Exempla renuntiationis communionis ob electionem canonice non peractam cfr. ARP 1, nn. 290, 308, 316 n.

<sup>105</sup> Ibid., nn.: 176 n., 226, 290, 308, 316 n.

<sup>106</sup> Exempla epistolarum papalium ad litteras synodicas datarum, v. ARP 1, nn. 57, 59, 71, 103, 149, 151, 163 etc.

<sup>107</sup> Auctores de Vries, M. Sotomayor, A. Wuyts, U. Lattanzi et Parlato idem de ea re non sentiunt. Cfr. Przekop, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 120—132.

missae, cum patriarchatus ab Arabis occupati esset et patriarchae suam iurisdictionem quam primum exercere debuissent. Id factum, quod non semper et non post unquamque electionem a Romano Pontifice communio petita est, satis demonstrat illam communionem tum valorem confirmationis non habuisse. Secus enim patriarcha ad confirmationem acceptam officium iure implere non potuisset et omnes eius actus iurisdictionis, si non invalidi, illiciti fuissent<sup>108</sup>.

Si conferemus pontificias litteras communionis primi millennii cum ex. gr. bulla Romani Pontificis Iulii III, qua a. 1533 Joannem Sulaqam patriarcham Ecclesiae Chaldaeorum confirmavit<sup>109</sup>, differentiam essentialem animadvertemus quoad ius Sedis Apostolicae erga Ecclesias patriarchales II millennii. Olim enim non de stricte definitis privilegiis patriarchae attributis actum est, sed de autonoma, traditionali administratione Ecclesiarum localium<sup>110</sup>. Hodie ius et privilegia orientalium patriarcharum intelliguntur tamquam participatio plenitudinis potestatis Summi Pontificis. In secundo millennio patriarcha fit non ipsa electione, ut olim, sed per confirmationem a Romano Pontifice accepta. Ergo confirmatio electionis a Romano Pontifice data eadem est ac inductio patriarchae in officium<sup>111</sup>.

Oritur quaestio quo modo ad tantam mutationem res sit adducta? Videtur problema dissolvi posse, si historiam latinorum patriarchatus orientalium respiciamus. Haud dubium est, quin Sedes Apostolica patriarchatus Latinos in Oriente tempore bellorum crucigerorum constitutos non novos esse existimaverit, sed in iis viderit continuationem schismaticorum patriarchatus orientalium. Cum IV Concilium Lateranense (1215) confirmaret iura sedium patriarchalium, rem ipsam examinavit neque respexit an a Latinis an ab Orientalibus patriarchis sint occupatae<sup>112</sup>. Quae quidem identificatio patriarchatus orientalium cum Latinis fecit, ut in Oriente privilegia et iura patriarchatus ita sint habita ut in Occidente. Quod quidem aliquot decadibus annorum post IV Concilium Lateranense elapsis, scil. in II Concilio Lugdunensi (1274) locum habuit. In confessione fidei

<sup>108</sup> Quo casu Romanus Pontifex omnes actus patriarchae convalidare debet. Eiusmodi declarationes vel acta Summi Pontificis non existunt (ibid., p. 125).

<sup>109</sup> Romanus Pontifex 20 Febr. h. a. ita suam confirmationem expressit: „(. . .) ipsumque (Johannem Sulaqam) illi in patriarcham praefecit et pastorem curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie commitendo“ (W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des unierte chaldeischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III, „Oriens Christianus“, 4 (1904) 266.

<sup>110</sup> W. de Vries, La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente, „Orientalia Christiana Periodica“, 27 (1961) 318; *Parlato*, op. cit. p. 65—68.

<sup>111</sup> W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, „Scholastik“ 37 (1962) 359; de Vries, Die Haltung des Heiligen Stuhles, p. 400.

<sup>112</sup> Can. 5: „Antiqua patriarchalium sedium renovantes, sancta universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, (. . .), Constantinopolitana primum, Alexandria secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant“ (*Mansi*, XXII, 989—992); G. Holmann, Papato, conciliarismo, patriarchato 1438—1439, „Miscellanea Historiae Pontificiae“, 2 (1940) 69 sq. Quod sequitur ex eo, quod Patres Concilii sedes patriarchales instaurantes et veterrima iura et privilegia eis concedentes, easdem directivas pro patriarchatu Alexandrino ediderunt qui tum titulo latino non erat ornatus (de Vries, Die Entstehung, p. 360).

Michaelis Paleologi Concilium docet Ecclesiam Romanam sedibus patriarchalibus partem suorum iurium et privilegiorum concessisse<sup>113</sup>.

Mens Concilii Lugdunensis posterioribus saeculis ita dominavit, ut plenitudo potestatis Romani Pontificis, quae in secundo millennio magis ac magis agnoscebatur prorsus contraria videretur autonomiae patriarchatus orientalium quae firmiter nisa est in traditione priorum saeculorum et in canonibus olim celebratorum conciliorum, a Sede Apostolica approbata. Si igitur ab Eugenio IV in Concilio Florentino (1439) omnia iura et privilegia patriarcharum a Graecis servanda confirmata sunt, aliter ea et ab Romano Pontifice et Ecclesia Latina et aliter a Graecis intellegebantur<sup>114</sup>. Graeci persuasi erant, quod salvis privilegiis et iuribus omnibus, confirmata est eorum autonomia, quae ab immemorabilibus saeculis vigeat<sup>115</sup>.

Evolutio strictioris subordinationis patriarchatus centrali potestati Romanae paulatim procedit<sup>116</sup>. Summum gradum assecuta est a. 1533, cum Julius III Joannem Sulaqam patriarcham Chaldaeorum confirmavit. Abhinc omnes confirmationes patriarcharum orientalium a Sede Apostolica iuxta hanc formulam peragebantur: „in patriarcham praefecit“. Quapropter satis clara esse non potest sententia Coussy, qui asserit iura patriarcharum aliter intellegi coepisse post annum 1837<sup>117</sup>. Attamen diligenter rescripto Congregationis de Propaganda Fide die 23 Maii 1837 perpenso, quo Sedes Apostolica prohibuit ne patriarcha Melchicus ante confirmationem et pallii acceptionem officio fungeret, expressa vestigia vigentis iam disciplinae animadverti possunt<sup>118</sup>. Non perpendens an opinio auctoris concordat cum factis historicis, animadvertendum est quod praescriptum illud apparet Sedem Apostolicam in regimine totius Ecclesiae praecipuum locum tenere, sibi unice supremam potestatem traditam esse, potestatem autem patriarchalem, quae de iurisdictione Romani Pontificis oriatur, per confirmationem electionis admissam esse, ut in potestate Romani Pontificis partem capiat.

Rari non erant casus, cum propter quasdam causas novus patriarcha confirmationem a Romano Pontifice accipere non potuit. Tum Sedes Apostolica in cathedram patriarchalem suam candidatum praefecit. Ita ex. gr. egit Benedictus XIV, qui electionem patriarchae a Synodo factam nullam proclamavit et anno 1745 patriarcham Maronitarum Simonem, episcopum

<sup>113</sup> In decreto synodali legitur plenitudo potestatis Sedis Apostolicae unicus fons iurium et privilegiorum omnium patriarcharum esse (cfr. *Mansi*, XXIV, 71).

<sup>114</sup> Hac mente interpretatus est J. Card. Torquemada in commentario decreti unionis quoad privilegia et iura patriarcharum orientalium (cfr. E. *Candel*, Ioannes de Torquemada O. P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum (Conc. Flor. Documenta et Scriptores), Romae 1942, p. 114).

<sup>115</sup> *Mansi*, XXXI B, 1697; J. *Gill*, The Council of Florence, Cambridge 1959, p. 282 n.

<sup>116</sup> De hac re legas velim opiniones apud *de Vries* (Rom und die Patriarchate, p. 268—285), ubi in c. III, cui titulus est: „Einschränkung der traditionellen Autonomie“ probat sufficienter, fontes proferendo, Sedem Apostolicam recentioribus temporibus iura patriarcharum orientalium coarctavisse.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>118</sup> Norma, qua nititur Congregatio, est procul dubio ille can. 5 Concilii Lateranensis IV, quo statuitur: „(. . .) postquam antistites earum a Romano Pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne“ (*Mansi*, XXII, 992); *Parlato*, op. cit., p. 113.

Damascensem, nominavit<sup>119</sup>. Cuius rei causa erat, quod synodus electionum decreta Synodi Libaniensis a. 1736 non servavit. Similiter fecit Clemens XIII, cum 1 Augusti 1760 a. renegavit confirmationem patriarchae Melchitorum et in eius locum assignavit Hakimam, archiepiscopum Alepensem<sup>120</sup>. Aliis exemplis praetermissis, quae ostendunt Romanos Pontifices electionem novi patriarchae orientalis secundo millennio a sua confirmatione dependisse<sup>121</sup>, satis erit ut affirmetur Sedes Apostolica in hac materia praecipuam vocem habere. Omnia eius conamina et auctoritatis plenae sententiae quoad iura patriarcharum ad eandem formulam iuridicam conficiendam adduxerunt, communem pro omnibus Ecclesiis patriarchalibus orientalibus. Novus patriarcha confirmari debet a Romano Pontifice, quibuscumque moribus et iuribus minime obstantibus. Summus Pontifex inspicit electionem et solus decernit an canonicè peracta sit. Cum electus esset candidatus idoneus et dignus et electio ad normam iuris peracta esset, tum confirmat electum patriarcham et recipit ad catholicam communionem<sup>122</sup>. Ita motu proprio „Cleri sanctitati“ iterum quoque confirmavit sollemniter potestatem patriarchalem et solam participationem potestatis Romani Pontificis ac proinde iurisdictionem patriarchalem sub auctoritate Romani Pontificis exercendam esse.

#### b) De pallio praebendo

Supra memoravimus in litteris, quibus electus patriarcha et synodus a Romano Pontifice confirmationem postulent, petitionem pallii quoque esse<sup>123</sup>. In epistola, quam Maximus IV post suam electionem a. 1967 ad Paulum VI misit, pallium vocavit „insigne communionis cum Sancta Ecclesia Romana“<sup>124</sup>. Pallium, quod Sedes Apostolica patriarchis, archiepiscopis maioribus, metropolitibus tradit, signum est participationis in potestate Summi Pontificis<sup>125</sup>. Symbolizat id, ut scribit J. Braun, „plenitudinem potestatis episcopalis, quae de mandato Dei in Romano Pontifice est, in

<sup>119</sup> Benedictus XIV, cum electionem canonicè non peractam nullam fecisset, sibi ipsi electionem novi patriarchae Maronitarum reservavit et hanc reservationem plenitudine iurisdictionis Romani Pontificis probavit (cfr. *De Martinis*, III, 98, n. 2). Pariter Romanus Pontifex affirmavit hoc speciale decretum nulla re pro futuro ius veterrimum eligendi patriarchae a Synodo electiva tolli (*de Vries*, Rom und die Patriarchate, p. 274).

<sup>120</sup> Quam nominationem, post mortem patriarchae Cyrilli Tanasi, cum iis oriretur de successore, Clemens XIII dedit decreto „Delatis ad Nos“ die 1 Aug. 1760 (cfr. *Mansi*, XLVI, 497—498).

<sup>121</sup> Pius VII, post suspensionem a a. 1818 administratoris patriarchatus Chaldaeeensis, in eius locum designavit suum candidatum (*De Martinis*, IV, 565); Leo XII, cum in animo haberet catholicum patriarchatum Coptarum Alexandriae constituere, in bulla nominationis die 15 Aug. 1824 explicavit suum consilium nominandi pro hac Ecclesia patriarcham, nam de Sede Petri „omnis potestas sacerdotalis emanat“ (*ibid.*, IV, 651); Gregorius XIII die 25 Sept. 1838 „ex sua Apostolica auctoritate“ designavit in locum morientis Joannis Hormezae, patriarchae Alexandrini, coadiutorem cum iure successionis, ut difficultates quaedam in vacatione evitarentur“ (*ibid.*, V, 214).

<sup>122</sup> „Cleri sanctitati“, c. 119, § 2: „Superior, si electum reperit idoneum, ut electio ad normam iuris fuerit peracta, nequit confirmatione denegare.“ Confirmatio novi patriarchae ad mentem § 3 huius canonis in scriptis dari debet.

<sup>123</sup> Cfr. adn. 98 et 99 huius articuli.

<sup>124</sup> *Madey*, op. cit., p. 174.

<sup>125</sup> V. *Pospishil*, *The Law on Persons*, Ford City, Pa. 1960, p. 122; *de Vries*, Rom und die Patriarchate, p. 247, 250.

metropolitae autem vigore tributae iis a Summo Pontifice participationis in suprema potestate, quam in suis metropoliis exercent<sup>126</sup>.

Potestas metropolitana intellecta ut participatio potestatis papalis antiquitus in Occidente vigeat et tempore bellorum crucigerorum translata est in Orientem. Primum latini metropolitae Antiochenses et Jerosolymitani ac deinde Constantinopolitani a Romano Pontifice pallium petere tenebantur<sup>127</sup>. Deinde Innocentius III affirmavit patriarchas quoque orientales sine pallio officium exercere rite non posse. Summus Pontifex declaravit id expresse in epistola die 7 Februarii 1204 a. ducibus copiarum crucigerarum Constantinopolim missa, quos admonuit, ut persuaderent Graeco patriarchae, ut primatum Romani Pontificis affirmaret palliumque peteret<sup>128</sup>. Idem Romanus Pontifex eodem anno Basilio, Bulgarorum primati tradidit<sup>129</sup>. Jeremiae autem patriarchae Maronitarum, pallium per latinum patriarcham Antiochiae traditum est<sup>130</sup>. Quae quidem vestigia premebant alii Summi Pontifices, qui cum pallia patriarchis orientalibus traderent, explicaverunt id esse consentaneum cum praecedentium patrimonio<sup>131</sup>. Demum a pontificatu Benedicti XIV erat non solum traditio, sed obligatio, ut patriarchae orientales a Sede Apostolica pallium peterent<sup>132</sup>. Quarum quidem obligationum memoriam synodi particulares ecclesiarum patriarchalium ac deinde nostris temporibus motu proprio „Cleri sanctitati“ Pii XII revocavit. Ad mentem iuris orientalis pallium non est solum insigne potestatis, sed aliquid quod exigitur ad potestatem plene exercendam. Tum enim, cum patriarcha in consistorio id accipiet, poterit synodum patriarchalem convocare et subiectos episcopos consecrare. Ante pallii acceptionem ius prohibet illa ministeria a patriarcha exerceri<sup>133</sup>. Ergo, ut brevius dicam, ita res ipsa exprimi potest: patriarcha orientalis canonice electus post inthronisationem et confirmationem a Romano Pontifice acceptam, cum ei pallium traditur, habet plenam iurisdictionem in suo patriarchatu. Memorare nequit, patriarchas pallio uti unice in suo territorio, haud exceptis locis a sua iurisdictione exemptis, posse. Extra fines sui patriarchatus possunt solummodo baculum usurpare, sed in ecclesiis sui ritus<sup>134</sup>.

<sup>126</sup> Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg i. Br., 1924, p. 144.

<sup>127</sup> Patriarchatus Jerosolymitanus a. 1099 constitutus est, Antiochenus circa a. 1100, Constantinopolitanus a. 1205, Alexandrinus a. 1209 (cfr. Coussa, op. cit., p. 252).

<sup>128</sup> Fontes, Series III, vol. II, p. 244, n. 43.

<sup>129</sup> Ibid., p. 250, n. 47.

<sup>130</sup> Bulla „Quia Divinae Sapientiae“ 4 I 1215 (ibid., p. 460, n. 216).

<sup>131</sup> Ita egit ex. gr. Gregorius IX, qui transmisit patriarchae Armenorum Constantino novum pallium in locum veteris, quod antecessores acceperant quodque diuturno usu deteritum est (Fontes, Series III, vol. III, p. 335, n. 258). Cfr. de Vries, Rom und die Patriarchate, p. 251.

<sup>132</sup> Benedicti XIV, De synodo dioecesana, Venetiis 1792, lib. XIII, cap. XV: „(. . .) quorum uterque pallium a Nobis per legitimos procuratores suos (. . .) ipsorum electionum pari honore decoravimus.“

<sup>133</sup> „Cleri sanctitati“, c. 238, § 3; de Vries, Rom und die Patriarchate, p. 273; Madey, op. cit., p. 176; Glowacki, op. cit., p. 83 n.

<sup>134</sup> „Cleri sanctitati“, c. 283, 6<sup>o</sup>: „Utendi, ad normam legum liturgicarum, baculo pastoralis et pallio in toto patriarchatu, haud exceptis locis a sua iurisdictione exemptis; baculo tantum pastoralis, etiam extra patriarchatum, sed in ecclesiis sui ritus.“ Iure vetere strictae statutae erant sollemnitates ecclesiasticae et dies, quibus pallium gestari debebat.

#### IV. Conclusio „de lege condenda“

Si motu proprio „Cleri sanctitati“ cum antiquiore iure orientali conferres, videres eandem rationem electionis novi patriarchae ubique inductam esse, plures dubitationes sublatas, lacunasque iuris expletas. In aliquibus tamen rebus novus codex ab antiquioribus moribus aliena sapit mente, praesertim ab iis, quae in primo millennio locum habuerant, ex. gr. participatio minoris cleri et laicorum in electione patriarchae et ratio intelligendi litteras synodicas quibus Romanus Pontifex de electione facta certior fit. Valde tamen laudandum est novum codicem pro Ecclesiis Orientalibus primum esse officiale documentum, quo terminus „communio“ ad antiquissimam institutionem primi millennii respicit. Attamen ii qui hoc documentum confecerunt non intelligunt hanc vocem sensu communitatis cum Romano Pontifice coniungendae, ut erat in primo millennio, sed sensu confirmationis, quandoquidem in can. 238 § 1 statuitur ne patriarcha legitime electus et inthronisatus, antequam in Consistorio confirmationem et pallium receperit, synodum patriarchalem convocet, neve episcopos eligat neve ordinet<sup>135</sup>. Videtur, cum a Concilio Vaticano II a. 1964 decreto „Orientalium Ecclesiarum“ iussum esset disciplina vetustissima et authentica orientalis seu talis quae tempore unionis viguerit instaurari<sup>136</sup> necesse esse, ut electi patriarchae a Romano Pontifice non confirmantur, sed solummodo, ut olim, in communionem admittantur sensu orientali intellectam, scil. communio non sit confirmatio a Romano Pontifice donata neque instrumentum traditae iurisdictionis, sed actum, quo Romanus Pontifex et patriarcha certiores fiunt de eodem vinculo fidei, cultus et disciplinae coniungendo. Potest igitur dici can. 238, § 3 et can. 325, § 3 n. 2<sup>137</sup>, qui in authentica traditione orientali non sunt confirmati et ab ea prorsus alieni, post Vaticanum II quadam parte obligatoriam vim amisisse. Nemo igitur mirabitur, cum iidem canones in futuro codice orientali, si non abrogabuntur, tamen novo sensu explicabuntur. Attamen iam hodie damus postulatum „de lege condenda“. Si altera possibilitas vincet, vigebit quoque praescriptum mittendi litteras synodicas (solummodo singulas), quibus subscriptiones erunt patriarchae electi et totius synodus electionis; quibus in litteris, praeter informationem de electione novi patriarchae, sit quoque curriculum vitae electi, fidei confessio praestita et iuramentum fidelitatis Sedi Apostolicae emissum. Nullum est dubium quin praecipuum locum huius epistulae sit petitio novi patriarchae

<sup>135</sup> „Patriarcha legitime electus et inthronisatus, antequam in Consistorio confirmationem et pallium sollempniter receperit, prohibetur ne synodum patriarchalem de qua in can. 340, § 1 convocet et Episcopos sive eligat, sive ordinet.“

<sup>136</sup> Concilium exigit, ut in Ecclesiis Orientalibus reviviscat et restauretur illa disciplina ad iura et privilegia patriarcharum spectantia. Ne aliter intelligatur, Consilium ita explicat: „haec autem iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis viguerunt, etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint“ (Orientalium Ecclesiarum, n. 9); *Wojnar*, op. cit., p. 196; *Pujol*, Decretum Concilii Vaticani II, p. 79—80; *Przekop*, Patriarchowie wschodni, p. 131; *Madey*, op. cit., p. 201.

<sup>137</sup> C. 238, § 3 supra laudatus in adn. 135; C. 325, § 3, n. 2: „Ad electi, etsi sit Episcopus, proclamationem et inthronisationem procedere non licet nisi post confirmationem Summi Pontificis.“ Cfr. *Przekop*, Problem legalności wyboru patriarchów, p. 143. Opinione quam *Madey* sequitur, (op. cit., p. 176) fontes utriusque canonis oriuntur ex recentibus synodis unionis, veterrimi sunt e synodo Maronitarum a. 1736 celebratae.

et totius synodi de communione cum Ecclesia universali et de pallio concedendo, quod tamen ad iurisdictionem plenam exercendam non sit necessarium. Novus enim pastor patriarchatus ab sua inthronisatione habeat ius convocandi synodum, eligendi et consecrandi subiectos sibi episcopos antequam pallium sibi concedatur. Pallium igitur sit solum symbolum.

Quod quidem postulatum esse inspiratum mente Concilii Vaticani II et pro novo codice orientali aptum esse credimus. Si erit acceptatum, eidem spiritui respondebit et similiorem reddet rationem tradendi officii patriarchalis rationi antiquissimorum temporum, novas quoque inducat relationes intra ius vetus et ius novum. Canones enim iuris personalis motu proprio „Cleri sanctitati“ promulgati tamquam ius immutabile et omnes ecclesias orientales obligans, non possunt semper vim obligatoriam tenere, nam ut videtur, spiritui Concilii Vaticani II contradicunt. Interpretatio textuum conciliarium in iis quae ad orientales patriarchas eorumque ecclesias respiciunt, confirmaret unice „statum quo ante“, Concilium vero nihil positive immutaret desideratis non responderet, et constans sibi non esset. Ergo quam primum eae conclusiones in rem adducantur oportet et fidelitas pro patrimonio christianitatis orientalis servetur, quod quidem Concilium Vaticanum II vehementer cupit, quamquam patriarchae sua munia temporibus prorsus mutatis exercere debent.

---

<sup>138</sup> „L'Osservatore Romano“ annuntiavit electionem Maximi V, patriarchae Chaldaeorum his verbis: „Le Saint Père a accueilli la demande de communion que lui a adressé S. B. Maximos V Hakim canoniquement élu Patriarche“ cfr. *Madey*, op. cit., p. 175, adn. 61.

## LES CONCILES ET LEUR POUVOIR JUDICIAIRE

CONSTANTIN VAVOUSKOS

Thessaloniki

A. Sous le terme „Concile“ j'entends tant les Conciles Oecuméniques que les Conciles locaux. Les derniers je les entends tant comme provinciaux que comme interprovinciaux, même si les derniers sont patriarcaux. Au sein de l'Église Orientale Catholique les Conciles locaux ont déjà pris un sens géographique déterminé à cause de l'existence d'Églises Autocephales et par là ils sont devenues nationaux. En effet il y a tant des Conciles locaux que des Églises Autocephales formés dans le cadre des États nationaux. Les Conciles sont en principe l'assemblée de tous les évêques des États dans le cadre desquels ils fonctionnent. A ces Conciles locaux on doit ajouter le Concile (Synode) de la région ecclésiastique miautonome de l'île de Crète, qui, bien qu'un Concile, n'a qu'un sens limité, car certaines de ses décisions doivent être approuvées par le Patriarcat Oecuménique comme nous le verrons plus tard. Une particularité caractérise le Concile (Synode) actuel de l'Église de Grèce. En effet après la loi No 5438/1932 l'Église de Grèce contient d'une part l'Église Autocephale de Grèce fondée du point de vue canonique en 1850 et d'autre part les Métropoles du Patriarcat Oecuménique qui se trouvent aux pays de la Grèce dits „nouveaux“ c.-à.-d. aux pays libérés du joug turc en 1912 etc. sauf l'île de Crète, qui jouissait d'un statut autonome, et le Mont Athos, qui aussi jouissait d'un statut privilégié. Les îles du Dodécanèse annexés à la Grèce en 1947 ne sont pas soumis à l'Église de Grèce. Ces pays sont la Macédoine (dix neuf Métropoles), l'Épire, sauf la région d'Arta (cinq Métropoles), la Thrace Occidentale (quatre Métropoles), la région d'Elasson en Thessalie et les îles Lesbos, Chios et Samos (cinq Métropoles). D'après cette composition de l'Église de Grèce le Concile local-national de l'Église de Grèce est formé en moitié par les métropolitains de ces pays, dits nouveaux, qui appartiennent au Patriarcat Oecuménique, et en moitié par les métropolitains qui appartiennent à l'Église Autocephale de Grèce. Tous ces métropolitains sont convoqués d'après l'ancienneté dans le Sacerdote, conformément à l'Act patriarcal et synodal de 1928 et le Tome patriarcal et synodal de 1850. C'est ainsi qu'il a été décidé finalement par le Concile (Synode) de l'hierarchie (prélature) de l'Église de Grèce le 10 Mai 1973, qui a mit fin à des discussions s'y référant qui vraiment n'étaient pas fondées. Les métropolitains, dix en nombre, sont les présidents des dix commissions permanentes synodales de l'Église de Grèce. Tant les Conciles Oecuméniques que les Conciles Locaux avaient un pouvoir judiciaire incontestable dans le cadre de leur juridiction. Le même pouvoir possèdent aujourd'hui les Conciles (Synodes) locaux des Églises Autocephales Orthodoxes en vu de leur particularité déjà énoncée et de leur

formation historique en général dans la sein et sous l'influence du Patriarcat Oecuménique.

Plus spécialement: Les Conciles Oecuméniques avaient toujours un pouvoir judiciaire incontestable de se prononcer d'une manière irrevocable sur les délits commis et sur les demandes en cassation adressées à eux pendant la durée de leurs travaux. C'est ainsi qui se passa dans les cas des Arius, Macedonius, Nestorius, Eutyches et Dioscouros, qui ont été dégradés par les Conciles Oecuméniques respectivement A', B', I<sup>re</sup> et Δ, aussi bien dans les cas de Theodoritos Kyrou et de Iva Edessis, qui, bien que dégradés auparavant, ont été réhabilités par le Δème Concile Oecuménique.

Les Conciles locaux avaient eu aussi un pouvoir judiciaire incontestable dans le cadre de leur juridiction régionale. Les Conciles pouvaient juger même en deuxième instance dans le sens qu'ils pouvaient révoquer leurs propres arrêts antérieures, en fonctionnant ainsi à la fois comme tribunal de première et comme tribunal de deuxième instance. (v. le E' canon du A' Concile Oecuménique).

Les arrêts des Conciles locaux n'étaient irrévocables que sous la condition qu'ils n'étaient pas attaqués devant un Concile Oecuménique qui, ayant l'infaillibilité, pourrait s'occuper de nouveau de toute affaire.

B. La question a été posée si, dans le cas où il n'y avait pas en fonction un Concile Oecuménique le Patriarcat Oecuménique avait le droit de recevoir des demandes en cassation d'arrêts prononcés par les Conciles locaux des Églises Orthodoxes. Tout d'abord la question a été réglée par le B' canon du B' Concile Oecuménique qui a stipulé que „ τὸς ὑπὲρ διοικήσιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερῶσις Ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι, μηδὲ συγγεῖν τὰς ἐκκλησίας, ἀλλὰ κατὰ τοῦ κανόνα τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοῦς δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν Ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, καὶ τοῦς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνᾳ καὶ τοῦς τῆς Θρακικῆς τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν. Ἀκλήτους δὲ ἐπισκόπους ὑπὲρ διοικήσιν μὴ ἐπιβαίνειν ἐπὶ χειροτονία ἢ τισὶν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς. Φυλαττομένου δὲ τοῦ προγεγραμμένου περὶ τῶν διοικήσεων κανόνα, εὐθὺλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἢ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὁρισμένα . . .” Ensuite le même Concile Oecuménique a attribué par son Canon Γ à l'évêque de Constantinople la primauté d'honneur envers les autres évêques d'Orient, fait qu'il a été interprété comme consacrant dans tout l'Orient le droit de celui-ci de recevoir des demandes en appel contre les arrêts prononcés par les Conciles des autres Églises d'Orient. Il est vrai que l'évêque très puissant d'Alexandrie à l'époque a réagi contre cette interprétation du Canon B' du B' Concile Oecuménique d'une manière qui a obligé l'évêque de Constantinople de s'abstenir dorénavant de toute ingérence dans les affaires judiciaires des autres Églises d'Orient. De ce fait comme du fait de la conduite postérieure du Patriarcat de Constantinople à d'autres cas analogues, on a déduit que l'évêque de Constantinople n'a jamais été le juge suprême des Églises d'Orient.

Cette présomption ne me paraît pas juste, au moins en ce qui concerne son sens absolu, En effet le Δ' Synode Oecuménique a voté deux Canons, le Θ' et ΙΖ', qui ont mis en évidence le droit d'appel devant le Patriarcat Oecuménique d'une manière, bien que controversée, en tous cas claire. Ces deux Canons stipulent ce qui suit: (Θ) „Ἐἰ τις κληρι-

κός πρὸς κληρικόν πρᾶγμα ἔχει μὴ ἐγκαταλιμπανέτω τὸν οἰκεῖον ἐπίσκοπον καὶ ἐπὶ κοσμικά δικαστήρια κατατρεχέτω, ἀλλὰ πρότερον τὴν ὑπόθεσιν γυμναζέτω παρὰ τῷ ἰδίῳ ἐπισκόπῳ ἢ γὰρ ἰδίῳ γνώμῃ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, παρ' οἷς ἂν τὰ ἀμφότερα μέρη βούλωνται, τὰ τῆς δίκης συγκροτεῖσθαι, εἰ δέ τις παρὰ ταῦτα ποιήσῃ κανονικοῖς ἐπιτιμίοις ὑποκείσθω. Εἰ δέ καὶ κληρικὸς πρᾶγμα ἔχει πρὸς τὸν ἴδιον ἢ καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον, παρὰ τῆ Συνόδῳ τῆς Ἐπαρχίας δικαζέσθω. Εἰ δέ πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμφισβητήσῃ, καταλαμβανέτω, ἢ τὸν ἐξαρκον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον καὶ ἐπ' αὐτῷ δικαζέσθω." (IZ) "Τὰς καθ' ἑκάστην ἀπαρχίαν ἀγροικίας παροικίας ἢ ἐγχωρίους, μένειν ἀπαρασαλευτούς παρὰ τοῖς κατέχουσιν αὐτάς ἐπισκόποις καὶ μάλιστα εἰ τριακονταετῆ χρόνον ταύτας ἀβιάστως διακατέχοντες φηκόμεθα. Εἰ δέ ἐντός τῶν τριάκοντα ἐτῶν γεγένηται τις, ἢ γένοιτο περὶ αὐτῶν ἀμφισβήτησις, ἐξεῖναι τοῖς λέγουσιν ἡδικοῦσθαι, περὶ τούτων κινεῖν παρὰ τῆ Συνόδῳ τῆς ἐπαρχίας. Εἰ δέ τις ἀδικοῦτο παρὰ τοῦ ἰδίου μητροπολίτου, παρὰ τῆ Ἐξάρχῳ τῆς διοικήσεως ἢ τῷ Κωνσταντινουπόλεως θρόνῳ δικαζέσθω καθ' ἃ προεῖρηται. Εἰ δέ καὶ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ ἀθῆς καινισθεῖη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικῶν ἢ τάξις ἀκολουθήτω."

Comme il a été dit ces Canons sont devenus l'objet d'une controverse à cause du terme „ἐξάρχος“ (exarque) y contenu, que certains ont interprété dans le sens du métropolitain supérieure de la région, tandis que d'autres l'ont interprété dans le sens de métropolitains qui ensuite sont promus au rang de Patriarche. Ainsi Valsamon, Aristinos, P. Hinschius, Hefele-Leclercq, M. Jugie, C. Rallis, I. Andreev, L. Brehier, O. Martin, A. Michel, ont admis que le terme „ἐξάρχος“ signifie les patriarches, excepté celui de Rome, et Zonaras, C. Turner, L. Duchesne, P. Batiffol, R. Vancourt, E. Caspar et V. Fridas ont admis que le même terme signifie les métropolitains et surtout celui de César de Cappadoce, d'Ephesos et d'Herakleia. Notons que H. Beck, E. Herman et F. Dvornik ont avoué que la solution du problème est très difficile.

I. En me ralliant aux analyses et observations critiques détaillées du métropolitain de Sardes, qui se réfère à tous ceux qui ont été déjà mentionnés<sup>1</sup> ainsi qu' à l'opinion de G. Konidaros<sup>2</sup>, j'admets moi-aussi qu'en effet les Canons mentionnés sont rédigés dans le sens que les évêques et les cléricaux en général, qui étaient en litige avec les métropolitains, pouvaient recourir aux exarques qui n'étaient que ceux qui ont été ensuite promus au rang de Patriarche. Parmi eux se rangeait aussi l'évêque de Constantinople, auquel il a été reconnu ainsi un droit spécial de recevoir des demandes en cassation des arrêts prononcés par les autorités judiciaires des autres Patriarcats. C' est ainsi que le Patriarcat de Constantinople est devenu le tribunal suprême dans tout l'Orient par l'introduction en son faveur d'un privilège identique à celui introduit en faveur du Pape par les Canons du Concile de Sardiki. Comme le métropolitain de Sardes Maximos remarque, ce privilège ne contrevient nullement aux droits des autres Églises d'Orient, car il ne s'applique que dans le cas où les ayant causes s'adressent de leur propre initiative au Patriarcat de Constantinople en exposant leurs plaintes<sup>3</sup>. Le même métro-

<sup>1</sup> Dans son ouvrage, Le Patriarcat Oecuménique dans l'Église Orthodoxe (en grec), Thessaloniki 1972, pp. 138—211.

<sup>2</sup> Histoire ecclésiastique générale, p. 389.

<sup>3</sup> Pp. 208—212.

politain de Sardes Maximos en se référant aux desaccords manifestés lors de l'interprétation des Canons en question, se demande justement à mon avis, que même si l'on accepte que les Canons Θ' et ΙΖ' du Δ' Concile Oecuménique sont vraiment vagues qui pourrait interpréter correctement leur contenu et donner à eux leur sens propre? Ce sont les critiques unilatérales et arbitraires des gens ou la pratique continuelle et ininterrompue de l'Église à laquelle s'empreinte sa conscience canonique, c.-à-d. le criterium le plus subtile et authentique de l'interprétation propre des canons?

Δ. Plus spécialement, le Δ' Concile Oecuménique lors de sa quatrième session a admis indirectement, mais d'une manière assez claire que le Concile de Constantinople a été transformé légalement à un sort de tribunal suprême pour toutes les Églises d'Orient. En effet à la question des seigneurs „εἰ σύνοδον χρῆ καλεῖν τῶν ἐνδημιούντων τῇ βασιλίῳ πόλει συνέλευσιν” (s'il faut nommer Concile l'assemblée des demeurant à la ville regnante) — le Patriarche de Constantinople Anatolios a répondu que „συνήθεια ἄνωθεν κεκράτηκε τοὺς ἐνδημιούντας τῇ μαγαλωνύμφῳ πόλει ἀγχιώτατους ἐπισκόπους, ἡγίκα καιρὸς καλέσῃ, περὶ ἀνακυπτόντων τινῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων συνεῖναι καὶ διατυποῦν ἕκαστα καὶ ἀποκρισῶς ἀξιοῦν τοὺς δεομένους, οὐδὲν τοῖ νυν καινοτομίας παρ' ἑμοῦ ἐχόμενον γεγένηται, οὐδέ συνεδρεῦσαντες κατὰ τὸ σύνθηρς οἱ ἐνδημιούντες ἀγιώτατοι ἐπίσκοποι καινὸν τύπον ἐξήνεγκαν καὶ δείκνυσι τὴν παρουσίαν τῶν ἐπισκόπων ἢ γενομένη πρᾶξις”, (reponse affirmative avec la précision qu'il s'agit d'un usage ancien et pas d'une nouveauté introduite par lui-même v. métropolitain de Sardes<sup>4</sup>, avec les observations subtiles adressées au commentaire de Troitsky, selon lequel le seul argument de Anatolios c.-à-d. l'usage ancien est in suffisant pour soutenir des opinions pareilles, car les Canons peuvent abolir plusieurs usages. En effet le métropolitain de Sardes se demande: 2. „Est-que les pères de l'Église étaient privés de la perspicacité qui distingue Troitsky ou connaissaient ils moins que lui les Canons qui abolissent les usages étant donné que ce sont eux qui ont voté la plupart des Canons que lui invoque pour soutenir sa thèse mal fondu? Il est à remarquer que les évêques Photius de Tyros et Eustarche de Beirut, tous les deux appartenant au Patriarcat d'Antioche, qui étaient présents et dont le litige a voulu resoudre le Concile, ne se sont aucunement opposés à cette décision, et c'est la même conduite qu'ils ont adopté les autres pères de l'Église indépendamment du Patriarcat auquel ils appartenaient<sup>5</sup>. Le Concile Panorthodoxe de Constantinople a procédé à une simple confirmation de celà en 1663<sup>6</sup>.

E. Les sultans ont consacré tout ce qui a été dit, comme il en résulte de l'ordonnance adressée au Patriarche Oecuménique Dionysios Δ' (1671 — 1694) à laquelle il est noté que „les Patriarches des autres pays qu'ils passent leurs affaires par l'intermédiaire du Patriarche de Constantinople”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Métropolitain de Sardes*, op. cit., pp. 135 — et 134 (note I).

<sup>5</sup> *Métropolitain de Sardes Maximos*, op. cit. p. 206.

<sup>6</sup> V. aussi M. Gedeon, *Dispositions canoniques*, Tom. A', Constantinople, 1888, p. 351, qui écrit: „toutes les affaires des Églises se réfèrent au trône de Constantinople et c'est de ce trône qu'elles reçoivent des solutions.”

<sup>7</sup> V. *Métropolitain de Kitros Varnavas*, *Les status fondamentaux d'administration des Patriarcats Orthodoxes*, Athènes 1972, p. 24 note 1.

La solution donnée n'est pas due à l'argument que le B' Canon du B' Concile Oecuménique et les Canons θ' et ΙΖ' du Δ' Concile Oecuménique sont tombés en désuétude, car cette affirmation n'est pas exacte étant donné que les dits Canons étaient toujours obligatoires pour l'Église, ni au fait qu'au Patriarcat Oecuménique a été décerné le titre de L'Ethnarque, car ce titre a été décerné aussi à l'archevêque de Chypre en 1660 (à l'archevêque Nicephore), sans que cela puisse signifier que ce dernier pourrait s'adresser à la Sublime Porte sans la médiation du Patriarcat Oecuménique.

Aujourd'hui la juridiction judiciaire à l'intérieur de chaque Église autocephale Orthodoxe est prescrite comme suit:

ΣΤ. La juridiction judiciaire du Patriarcat Oecuménique a été définie aux Règlements Généraux ou Nationaux qui sont rédigés entre 1858 et 1860, à la suite du traité de Paris de 1856, et ratifiés en 1861 et 1862 par le Gouvernement ottoman. Conformément à la partie Δ' (en tout il y avait sept parties) de ces Règlements un Conseil Mixte National Permanent a été constitué, composée de douze membres, dont quatre métropolitains membres de Saint Synode élus par le Patriarcat et le Synode et quatre laïcs élus pour une durée de deux ans par l'assemblée électorale. Cette dernière comprenait les membres du Saint Synode et du Conseil mixte, ainsi que vingt six représentants des paroisses de Constantinople se réunissaient sous la présidence du Patriarcat avec l'autorisation de la Sublime Porte. Le Conseil mixte qui était présidé par le premier en rang métropolitain, membre du Saint-Synode ou par le Patriarcat même, avait des compétences judiciaires et administratives assez larges. Les Règlements Généraux ont cessé d'être en vigueur en 1923 après la signature du traité de Lausanne, qui a aboli les privilèges politiques du Patriarcat Oecuménique qui s'est ainsi vu limité à la jouissance seulement des privilèges purement ecclésiastiques. Dans le cadre de ces dernières privilèges est compris d'une manière incontestable l'exercice du pouvoir judiciaire, mais depuis lors conformément aux Canons déjà mentionnés.

Aujourd'hui le Saint Synode du Patriarcat Oecuménique étend sa compétence judiciaire aux Métropoles qui lui en restent en Turquie, aux archevêchés et Métropoles qu' il dispose en dehors de la Turquie au monde entier, ainsi qu' aux régions ecclésiastiques qui lui appartiennent plus spécialement en Grèce. Ces dernières se distinguent selon le degré de leur dépendance de lui en quatre catégories; a) les Métropoles du Dodecanèse, b) le Mont Athos, c) l'Archevêché de Crète, et, d) les Métropoles des pays dits nouveaux. Voyons ces catégories: α) Les Métropoles du Dodecanèse (c.-à.-d. celles de Rhodes, Kos, Karpathos et Kassos, Leros, Kalymnos et Astypalaia) dépendent de tout point de vue directement du Patriarcat Oecuménique et par conséquent, celui-ci à une juridiction judiciaire complète sur elles. β) Le Mont Athos jouit d'un statut privilégié, qui a été ratifié par toutes les Constitutions helléniques. Aujourd'hui c'est l'article 122 de la Constitution de 1968 modelé sur l'art. 103 de la Constitution de 1952<sup>8</sup>, qui définit le cadre de ces privilèges. En effet conformément à cet article, 1) la péninsule d'Athos est adm-

<sup>8</sup> Déjà cette dernière a été remise en vigueur en Août 1974.

nistré comme partie de l'État hellénique par ses vingt monastères selon l'ancien statut privilégié. 2) Cette péninsule dépend du point de vue spirituel de la juridiction directe du Patriarcat Oecuménique. 3) La définition détaillée de ses status et de la manière de leur application est operée par une Charte Statutaire qui est redigé et voté avec la collaboration du représentant de l'État Hellénique, par les vingt monastères et ratifié par le Patriarcat Oecuménique et par le Parlement Hellénique, et, 4) le pouvoir judiciaire exercée par la Sainte Commune du Mont Athos et les autorités de ses monastères est réglé par la loi.

Plus spécialement: En vertu de l'art. 7 du DL de 10 Septembre 1926, qui a ratifié la Charte Statutaire du Mont Athos, la justice au Mont Athos, en ce qui concerne les contraventions de l'ordre ecclésiastique, est decerné par les autorités des monastères, c.-à.-d. par l'assemblée générale et l'assemblée des vieux, par la Sainte Commune, par l'Exarchat du Patriarcat Oecuménique et par l'assemblée biennale comme suit (art. 9):

1) Les autorités des monastères jugent en première instance toutes les contraventions d'ordre ecclésiastique, toutes les fautes disciplinaires des moines des Monastères et des leurs dépendances, toutes les contraventions d'ordre policiaire, toutes les fautes commises dans le territoire du Monastère et toutes les différences entre les dépendances du Monastère.

2) La Sainte Commune juge en première instance toutes les différences se référant aux limites des Monastères et toutes les différences entre les dépendances de deux ou plusieurs Monastères. La même Commune juge en deuxième instance les appels contre les arrêts des autorités des Monastères. Les fautes commises à Caryai (capital du Mont Athos) sont jugées par la Sainte Epistacie.

3) Les appels contre les arrêts de la Sainte Commune sont jugés par le Patriarche Oecuménique et le Saint Synode du Patriarcat Oecuménique. Le Saint Synode peut par le moyen d'une décision synodal canonique transmettre pour un temps indefini et jusqu' à une nouvelle décision synodale contraire le jugement des appels déposés a un tribunal composé d'un Exarchat de trois métropolitains du Trône Oecuménique et de l'assemblée extraordinaire biennale qui se forme par les abbés (ἡγούμενος) ou dirigeants de vingt Monastères du Mont Athos. Ce Tribunal est presidée par le premier en rang des métropolitains de l'Exarchat patriarchal selon les réglemens du Patriarcat Oecuménique. En plus l'art. 10 stipule que le même tribunal est compétent même pour la revision des arrêts de la Sainte Commune, prononcés à la suite d'un appel, dans le cas d'interprétation fausse ou d'application injuste de la Charte Statutaire et du Statut en général du Mont Athos, ainsi que des Canons.

La Charte Statutaire stipule dans l'art. 43, al. 2 que pour les affaires spirituelles c'est le patriarche Oecuménique et le Saint Synode qui est le tribunal suprême. La même Charte stipule dans son art. 52 qu' en ce qui concerne les fautes qui encourent une peine de dégradation, le tribunal compétent en est le Patriarcat Oecuménique, auquel le dossier est renvoyé par le tribunal de deuxième instance.

H. γ) L' Archevêché de Crète jouit depuis 1900 d'un Statut ecclésiastique miautonome octroyé par le Patriarcat Oecuménique. En vertu de cet octroi la loi statutaire No 276 du 20 Décembre 1900 de l'État Cretois a

été promulgué et c'est ainsi que la Métropole de Crète à la quelle appartenaient sept évêchés pourrait dorénavant jouir d'une autonomie partielle exprimée par le Saint Synode local qui avait son siège à Heracleion et qui était formé par le métropolitain de Crète, qui portait aussi le titre de l'Exarque de l'Europe, et de sept évêques. Pour le reste la Métropole de Crète avait son dépendance spirituelle et administrative du patriarcat Oecuménique. Aujourd'hui c'est la loi 4149 du 25 Février/16 Mars 1961, comme elle a été modifié par le DL 464 du II/13 Mars 1970, qui regit les affaires ecclésiastiques de Crète. L'art. I de la loi 4149/61 stipule que l'Église Orthodoxe de Crète composée de la Métropole et des évêchés de Crète est une Métropole miautonomie ayant sa dépendance canonique du Patriarcat Oecuménique. D'ailleurs, conformément à l'art. 4, al. 5, le Saint Synode de Crète peut recevoir ou rejeter les demandes des évêques en demission, comme il peut limoger les évêques, mais il est obligé de demander l'approbation du Patriarcat Oecuménique. De même, conformément à l'art. 67, l'évêque qui est condamné par le Saint Synode en sa qualité de Tribunal de première instance, a le droit d'appel devant le Saint Synode Patriarcal. Le dernier article de cette loi dispose que la modification d'elle ne peut pas être effectuée qu'après le consentement du Saint Synode local de Crète, et, en ce qui concerne les affaires d'ordre Canonique, après l'accord du Patriarcat Oecuménique.

θ'. Les Métropoles des pays dit nouveaux sont regis par un Statut particulier. En effet le 14 Septembre 1928 le Patriarcat Oecuménique a promulgué un Act patriarcal et synodal par lequel il a remis à l'Église autocéphale de Crète le soin d'administrer à titre de mandataire provisoire les dites Métropoles en stipulant à la fois expressément qu'il maintient entièrement ses droits suprêmes canoniques sur elles. Plus spécialement l'art. 27' de cet acte stipule que les métropolitains du Patriarcat Oecuménique qui se trouvent avoir des Métropoles en Grèce seront jugés en cas échéant de la même manière que les métropolitains de l'Église autocéphale de Grèce, à condition qu'ils conservent le droit d'appel devant le Patriarcat Oecuménique, en cas d'infligation des peines de dégradation ou de suspense. L'Église autocéphale de Grèce a accepté volontiers le dit mandat, comme il est expressément noté, à l'article énoncé et l'État Hellénique a ratifié l'acte patriarcal et synodal en question par la loi 3615 du 10 juillet 1928. Il est vrai que cette loi, bien qu'elle stipule que le Patriarcat Oecuménique maintient ses droits canoniques sur les Métropoles en question, ne fait nullement mention du droit d'appel mentionné que les métropolitains des pays dits nouveaux en jouissent devant le patriarcat Oecuménique. Pourtant ce fait ne peut avoir une signification quelconque particulière, car d'après les principes du Droit Public International Général et la pratique relative suivie en Grèce il n'est pas nécessaire qu'un act international ratifié soit repris tel qu'il est à la loi ratifiante. En ce qui nous concerne, comme il en résulte du texte de l'act patriarcal et synodal de 1928, il y a une convention internationale conclue entre la Grèce et le Patriarcat Oecuménique, ce dernier étant à mon avis et selon l'opinion dominante en Grèce, une personne morale de droit international public. Ceci dit et conformément à la jurisprudence du tribunal international de la Haye, si un État s'abstient unilatéralement des accords qu'il a signés, contrevient aux

règles internationales de bonne fois et, par conséquent, son act relatif en est nul. De même la jurisprudence hellénique, qui a admis que pour que la Grèce puisse s'abstenir unilatéralement des accords qu'elle a conclus, elle doit en procéder à une déclaration claire soit d'une manière formelle soit d'une manière tacite.

L'art. 6, al. 0' du DL 126/1969 concernant la Charte Statutaire de l'Église de Grèce stipule que le Saint Synode de l'hierarchie (prélature) de l'Église de Grèce, en sa qualité d'autorité ecclésiastique suprême de Grèce, peut juger en dernier ressort et d'une manière irrévocable toutes les demandes en appel des métropolitains et autres prélats qui sont condamnés par le tribunal synodal à une peine de dégradation ou de dechéance du trône. Cette disposition ne fait pas de distinction et par conséquent elle doit être de première vue interprétée dans le sens qu'elle se réfère à tous les prélats de l'Église de Grèce y compris ceux qui du fait qu'ils se trouvent aux pays dits nouveaux appartiennent au Patriarcat Oecuménique. L'Église de Grèce est obligé de respecter les accords qu'elle a conclu avec le Patriarcat Oecuménique, et d'appliquer respectueusement le mandat qu'elle a accepté bien volontiers. D'autre part l'État hellénique a la même obligation étant donné qu'il a donné son consentement à ces accords et les a ensuite ratifiés. Ceci dit, conformément à une règle d'interprétation classique, qui résulte déjà de l'article 2 du Code Civil hellénique, une loi postérieure générale ne peut pas déroger à une loi antérieure spéciale sans qu'ils concurrent des circonstances spéciales. Dans notre cas le DL 126/1969 et sa disposition générale de l'art. 6 al. 0 ne peuvent pas abolir le droit d'appel des métropolitains des pays dits nouveaux devant le patriarche Oecuménique introduit par l'act patriarcal et synodal de 1928 et ratifié par la loi 3615/1928, car ce dernier est antérieur du DL 126/1969 et, en plus, nul part ce DL 126/1969 n'évoque une circonstance spéciale justifiant la dérogation en question.

1. Le Patriarcat d'Alexandrie, deuxième en rang à l'Église Orientale Catholique est regi entre autres par la disposition patriarcale et synodale du 13 Novembre 1931. Conformément à l'art. 5 d'elle, la juridiction du Synode dit parfait, c.-à.-d. du Synode formé, selon l'art. 2, par tous les Métropolitains du trône d'Alexandrie sous la présidence du Patriarche, sont administrative et judiciaire. D'après l'art. 26 ce Synode fonctionne dans le ressort de son juridiction judiciaire, a) comme Cour d'Appel qui décide sur les appels déposés contre les arrêts des tribunaux de première instance de l'Archevêché ou des Métropoles concernant les affaires du droit de famille et les violations des canons par le clergé et les laïcs, sous la condition toutes fois que les métropolitains qui ont été membres du tribunal de première instance ne peuvent pas être membres de la Cour d'Appel, b) Comme tribunal de police et tribunal correctionnel qui juge les délits et les fautes canoniques des membres de l'hierarchie, f) Comme tribunal revisionnel. Par la suite l'art. 27 stipule que le Synode en sa qualité de Cour d'Appel peut dans le cas d'une affaire concernant le Statut personnel, siéger si le trône patriarcal est vacant, sous la présidence du vicaire patriarcal, et si le patriarche est occupé sous la présidence de son procureur. En tout cas le Synode en question ne peut siéger comme Tribunal Correctionnel ou comme Cour revisionnel s'il n'est pas présidé effectivement par le patriarche même.

Plus spécialement l'art. 28 stipule que la dégradation d'un prêtre ou d'un diacre est prononcée par un tribunal formé de trois métropolitains, dont le président sera le métropolitain compétent, et les suffragants seront nommés par le patriarche. L'art. 29 stipule, en suite, qu'en ce qui concerne les procès tentés contre les prélats le Synode mentionné est formé en cas des fautes commises par eux, par le patriarche et la moitié au moins des métropolitains, et en cas de délits commis par eux qui encourent une peine de suspense de plus d'une année par le patriarche et tous les métropolitains du trône. Si l'arrêt qui s'en suivra de ce tribunal, ainsi constitué, ne sera pas prononcé à l'unanimité, on doit inviter d'autres métropolitains des Églises proches de Constantinople, Antioche, Jerusalem, Chypre et Grèce, jusqu' à ce que le nombre des juges atteint les douxes, conformément aux canons IA' et IE' du Concile d'Antioche et IB' du Concile de Carthage. En vertu de l'art. 32 de la disposition mentionnée ce tribunal synodal juge les affaires pénales en appel à la suite tant d'une plainte déposée que d'une assignation du patriarche qui agit de plein droit en la question. Au premier cas on procède avant tout à la verification de la considération, dont il jouit celui qui a déposé la plainte pour qu'il soit évité un procès tout simplement pour souiller la personne du fonctionnaire de l'Église inculpé. Il est à noter que d'après l'art. 34 de la même disposition patriarcale et synodale elle a été promulgué avec l'intention d'être d'accord ou de ne pas contrevenir aux canons des Conciles Oecuméniques et locaux. Si, malgré tout, une contradiction entre elle et les canons surgit dans la pratique l'autorité est réservé aux canons.

IA. Le patriarcat d'Antioche, troisième en rang à l'Église Orientale Catholique, est régi par le Règlement fondamental redigé par l'assemblée générale orthodoxe cléricolaïque convoquée à Damas le 18 et le 19 Novembre 1955. Conformément à l'art. 29 δ' le patriarche peut infliger des peines aux archimandrites, de tous les évêches et services qui lui sont soumis dans tous les cas ou un renvoi aux Conseils disciplinaires n'est pas prévu. Conformément à l'art. 34 β' le patriarche ne peut pas être jugé que par le Saint Synode du Patriarcat d'Antioche qu'il ne peut pas décider que par une majorité de 2/3 des membres présents (art. 34 στ), après un renvoi qui ne peut pas être effectué sans l'assentiment de 2/3 des métropolitains en activité (art. 34 ε'). D' après l'art. 4 l'autorité suprême de l'Église d'Antioche c'est l'Hierarchie. Elle peut mener, d'après l'art. 69, l'instruction contre le patriarche, les métropolitains, les évêques et le vicaire patriarcal et peut en juge, leurs affaires. De même elle inflige des peines ecclésiastiques aux clericaux et laïcs dans les cas des violations des traditions ecclésiastiques et sacerdotales. D'après l'art. 5 un Conseil Communal Général est prévu composé du Saint Synode et les représentants des Métropoles. Ces derniers sont cinq élus des Métropoles de Damas et Beirut, et trois des autres Métropoles, ainsi qu'un nommé par le patriarche d'Antioche d'après l'art. 72. Ce Conseil a le devoir de surveiller les tribunaux ecclésiastiques et controller leur bonne fonction et la manière dont ils appliquent les lois.

IB) Le Patriarcat de Jerusalem, quatrième en rang à l'Église Orientale Catholique, est régi par la loi 27 de 1958 du Royaume de Jordanie. Cette loi qui est la Charte Statutaire du Patriarcat, ne contient pas des dispo-

sitions concernant la juridiction judiciaire du Patriarche et du Saint Synode. Il s'en suit que faute des dispositions pareilles ils seront appliqués les canons des Conciles Oecuméniques et locaux ainsi que les Canons apostoliques et les canons des pères de l'Église.

II') Ce qui a été dit pour le Patriarcat de Jerusalem vaut aussi pour le Patriarcat de Russie. En effet le pouvoir suprême judiciaire appartient au Synode local périodiquement convoqué. Ce Synode est formé par des évêques, clericaux en général et laïcs.

IA') L'Église autocephale Serbe est régi par le Statut du 1<sup>er</sup> Août 1947. Conformément à son art. 8 et 57 le pouvoir judiciaire appartient au Saint Synode de l'Hierarchie. L'autre Saint Synode c.-à.-d. le Saint Synode Permanent dispose d'un pouvoir judiciaire dans le cadre de sa compétence (art. 59). Ce dernier Synode est formé par le Patriarche et quatre prélats provinciaux. Plus spécialement le Saint Synode de l'Hierarchie peut modérer à la demande du condamné et après une proposition dûment justifiée du prélat provincial compétent les peines infligées par le Tribunal ecclésiastique supérieur, mais avant leur exécution. Les peines qui peuvent ainsi être modérées sont surtout celles de la suspension en vie, de la dégradation avec excommunication et de la déchéance du pouvoir ecclésiastique (art. 69 § 28). D'autre part le Saint Synode Permanent (art. 70, al. 35) juge en première instance les dissensions entre prélats, les fautes canoniques des prélats, les fautes disciplinaires des employés et en dernier ressort les fautes disciplinaires du personnel enseignant des écoles ecclésiastiques. Les articles 71 ets, prévoient un Grand Tribunal Ecclésiastique qui est l'autorité judiciaire ecclésiastique supérieure en ce qui concerne les fautes des curés, moines et laïcs, les questions concernant les mariages religieux et toutes les différences ecclésiastiques, qui surgissent dans l'administration et qui ne sont pas soumises à la compétence judiciaire du Saint Synode de la Hierarchie et du Saint Synode Permanent (art. 71). Conformément à l'art. 79 le Grand Tribunal Ecclésiastique peut examiner, ratifier, modifier et annuler en deuxième et dernière instance les arrêts des Tribunaux ecclésiastiques épiscopaux soit après une demande en appel, soit de plein droit. Le Tribunal peut examiner de plein droit les arrêts des Tribunaux ecclésiastiques épiscopaux qui se réfèrent à l'annulation des mariages, aux fautes des clericaux qui encourent une peine de destitution, à la perte de leur office, à la suspension à vie, à la déchéance qui est suivie d'une excommunication, à l'excommunication définitive des laïcs et aux affaires que le prélat competent renvoie à ce Tribunal. Tous les autres arrêts des Tribunaux ecclésiastiques épiscopaux ne peuvent être attaqués par le Tribunal en question que seulement après une demande en appel.

IE') L'Église autocéphale de Roumanie est régi par la Charte Statutaire votée par le Saint Synode le 19 et 20 Octobre 1948 et ratifié le 23 Février 1949. Conformément à l'art. 10, al. 10, le Saint Synode qui, d'après l'art. 9, est l'autorité supérieure de l'Église Orthodoxe Roumaine, a la compétence exclusive et conforme aux dispositions des canons, de juger toutes les contraventions d'ordre ecclésiastique de ses membres. D'ailleurs, conformément au même art., al. 2, le Saint Synode peut juger les recours des cléricaux contre les arrêts qui les ont condamné à la peine de dégradation. Le Saint Synode en question est le Synode

de l'Hierarchie, car l'art. II de la Charte Statutaire stipule qu'il est formé par le Patriarcat et tous les métropolitains, évêques et vicaires en activité du Patriarcat. D'autre part l'art. 145 prévoit un Tribunal disciplinaire composé de Prélats, un Tribunal provincial et un Tribunal ecclésiastique central. En fin, conformément à l'art. 152 le Saint Synode en sa qualité de tribunal suprême juge toutes les affaires pour lesquelles une dégradation a été infligé par le Tribunal provincial.

127) L'Église autocéphale de Bulgarie est régi par la Charte Statutaire de 1950. Conformément à son art. 9 le pouvoir judiciaire et administratif suprême est exercé par le Saint Synode. Plus spécialement l'art. 108, al. 12 et 13, stipule que le Saint Synode de l'Hierarchie juge en première et dernière instance les affaires des Prélats et procède à l'élection des membres du Tribunal disciplinaire auprès de lui. En plus l'art. 175 stipule que le pouvoir judiciaire est exercé par le Saint Synode, le Conseil métropolitain et le Conseil des Monastères. Ce dernier existant dans chaque monastère juge, d'après l'art. 178, les affaires ecclésiastiques des moines. D'après l'art. 180 le Saint Synode de l'Hierarchie juge les affaires des Prélats en première et dernière instance et les demandes en appel déposées contre les arrêts du Tribunal de première instance du Saint Synode permanent. D'après l'art. 181 le Saint Synode Permanent juge en premier ressort les membres du Conseil ecclésiastique suprême et du Conseil métropolitain pour fautes commises lors de l'exercice de leurs devoirs et en qualité de Cour d'Appel et de Cour de Cassation se prononce sur les arrêts des tribunaux provinciaux et des Conseils des Monastères.



