

Kirchenrecht und Ökumene

Festgabe
Panteleimon Rodopoulos

KANON XV

Kovar



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

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
das Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr

KANON

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kanon : Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der
Ostkirchen. - München-Eichenau : Kovar.

Früher im Verl. Herder, Wien, danach im Verb. der Wiss. Ges.
Österreichs, Wien

Kirchenrecht und Ökumene. - 1. Aufl. –

München ; Eichenau : Kovar, 1999

ISBN 3-925845-84-4 brosch.

© by Roman Kovar Verlag, 82223 Eichenau

Umschlaggestaltung : Wolfgang Wieshaider

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Gernstr. 55A, D-82223 Eichenau

Druckvorlage: Institut für Kirchenrecht an der
rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Druck: tHB, Tschechische Republik

1. Auflage 1999. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 3-925845-84-4

ΚΑΝΟΝ XV

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

ΚΑΝΟΝΙΚΟΝ ΔΙΚΑΙΟΝ
ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΑ

ΤΙΜΗΤΙΚΟΝ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ
ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΝ ΤΥΡΟΛΟΗΣ
ΚΑΙ ΣΕΡΕΝΤΙΟΥ
ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΑ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΝ

Edition Roman Kovar · Eichenau 1999

Empty Page

KANON XV

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

KIRCHENRECHT
UND ÖKUMENE

FESTGABE FÜR DEN METROPOLITEN
VON TYROLOI UND SERENTION
PANTELEIMON RODOPOULOS

Verlag Roman Kovar · Eichenau 1999

Empty Page

KANON XV

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

CANON LAW
AND ECUMENISM

IN HONOREM
PANTELEIMON RODOPOULOS

Verlag Roman Kovar · Eichenau 1999

Empty Page



Πατριάρχης Σ. Πατριάρχης

Empty Page

Inhalt

Zum Geleit	III
<i>† Paulos Menevisoglou, Stockholm</i>	
Τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου	I
<i>Konstantinos Vavouskos, Thessaloniki</i>	
Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ ἡ ἐν Ἑσθονίᾳ ἐκκλησιαστικὴ κρίσις	19
<i>Joannis M. Phountoulis, Thessaloniki</i>	
Ἀκολουθία καὶ ἔμμετρο συναξάριο τῆς ἁγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας	41
<i>Panayiotis Boumis, Athènes</i>	
L'affranchissement des esclaves. Contributions des canons saints à l'interprétation du passage: „mais si tu peux devenir libre profites-en plutôt“ (1 Cor. 7,21)	59
<i>Raffaele Coppola, Bari</i>	
Επιεικεία et aequitas canonica. Sources matérielles du droit canonique	72
<i>Carl Gerold Fürst, Freilassing</i>	
Zur Entstehungsgeschichte der cann. 780 § 2 und 781 CCEO im interkon- fessionellen und interreligiösen Kontext	82
<i>Vasil T. Istavridis, Halki</i>	
The Ecumenical Patriarchate and Europe	98
<i>Hubert Kaufhold, München</i>	
Unbeachtete Quellen byzantinischen Kirchenrechts aus dem 6. Jahrhundert	113
<i>† Mesrob Krikorian, Wien</i>	
Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung. Identität und Schicksal des Armenischen Volkes	131
<i>René Metz, Strasbourg</i>	
Le deux Codes de l'Église Romaine: le Code latin de 1983 et le Code Oriental de 1990. Quelques réflexions sur les travaux de la codification	151

II

† *Damaskinos Papandreou, Chambésy*

Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa 163

Lewis J. Patsavos, Brookline, MA

The Interface of Pastoral Ministry and the Holy Canons 179

Konstantinos G. Pitsakis, Athènes/Komotini

L'empereur romain d'Orient: un laïc 196

Richard Potz, Wien

30 Jahre Österreichisches Orthodoxengesetz 222

† *Johannes Rinne, Kuopio*

Belehrungen betreffend die Tugenden in den Predigten des Johannes Chrysostomus 241

Brigitte Schinkele, Wien

Überlegungen zum Phänomen neuer religiöser Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Glaubenswerbung und staatlicher Schutzpflichten 253

Eva M. Synek, Wien

Die vermögensrechtlichen Kanones des vierten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiochenischen Kanones und ihrer Rezeption im orthodoxen Kirchenrecht 291

Spyros N. Troianos, Athènes

La contribution des laïcs à la formation du droit de l'Église 306

Thomas F. Torrance, Edinburgh

John Philoponos of Alexandria - Theologian & Physicist 315

Georges Tsetsis, Geneva

Faith and Order, the Ecumenical Movement and the World Council of Churches 331

ZUM GELEIT

Die vorliegende Festgabe ist vor allem dem Wissenschaftler und langjährigen Vorstandsmitglied der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen Metropolit Univ.-Prof. Dr. Panteleimon Rodopoulos zu seinem 70. Geburtstag gewidmet.

Während sich sein wissenschaftliches Wirken in einer eindrucksvollen Bibliographie sowie seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer, Dekan und Rektor widerspiegelt, hat sein wegweisendes Wirken in der Gesellschaft vor allem in einer wichtigen Integrationsfunktion seinen Niederschlag gefunden. Seine besondere Verbundenheit mit der Gesellschaft kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß er ihr seit dem „Gründungskongreß“ im Jahre 1971 als Mitglied angehört, sondern auch darin, daß er in der Folge stets besondere Funktionen ausgeübt hat. So hat Metropolit Panteleimon, bevor er schließlich zum Ehrenpräsidenten gewählt wurde, sein Wissen und seine Arbeitskraft zunächst als Vizepräsident - in dieser Funktion Nachfolger des nunmehrigen Erzbischofs von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios - , dann als Präsident in der Nachfolge von Willibald M. Plöchl für die nach den Statuten mögliche Höchstdauer und schließlich statutengemäß als Alt-Präsident zum Wohl der Gesellschaft eingesetzt.

Die mit dem Namen Panteleimon Rodopoulos verbundenen Leistungen weisen aber weit über den akademischen Bereich hinaus. Hier sei vor allem auf Metropolit Panteleimon als Seelsorger und Abt, als orthodoxen Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil und späteren Konsultor der Päpstlichen Kommission zur Erarbeitung einer *Lex fundamentalis*, als „Diplomat“ des Ökumenischen Patriarchats in äußerst heiklen Situationen sowie als aktiv in den ökumenischen theologischen Dialog Einbezogenen hingewiesen.

So haben sich unter der Patronanz der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen Freunde, Kollegen und Schüler, einem persönlichen Anliegen und einem alten akademischen Brauch folgend, zu einer Festschrift zu seinen Ehren verbunden; und sie wünschen ihm noch viel Stärke und Schaffenskraft zu seinem und unser aller Wohle: *Ad multos annos!*

Carl Gerold Fürst

Richard Potz

Spyros N. Troianos

Empty Page

ΤΟ ΚΑΝΟΝΙΚΟΝ
ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ ΠΡΟΔΡΟΜΙΤΟΥ

Μητροπολίτου Σουηδίας Παύλου (Μενεβίσσολου)

Τὸ ἔτος 1800, ὅτε ἐν Λειψία ἐξετυποῦτο τὸ Πηδάλιον, ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, ἐξεδίδετο ἑτέρα κανονικὴ συλλογὴ, τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου τοῦ Προδρομίτου. Ἀκριδῶς ὁμως εἰπεῖν δὲν πρόκειται περὶ ἐκδόσεως ἱερῶν κανόνων, ἀλλὰ περὶ «ἐπιτομῆς» αὐτῶν, μετὰ συντόμων ἐρμηνειῶν (ὑπὸ μορφὴν ὑποσημειώσεων), εἰλημμένων «ἐκ διαφόρων ἱερῶν διδασκάλων» καὶ δὴ ἐκ τῶν κανονικῶν συγγραμμάτων Ἰωάννου τοῦ Ζωναρά, Θεοδώρου τοῦ Βαλαμῶνος, Ἀλεξίου τοῦ Ἀριστηνοῦ, Κωνσταντίνου τοῦ Ἀρμενοποῦλου καὶ Ματθαίου τοῦ Βλαστάρεως.

α. Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος Προδρομίτης

Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος Προδρομίτης¹, ἐκ τῶν λογίων τοῦ ιη' αἰῶνος, κατὰ κόσμον Χριστόδουλος καλούμενος, ἐγεννήθη ἐν Ἀρτῇ κατὰ τὸ ἔτος 1730.

Αἱ περὶ αὐτοῦ ἱστορικαὶ εἰδήσεις εἶναι σχετικῶς ὀλίγαι. Εἶναι γνωστόν, κυρίως ἐξ ὧν γράφει ὁ Γεώργιος Ζαδύρας², ὅτι πρὸ τῆς ἐγκαταβιώσεως αὐτοῦ εἰς Ἀγίον Ὅρος ἐγένετο μαθητὴς Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως ἐν Ἰωαννίνοις, ἐν Ἀγίῳ Ὄρει καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὅτι ἐχηρμάτισε διδάσκαλος τῶν ἀνεψιῶν τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Σεραφεῖμ τοῦ Β' (1757-1761) καὶ ὅτι ἀκολούθως διωρίσθη διδάσκαλος ἐν τῇ Ἀθωνιάδι σχολῇ.

Ἐν Ἀγίῳ Ὄρει ἡσπάσθη τὸν μοναχικὸν βίον, λαβὼν τὸ μοναχικὸν σχῆμα ἐν τῇ λεγομένῃ Νέα Σκήτῃ³ (τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Ἁγίου Παύλου). Ὁ Σέργιος Μακραιὸς γράφει περὶ τοῦ Χριστοφόρου· «τάς λογικὰς τέχνας καὶ ἐπιστήμας ἀπακριβῶσας, τὸν ἡσυχον ἐν ὁσιότητι βίον προεσόμενος,

¹ Βιβλιογραφία: Κ. ΣΑΘΑ, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Ἀθῆναι 1868, σ. 605. Γ. ΖΑΒΙΡΑ, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 553-554. Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Λόγιοι καὶ βιβλιοθηκαὶ τῆς ἐν Ἀθῶν μονῆς τῶν Ἱδίων, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 4 (1883-1884) 524-526. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Χριστοφόρος Προδρομίτης, ἐν Ἱερὸς Σύνδεσμος, ἀριθμ. 270, ἔτος 1916, σ. 8-11. ΘΗΕ 12, 364-365 (Κ. Νιάρχος).

² Γ. ΖΑΒΙΡΑ, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 553-554.

³ Γ. ΖΑΒΙΡΑ, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 554.

τῇ διηνεκῇ μελέτῃ τῶν θείων γραφῶν σοφίαν ἐκτήσατο»⁴. Ἐπίσης ὁ Καισάριος Δαπόντες σημειοῖ τὰ ἀκόλουθα: «λογιώτατος καὶ φιλήσυχος ὢν ἦλθεν εἰς τὸ Ἅγιον Ὅρος καὶ ἡσυχάζει»⁵.

Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος, κατὰ τὴν ἐν Ἁγίῳ Ὁρει παραμονὴν αὐτοῦ, ἀνεμίχθη εἰς τὴν περὶ μνημοσύνων ἔριδα καὶ ὑπῆρξεν ἐκ τῶν πρωταγωνιστῶν τῆς ἔριδος ταύτης. Λόγῳ τῶν ταραχῶν ἐν Ἁγίῳ Ὁρει, ἐξ ἀφορμῆς τῆς περὶ μνημοσύνων ἔριδος, ἠναγκάσθη ὅπως ἐγκαταλείψῃ, μετὰ τοῦ γέροντος αὐτοῦ Ἐφραίμ, τὴν Νέαν Σκῆτην⁶, καὶ ἐγκατεστάθῃ εἰς τὴν σκῆτην τοῦ τιμίου Προδρόμου, τὴν τελοῦσαν ὑπὸ τὴν ἱερὰν μονὴν τῶν Ἰδίων. Ἐκτοτε εἶναι γνωστὸς ὡς διδάσκαλος Χριστοφόρος ὁ Προδρομίτης.

Τὸ ὄνομα τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου συγκαταριθμεῖται μετὰ τῶν «κollυβάδων», τῶν καταδικασθέντων ὑπὸ μεγάλης συνόδου, συνελθούσης κατὰ Ἰούνιον τοῦ 1776 ἐν Κωνσταντινουπόλει⁷, ἐπὶ πατριαρχείας Σωφρονίου τοῦ Β' (1774-1780)⁸.

⁴ Σ. ΜΑΚΡΑΙΟΥ, Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (1750-1800), ἐν Κωνσταντίνου Σάθα, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, τ. 3ος, Βενετία 1872, σ. 277.

⁵ Κ. ΔΑΠΟΝΤΕ, Ἱστορικὸς κατάλογος ἀνδρῶν ἐπισήμων (1700-1784), ἐν Κωνσταντίνου Σάθα, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, τ. 3ος, Βενετία 1872, σ. 133.

⁶ Α. ΠΑΡΙΟΥ, Δήλωσις τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας (ἐπιμελεία Θεοδωρήτου ἱερομονάχου), Ἀθήναι 1988, σ. 30.

⁷ Χ. ΤΖΩΓΑ, Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν 17 αἰῶνα, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 156-165.

⁸ Ἡ σύνοδος προέβη εἰς τὴν καθάρισιν τῶν ἱερομονάχων Ἀθανασίου τοῦ Παρίου, Ἰακώδου τοῦ Πελοποννησίου, Ἀγαπίου τοῦ Κυπρίου, καὶ εἰς ἀφορισμὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου τοῦ Προδρομίτου (Πατριαρχικὸν καὶ συνοδικὸν γράμμα, Ἰούνιος 1776, ἐν Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, σ. 236-241). Ὁ Μ. ΓΕΔΕΩΝ εἰς τοὺς καταδικασθέντας συνοδικῶς συγκαταλέγει καὶ τοὺς Νεόφυτον Καυσοκαλυδίτην καὶ Νικοδήμον Ἀγιορείτην (Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Θεοδωρήτου Ἀγιαννίτου τολμηρίαι, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 35-36 (1915) 144), ἀλλ' ἡ εἰδησις αὕτη ἐρείδεται πιθανῶς ἐπὶ παραποιηθέντος γράμματος, καταχωρισθέντος ἐν κώδικι τῆς ἱερᾶς μονῆς Κουτλουμουσίου. Πρβλ. Χ. ΤΖΩΓΑ, Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν 17 αἰῶνα, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 160-161. Σημειωτέον ὅτι μνεῖα καταδίκης Νεοφύτου τοῦ Καυσοκαλυδίτου καὶ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου δὲν γίνεται οὔτε ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ Παρίου (Δήλωσις τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας, Ἀθήναι 1988, σ. 41), οὔτε ὑπὸ τοῦ ἱερομονάχου Εὐθυμίου ἐν τῷ βίῳ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου [Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἁγῶνες... Νικοδήμου μοναχοῦ, ἐν Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 5 (1921) 216]. Ὁ Ἀθανάσιος Πάριος ὁμιλεῖ συγκεκριμένως περὶ «τεσσάρων» ἐγκληθέντων, ἥτοι τοῦ ἰδίου καὶ τῶν Ἰακώδου Πελοποννησίου, Ἀγαπίου Κυπρίου καὶ Χριστοφόρου Προδρομίτου, ὁ δὲ ἱερομόναχος Εὐθύμιος γράφει ἐπὶ λέξει ὅτι ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει σύνοδος ἐπὶ Σωφρονίου κατεδίκασε «τὸν διδάσκαλον κύρ Ἀθανάσιον Πάριον... καὶ ἄλλους τρεῖς» καὶ ὅτι Νικοδήμος ὁ Ἀγιορείτης, κατὰ τὸ ἔτος 1807, ὅτε ὁ πατριάρχης Γρηγόριος ἀπέστειλεν ἐπιστολὴν «εἰς τὸ νὰ μνημονεύουν νεκρῶσιμα κόλλυβα τὴν Κυριακὴν καθὼς καὶ τὸ Σάββατον, τὸ ὁποῖον πολλὰ τὸν ἐλύπησε», «φοβούμενος νὰ μὴ πάθῃ τὰ ὅμοια τῶν ἀνωθεν ἐσιώπησεν».

‘Ο Γ. Ζαβίρας⁹ και ὁ Μ. Γεδεών¹⁰ ἀναφέρουν ὅτι τῆς συνόδου ταύτης μετέσχον ἐπίσης ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος Προδρομίτης, ὁ μοναχὸς Νικόδημος Ἀγιορείτης καὶ ἄλλοι ἀγιορεῖται, ἀλλ’ ἡ εἰδησις αὕτη ἐλέγχεται ὡς ἀνακριδής¹¹.

‘Ο Σέργιος Μακραιὸς, ὅστις ἐτίμα ἰδιαιτέρως τὸν Χριστοφόρον, ἐν ἐπιστολῇ αὐτοῦ (17 Ἰουλίου 1776) πρὸς τὸν διδάσκαλον καὶ κοινὸν πνευματικὸν τοῦ Ἀγίου Ὁρους Κύριλλον τὸν ἐξ Ἀγράφων, ἐκφράζει τὴν πεποίθησιν ὅτι ὁ Χριστοφόρος «θέλει δείξει» ἐν προκειμένῳ «τὴν ἐπιβαλλομένην μοναχῷ ταπεινῶσιν» καὶ προτρέπεται αὐτὸν διὰ τοῦ Κυρίλλου ὅπως «ἀποδείξῃ ἑαυτὸν πᾶσιν ὑπογραμμὸν ἡσύχου ζωῆς, ἀρετῆς παράδειγμα, τύπον ὑπακοῆς, κανόνα μοναχικῆς καὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας, διδασκαλον καὶ φίλον τῆς ἀληθοῦς σοφίας, τῆς ἄνωθεν ἐλλαμπομένης»¹². ‘Ο χρόνος καθ’ ὃ ἐγένετο ἡ ἀποκατάστασις τοῦ Χριστοφόρου δὲν εἶναι γνωστὸς ἐπακριδῶς. Πάντως, ἐκ τῶν τεσσάρων καταδικασθέντων συνοδικῶς, «πρῶτος ὁ ἐξ Ἀρτῆς Χριστοφόρος, πεισθεὶς πιθανῶς ὑπὸ τοῦ διδασκάλου Σεργίου Μακραίου, ὑπέβαλεν ὁμολογίαν πίστεως καὶ αἴτημα ἁθώσεως πρὸς τὴν Μ. Ἐκκλησίαν καὶ ἔτυχε παρ’ αὐτῆς συγχωρήσεως»¹³.

Κατὰ τὸ ἔτος 1799 ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος Προδρομίτης ὠρίσθη ὑπὸ τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Νεοφύτου τοῦ Ζ’ (1798-1801) μέλος ἐπιτροπῆς, ἡ ὁποία συνέταξε τὸν κανονισμόν τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει σκήτης τοῦ ἁγίου Παντελεήμονος, τῆς ἀνηκούσης εἰς τὴν ἱεράν μονὴν τοῦ Κουτλουμουσίου¹⁴.

‘Ο μοναχὸς Χριστοφόρος Προδρομίτης συνέγραψε «δύο διβλία ἱκανῶς εὐσέλιδα»¹⁵, τὸ Κανονικὸν καὶ τὸ Ὀνομαστικὸν Πανάγιον. Ἐπίσης σώζονται διάφοροι ἥσσονες συγγραφαὶ αὐτοῦ.

Τὸ ἔτος θανάτου τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου δὲν εἶναι γνωστόν, πάντως ὅμως κατὰ τὸ ἔτος 1811 εὗρίσκετο εἰσέτι ἐν ζωῇ. Συγκριμένως, σώζεται ἐπιστολὴ τοῦ «Χριστοφόρου μοναχοῦ, ἐκ τῆς Προδρομικῆς σκήτεως», πρὸς τὸν καθηγούμενον τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Προυσοῦ

⁹ Γ. ΖΑΒΙΡΑ, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 210, ὑπόσημ. 100.

¹⁰ Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Ὁ Ἅγιος, Κωνσταντινούπολις 1875, σ. 155.

¹¹ Χ. ΤΖΩΓΑ, Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν ιη’ αἰῶνα, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 158.

¹² Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Ἐπὶ δύο ἑτεροδιδασκαλιῶν, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 36-37 (1916) 42.

¹³ Χ. ΤΖΩΓΑ, Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν ιη’ αἰῶνα, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 165, μετὰ παραπομπῆς εἰς τὸ χειρόγραφον Ὑπόμνημα τοῦ ἱερομονάχου Θεοδοῦ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Πρβλ. Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Θεοδωρήτου ἀγιαννίτου τολμηρίαι, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 35-36 (1915) 150.

¹⁴ Γ. ΣΜΥΡΝΑΚΗ, Τὸ Ἅγιον Ὅρος, Ἀθῆναι 1903, σ. 526.

¹⁵ Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Λόγιοι καὶ διβλιοθηκαὶ τῆς ἐν Ἀθῶν μονῆς τῶν Ἰδίων, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 4 (1883-1884) 525.

Νικόδημον, ἥτις φέρει χρονολογίαν «Νοέμβριος 1811»¹⁶. Ἐπίσης ὁ ἱερομόναχος Εὐθύμιος γράφων τέσσαρα ἔτη μετὰ τὸν θάνατον Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου (1809), ἀναφέρει ὅτι «οἱ ἐν τῷ Ἀγιωνύμφῳ Ὄρει ὁσιώτατοι πατέρες, οἱ κατὰ Χριστὸν ἀδελφοὶ καὶ φίλτατοι καὶ οἰκειότατοι τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ὁσιολογιωτάτου Νικοδήμου... ἐπαρεκάλεσαν τὸν διδάσκαλον κύρ Ἀθανάσιον Πάριον εἰς τὴν Χίον ὄντα καὶ ἔγραψεν βίον ἐγκωμιαστικὸν εἰς τὸν ὁσιολογιώτατον Νικόδημον, ἀλλὰ μὲ τὸ νὰ μὴν εἶχεν συναναστροφὴν μὲ αὐτὸν δὲν ἐπέτυχε τοῦ σκοποῦ των· ἐπαρεκάλεσαν ἐδῶ τὸν διδάσκαλον κύρ Χριστοφόρον, διὰ νὰ γράψῃ, ἀλλὰ τὰ γη-ρατεῖα τὸν ἐμπόδισαν»¹⁷.

6. Τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου

Τὸ ἔργον, τὸ πλέον γνωστὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου τοῦ Προδρομίτου, εἶναι ἀναμφιβόλως τὸ Κανονικόν¹⁸, ὅπερ ἐξεδόθη κατὰ τὸ ἔτος 1800 ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου.

Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ἔργου εἶναι: «Κανονικόν, ἥτοι οἱ θεοὶ κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων, τῶν τε οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος Θεοφόρων πατέρων, ἐν ἐπιτομῇ συνειλεγμένοι παρὰ Χριστοφόρου μοναχοῦ, τοῦ ἐκ τῆς κατὰ τὴν εὐαγῇ μονῇ τῶν Ἱδίων Προδρομικῆς σκήτεως, ὅς οὐ καὶ σημειώσεις ἐκ διαφόρων ἱερῶν διδασκάλων εἰς αὐτὸ τοῦτο συνερανισθεῖσαι προσετέθησαν· ὅπερ τῇ τοῦ παναγιωτάτου καὶ θειοτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Νεοφύτου¹⁹ καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἱερᾶς συνόδου τῶν ἁγίων ἀρχιερέων ἀξιώσει,

¹⁶ Δ. ΠΡΟΥΣΙΩΤΟΥ, ἀρχιμανδρίτου, Κύριλλος ὁ Καστανοφύλλης, Ἀθήναι 1965, σ. 44-45 (ἀριθμ. 8).

¹⁷ ΕΥΘΥΜΙΟΥ ἱερομονάχου, Βίος, πολιτεία καὶ ἀγῶνες... ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ μοναχοῦ, ἐν Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 4 (1920) 636. Ν. ΜΠΙΛΑΛΗ, μοναχῷ, Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Ἀθήναι 1983, σ. 17.

¹⁸ Βιβλιογραφία: C. E. ZACHARIAE, Historiae juris graeco-romani delineatio, Heidelbergae 1839, σ. 97-98. Τοῦ αὐτοῦ (Κ.Ε. Zachariae von Lingenthal), Die Synopsis canonum, ἐν Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1887 (53), Berlin 1887, σ. 1162-1163. Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Λόγιοι καὶ διδασκῆται τῆς ἐν Ἀθῶν μονῆς τῶν Ἱδίων, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 4 (1883-1884) 524-526. Τοῦ αὐτοῦ, Αἱ παρ' ἡμῶν συλλογαὶ τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 8 (1887-1888) 25-28. Τοῦ αὐτοῦ, Θεοδωρήτου ἀγιαννίτου τολμηρία, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 35-36 (1915) 142. L. PETIT, Le manuel canonique du moine Christophore, ἐν Échos d'Orient 2 (1898-1899) 103-106. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Χριστοφόρος Προδρομίτης, ἐν Ἱεροῦ Σύνδεσμος, ἀριθμ. 270, ἔτος 1916, σ. 8-11. ΘΗΕ 12, 364-365 (Κ. Νιάρχος). Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία, τ. 1ος, Ἀθήναι 1984, σ. 121 (ἀριθμ. 1645).

¹⁹ Ὁ Κωνσταντινουπόλεως Νεόφυτος ὁ Ζ', ὁ ἀπὸ Μαρωνείας, ἐπατριάρχευσεν δις: 1789-1794 καὶ 1798-1801.

σπουδῇ τε αὐτῶν καὶ δαπάνῃ νῦν πρῶτον τύποις ἐκδέδοται. Ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως τυπογραφείῳ».

Εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου δὲν σημειοῦται ἔτος ἐκδόσεως· ἐν τούτοις γενικῶς γίνεται δεκτὸν ὅτι τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου ἐξεδόθη κατὰ τὸ ἔτος 1800, θεδαιοῦται δὲ καὶ τεκμηριοῦται τοῦτο καὶ ἐκ δύο χρονολογημένων ἐγγράφων, ἅτινα περιελήφθησαν εἰς τὴν ἑκδοσιν: α. τῆς ἐπιστολῆς τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου «ἐκ τῆς ἱερᾶς σκῆτης τοῦ τιμίου Προδρόμου» πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην Νεόφυτον τὸν Ζ' (ἔτος 1800), καὶ β. τοῦ ἐγγράφου τῆς ἐφορίας «τῆς ἐν τῷ Πατριαρχείῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως Τυπογραφίας», δι' οὗ δηλοῦται ὅτι τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου, «ὡς μὴ περιέχον τι ἐνάντιον τῇ ἀγίᾳ... ἐκκλησίᾳ καὶ τῇ πολιτικῇ διοικήσει», «ἐκρίθη ἄξιον ἐκδόσεως» (13 Ἰανουαρίου 1800).

Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος, κατ' ἰδίαν αὐτοῦ δήλωσιν, προέβη εἰς τὴν σύνταξιν τοῦ Κανονικοῦ «παροτρύνσει» ἀγιορειτῶν μοναχῶν²⁰. Εἰς αὐτό, οἱ ἱεροὶ κανόνες παρατίθενται ἐν «ἐπιτομῇ, μετὰ συντόμων ἐρμηνειῶν, ὑπὸ μορφὴν ὑποσημειώσεων. Ὁ Χριστοφόρος, ὡς πρὸς τὸ συντελεσθὲν ἔργον καὶ τὸν ἐπιδιωχθέντα σκοπὸν, γράφει ἐν τῷ προλόγῳ τοῦ Κανονικοῦ, ὅτι «δρεψάμενος» ἐκ τῶν τοῦ παραδείσου φυτῶν, «τῶν θεοπνευστῶν κανόνων τὴν εὐκαρπλίαν», «ἐψίλωσεν τούτους ἐν μέρει τῆς πολυεπείας ὡς ἀπὸ φύλλων» καὶ «ἐσχολίασε» «τοῖς τε ἱεροῖς καὶ ἐνδοξοτέροις τῶν ἐρμηνευτῶν», «πρὸς τὸ ῥαδίως καὶ μεταχειρίζεσθαι διὰ τὸ πρῶτον (ἡ ἐπιτομὴ) καὶ κατανοεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας διὰ τὸ δεύτερον (αἱ ὑποσημειώσεις)»²¹.

Ἡ ἑκδοσις τοῦ Κανονικοῦ, ἢ μᾶλλον, ἡ πρὸς ἑκδοσιν ἐκκλησιαστικὴ ἔγκριστις δὲν ἐπετεύχθη εὐχερῶς. Ὁ Χριστοφόρος, συντάξας τὴν ἐν λόγῳ κανονικὴν συλλογὴν, ὑπέβαλε τὸ χειρόγραφον πρὸς ἔγκρισιν εἰς τὴν Μεγάλην Ἐκκλησίαν, πατριαρχοῦντος Γερασίμου τοῦ Γ' (1794-1797), ἥτις, ἀκολούθως, παρέπεμψε τοῦτο πρὸς μελέτην καὶ εἰσήγησιν τοῦ προσήκοντος εἰς τὸν ἱερομόναχον Δωρόθεον Βουλησμᾶν²², φημιζόμενον κατὰ τοὺς

²⁰ Κανονικόν, ἐν τῷ προλόγῳ («τῷ ἀναγινώσκοντι»).

²¹ Κανονικόν, ἐπιστολὴ πρὸς τὸν πατριάρχην Νεόφυτον.

²² Ἱερομόναχος Δωρόθεος Βουλησμάς (μέσα 1ῃ αἰῶνος - 1819), ἐξ Ἰθάκης, ἱεροκλήρυς τῆς Μ. Ἐκκλησίας. Βιβλιογραφία: Ν. ΚΑΡΑΒΙΑ - ΓΡΙΒΑ, Ἱστορία τῆς νήσου Ἰθάκης, Ἀθῆναι 1849, σ. 143-144. Κ. ΣΑΘΑ, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Ἀθῆναι 1868, σ. 613. Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, Λειψία 1871, σ. 107. Γ. ΖΑΒΙΡΑ, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 276. Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Λόγιοι ἐξ Ἰθάκης, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 23 (1903) 105-108. Τοῦ αὐτοῦ, Δύο ἱεροκλήρυκες ἀγιοταφίται, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθεια 36-37 (1916) 61-64, 66-69 καὶ 85. Ν. ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΥ, Δωρόθεος Βουλησμάς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀνεκδότων αὐτοῦ ἐπιστολῶν, Θεσσαλονίκη 1969. Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ, Ἡ «διδασκαλία χριστιανικῆ κατ' ἐρωτησώκρισιν», ἐν Μεσαιωνικά καὶ Νέα Ἑλληνικά 3 (1990) 7-96 (ἰδίαι αἱ σ. 23-26, 28-29, 62-65, 75-79).

τότε χρόνους ἐπὶ ἐκκλησιαστικῇ μαθήσει. Ὁ Δωρόθεος Βουλησμάς, ἐκ τῶν ἐρμηνευτικῶν ὑποσημειώσεων τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου, τρία σημεία, ἦτοι τὰ ἀναφερόμενα: α) εἰς τὸ βάπτισμα διὰ ψάμμου, β) εἰς τὸ κύρος τῶν χειροτονιῶν τῶν γινομένων ὑπὸ τῶν αἵρετικῶν, καὶ γ) εἰς τὴν σχέσιν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῶν ἐνδίκως καὶ νομίμως καθαιρεθέντων, ἐθεώρησεν «ὀδελισμοῦ ἀξία»²³, τοῦθ' ὅπερ προῦκάλεσεν ἐκκλησιαστικὰς συζητήσεις²⁴, αἵτινες ἐσυνέχισαν καὶ ἐπὶ πατριαρχείας Γρηγορίου τοῦ Ε', κατὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ πατριαρχίαν (1797-1798), ἔληξαν δὲ κατὰ τὴν δευτέραν πατριαρχίαν Νεοφύτου τοῦ Ζ' (1798-1801), ὅτε καὶ ἐξεδόθη τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου «τῇ τοῦ παναγιωτάτου καὶ θειοτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Νεοφύτου καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἱεράς συνόδου τῶν ἁγίων ἀρχιερέων ἀξιώσει, σπουδῇ τε αὐτῶν καὶ δαπάνῃ» ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου, τὸ ἔτος 1800. Ὁ ἱερομόναχος Δωρόθεος Βουλησμάς εἰς τὰς ἐν προκειμένῳ ἀπόψεις αὐτοῦ εἶχε σύμφωνον καὶ τὴν γνώμην τῶν πατριαρχῶν Ἀντιοχείας Ἀνθεμίου (1791-1813) καὶ Ἱεροσολύμων Ἀνθίου (1788-1808)²⁵.

²³ Συμφώνως πρὸς τὴν διατύπωσιν τοῦ ἱερομονάχου Δωροθέου Βουλησμά, «τῶν δ' ὀδελιστέων, πρῶτον μὲν ἐστὶ, τὸ ἐν τῇ τοῦ πεντηκοστοῦ τῶν Ἀποστόλων κανόνος ἐρμηνεία διὰ ψάμμου σημειούμενον βάπτισμα· δεύτερον δέ, τὸ ἰσχυρίζεσθαι δεῖξαι, ἐν τῇ τῆς τοῦ ὀγδόου καὶ ἐξηκοστοῦ τῶν Ἀποστόλων ἐρμηνείας κανόνος σημείωσει, τὴν παρ' αἵρετικῶν γιγνομένην χειροτονίαν δεκτὴν εἶναι παρὰ τῆς ἐκκλησίας· καὶ τρίτον παρὰ ταῦτα, τὸ ἐν τῇ αὐτῇ ἀγωνίζεσθαι σημειώματι συστήσαι τὴν παρὰ τῶν ἐνδίκως τε καὶ νομίμως καθαιρεθέντων ἱεροπραξίαν ἀποδέχεσθαι τὴν ἐκκλησίαν» (ὑπ' ἀριθμ. 6035/528 χειρόγραφον τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὅρει ἱεράς μονῆς τοῦ Ἀγίου Παντελεήμονος, φύλλ. 546-55α). Πρβλ. Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Αἱ παρ' ἡμῖν συλλογαὶ τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 8 (1887-1888) 27. Ὡς συνάγεται ἐκ τοῦ ἀποσπάσματος τούτου, αἱ ἐν λόγῳ ἀπόψεις τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου περιλαμβάνοντο ἀρχικῶς εἰς τὸ Κανονικὸν ὡς ὑποσημειώσεις εἰς τοὺς ἀποστολικοὺς κανόνας 50ὸν καὶ 68ον.

²⁴ Τὰ τῆς διενέξεως ταύτης καθίστανται γνωστὰ ἐκ τοῦ ὑπ' ἀριθμ. 6035 (528) χειρογράφου τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὅρει ἱεράς μονῆς τοῦ Ἀγίου Παντελεήμονος, ἐν ᾧ περιλαμβάνονται: α. ἡ «ἐπιστολιμαία ἐπικρίσις» τοῦ Δωροθέου Βουλησμά περὶ τῆς κανονικῆς δίδλου τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου (23 Μαΐου 1796), β. ἡ «ἀπολογία» τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου εἰς τὰ τοῦ κυρίου Δωροθέου, γ. ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Δωροθέου Βουλησμά πρὸς τὸν πατριάρχην Νεόφυτον περὶ τῆς δίδλου, καὶ δ. αἱ «ἀνταποκρίσεις» τοῦ Δωροθέου Βουλησμά εἰς τὴν ἀπολογίαν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου (Σπυρίδωνος Λάμπρου, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς διδλοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἑλληνικῶν κωδίκων, τ. 2ος, Cambridge 1900, σ. 390). Ἐκ τῶν ἐγγράφων τούτων τὸ τρίτον (καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ τετάρτου) ἐδημοσιεύθη ὑπὸ Μανουὴλ Γεδεών, ἐκ τῶν «παρ' αὐτῷ ἀποκειμένων χαρτίων», περιληφθὲν εἰς τὸ μελέτημα αὐτοῦ «αἱ παρ' ἡμῖν συλλογαὶ τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους», ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 8 (1887-1888) 25-27. Πρβλ. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Χριστοφόρος Προδρομίτης, ἐν Ἱερὸς Σύνδεσμος, ἀριθμ. 270, ἔτος 1916, σ. 10.

²⁵ Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Αἱ παρ' ἡμῖν συλλογαὶ τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειᾳ 8 (1887-1888) 26 (ἐν τῷ μελετήματι τούτῳ τοῦ Γεδεών, ἐκ παραδρομῆς: Ἀντιοχείας Ἀνθίμου καὶ Ἱεροσολύμων Ἀνθέμιος). Ἐν τῷ ὑπ' ἀριθμ. 6035

Τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου σώζεται ἐπίσης ἐν χειρογράφοις²⁶. Ἡ ἄξιον σημειώσεως, ὅτι ἐν τῷ ὑπ' ἀριθμ. 4421 (301) χειρογράφῳ τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ἱερᾶς μονῆς τῶν Ἰδῆρων ὁ τίτλος τοῦ Κανονικοῦ εἶναι πληρέστερος: «Κανονικόν, ἥτοι θεῖοι κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων, τῶν τε οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος θεοφόρων πατέρων· ἐν ἐπιτομῇ συνειλεγμένοι παρὰ Χριστοφόρου μοναχοῦ τοῦ ἐκ τῆς κατὰ τὴν εὐαγῆ μονὴν τῶν Ἰδῆρων Προδρομικῆς σκῆτεως, ὑφ' οὗ καὶ σημειώσεις ἐκ διαφόρων ἱερῶν διδασκάλων εἰς αὐτὸ τοῦτο συνερανισθεῖσαι προσετέθησαν· ὅπερ τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἀξιώσει ἐπιθεωρηθὲν παρὰ τοῦ πανοσιωτάτου καὶ σοφωτάτου διδασκάλου καὶ μεγάλου ἱεροκλήρυκος κυρίου Δωροθέου Βουλησιμα, σπουδῇ καὶ δαπάνῃ τοῦ παναγιωτάτου, θειοτάτου τε καὶ σοφωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου κυρίου Νοεφύτου νῦν πρῶτον τύποις ἐκδίδεται ἐν τῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἁγιωτάτῳ Πατριαρχεῖῳ κατὰ τὸ 1800ὸν ἔτος».

Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Κανονικοῦ, ἄνευ σελιδαριθμήσεως, περιλαμβάνονται ἡ ἐπιτολὴ τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην Νεόφυτον τὸν Ζ', πρόλογος τοῦ Χριστοφόρου («τῷ ἀναγινώσκοντι»), στίχοι τοῦ πρῶην Θεσσαλονικῆς Δαμασκηνοῦ καὶ στίχοι τοῦ ἱεροδιδασκάλου Ραφαήλ τοῦ Καυσοκαλυβίτου, ἔγγραφοι τῆς ἐφορίας «τῆς ἐν τῷ Πατριαρχεῖῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως Τυπογραφίας» (13 Ἰανουαρίου 1800), ἡ «τάξις τῶν ἱερῶν κανόνων» (πίναξ περιεχομένων) καὶ «πίναξ κατὰ μέρος πάντων τῶν ἐν τῇ παρούσῃ βίβλῳ ἱερῶν κανόνων» (σύντομος ἀναγραφὴ τοῦ περιεχομένου τῶν κανόνων τῶν περιληφθέντων εἰς τὸ Κανονικόν).

Ὁ «πίναξ» οὗτος, «μετ' ὀλιγίστων τροποποιήσεων», ἀνατυπῶνται καὶ ἐν τῷ Συντάγματι τῶν Ράλλη καὶ Ποτλῆ (ΡΠ 2, 713-732. ΡΠ 3, 629-652. ΡΠ 4, 613-635)²⁷.

(528) χειρογράφῳ τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ἱερᾶς μονῆς τοῦ Ἀγίου Παντελεήμονος, ὁρθῶς: Ἀντιστοχίας Ἀνθίμου καὶ Ἱεροσολύμων Ἀνθίμου.

²⁶ Χειρόγραφα ὑπ' ἀριθμ. 4421 (301) τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ἱερᾶς μονῆς τῶν Ἰδῆρων καὶ ὑπ' ἀριθμ. 5650 (144) καὶ 5651 (145) τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ἱερᾶς μονῆς τοῦ Ἀγίου Παντελεήμονος (Σπυριδωνος Λάμπρου, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἑλλήνων κωδίκων, τ. 2ος, Cambridge 1900, σ. 302). Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 5650 (144) χειρόγραφον ἐν τῇ κατάλογῳ τοῦ Σπυριδωνος Λάμπρου χαρακτηρίζεται ὡς «κώδιξ αὐτόγραφος τοῦ συγγραφέως».

²⁷ ΡΠ 1, σ. ιη': «Ἐν τῷ τέλει παντὸς τόμου ἐτέθη πίναξ ἀναλυτικὸς ἀπάντων τῶν ἐν ἑκάστῳ περιεχομένων ἱερῶν κανόνων, κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν αὐτῶν σειρὰν· τοῦτον δὲ ἐρανίσθημεν μετ' ὀλιγίστων τροποποιήσεων ἐκ τοῦ Κανονικοῦ Χριστοφόρου τοῦ μοναχοῦ, τοῦ κατὰ τὸ 1800 ἔτος ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως τυπογραφεῖῳ ἐκδοθέντος». Προκειμένου ὅμως περὶ τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης οἱ ἐκδόται τοῦ Συντάγματος, ἐν τῷ τρίτῳ τόμῳ, ἀναφέρουν τὰ ἀκόλουθα: «Σημειωτέον ὅτι ὡς πρὸς τὴν ἐν Καρθαγένη συνόδον, ἐξεδώκαμεν τὸν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ Ἰουστέλλου καὶ Βοέλλου ἀρχαῖον τῶν κανόνων

Ἐν συνεχείᾳ τοῦ «πίνακος», εἰς τὰς σελ. 1-341 τοῦ Κανονικοῦ²⁸, παρατίθενται οἱ ἱεροὶ κανόνες «ἐν ἐπιτομῇ», μετὰ συντόμων ἐρμηνειῶν, ὑπὸ μορφὴν ὑποσημειώσεων. Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος εἰς τὴν «ἐπιτομὴν» τῶν κανόνων ἐχρησιμοποίησε, κατὰ τὸ δυνατόν, τὴν διατύπωσιν καὶ φράσεις ἐξ αὐτοῦ τοῦ κειμένου ἐκάστου κανόνος, εἰς δὲ τὴν ἐρμηνείαν τὰ συγγράμματα «διαφόρων ἱερῶν διδασκάλων» καὶ δὴ τὰ κανονικὰ συγγράμματα Ἰωάννου τοῦ Ζωναρά, Θεοδώρου τοῦ Βαλοσαμῶνος, Ἀλεξίου τοῦ Ἀριστηνοῦ, Κωνσταντίνου τοῦ Ἀρμενοπούλου²⁹ καὶ Ματθαίου τοῦ Βλαστάρεως.

Ἐπίσης, ἐκάστης ἐνόητος κανόνων προτάσσεται σύντομος εἰσαγωγή, ἥτις ἐπιγράφεται «προθεωρία», ὑφ' ἑκάστον δὲ κανόνα σημειοῦνται οἱ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ θέματος συναφεῖς ἢ παρεμφερεῖς ἱεροὶ κανόνες, ἥτοι ἡ συμφωνία αὐτῶν.

Ἡ «συμφωνία» αὕτη τῶν ἱερῶν κανόνων λαμβάνεται ὑπ' ὄψιν πιθανῶς μὲν ἐν τῇ ἐκδόσει Ράλλη καὶ Ποτλῆ³⁰, ὅπωςδὴποτε δὲ (προκειμένου περὶ τῶν πατερικῶν κανόνων) ἐν τῇ ἐκδόσει τοῦ Ἰωάννου³¹.

Εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου περιλαμβάνονται συγκεκριμένως, «ἐν ἐπιτομῇ», οἱ ἐξῆς κατὰ σειρὰν³² ἱεροὶ κανόνες:

1. Οἱ 85 ἀποστολικοὶ κανόνες (σελ. 1-34).
2. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Νικαίᾳ πρώτης οἰκουμενικῆς συνόδου, 325 (σελ. 35-45).
3. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει δευτέρας οἰκουμενικῆς συνόδου, 381 (σελ. 46-51).

αὐτῆς πίνακα, συμπληρώσαντες ὀλίγα τινὰ ἐλλιπῆ αὐτοῦ μέρη, καὶ σημειώσαντες τὰς ἡμετέρας ταύτας προσθήκας διὰ παρενθέσεων» (ΡΠ 3, σ. ζ').

²⁸ Τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου ἀπαρτίζεται ἐκ 463 σελίδων. Ἐν ἀρχῇ, 50 σελίδες ἄνευ ἀριθμήσεως, ἐν συνεχείᾳ οἱ ἱεροὶ κανόνες (σ. 1-341), ἀκολουθοῦν δὲ ἄλλαι 72 σελίδες καὶ πάλιν ἄνευ ἀριθμήσεως.

²⁹ Ὁ Χριστοφόρος Προδρομίτης, ἐκπροσωπῶν τὴν παλαιὰν ἐν προκειμένῳ γνώμην, φρονεῖ ὅτι ὁ Κωνσταντίνος Ἀρμενόπουλος ἐξῆσε κατὰ τὸν 16^{ον} αἰῶνα (Κανονικόν, ἐν τῇ προλόγῳ, «τῷ ἀναγινώσκοντι»).

³⁰ Ἐν τῇ ἐκδόσει ΡΠ δὲν λέγεται τι ἐν προκειμένῳ μετὰ σαφηνείας. Πάντως ἡ «συμφωνία» τῶν κανόνων ἐν ΡΠ δημοσιεύεται μετὰ τοῦ ἀναλυτικοῦ «πίνακος», τοῦ ληφθέντος ἐκ τοῦ Κανονικοῦ (ΡΠ 2, 713-732. ΡΠ 3, 629-652. ΡΠ 4, 613-635).

³¹ P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, τ. 2ος, Ρώμη 1962, σ. XXIV.

³² Ὡς πρὸς τὴν «τάξιν τῶν ἱερῶν κανόνων», ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος ὑποσημειοῖ τὰ ἀκόλουθα: «Αὕτη ἡ κατεστρωμένη τάξις τῶν κανόνων, τὸ τάσσεσθαι δηλαδὴ πρῶτον μὲν τοὺς τῶν Ἀποστόλων, δευτέρον δὲ τοὺς τῆς «πρώτης» συνόδου, τρίτον τοὺς τῆς «δευτέρας», τέταρτον τοὺς τῆς «τρίτης» καὶ ἐφεξῆς, στοιχεῖ μάλιστα κατὰ τὸ δοκοῦν τῷ Ζωναρᾷ, ἐρμηνευτῇ ἑξαίρετῳ ὄντι τούτων τῶν θείων κανόνων» (Κανονικόν, «τάξις τῶν ἱερῶν κανόνων», ὑποσημ. 1). Πρβλ. Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοκχόλμη 1990, σ. 93-94.

4. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Ἐφέσῳ τρίτης οἰκουμενικῆς συνόδου, 431 (σελ. 51-56). Ὁκτώ κανόνες καὶ ἡ ἐπιστολὴ τῆς συνόδου «πρὸς τὴν ἐν Παμφυλίᾳ εὐαγγῇ σύνοδον» (9 Γ' Οἰκ.).

5. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης οἰκουμενικῆς συνόδου, 451 (σελ. 57-70).

6. Οἱ κανόνες τῆς πενθέκτης οἰκουμενικῆς συνόδου, 691 (σελ. 74-113).

7. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Νικαίᾳ ἑβδόμης οἰκουμενικῆς συνόδου, 787 (σελ. 113-123).

8. Οἱ κανόνες τῆς «πρωτοδευτέρας» λεγομένης συνόδου, 861 (σελ. 124-131).

9. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Ἀγίᾳ Σοφίᾳ συνόδου, 879-880 (σελ. 131-133).

10. Ὁ κανὼν τοῦ Κωνσταντινουπόλεως Γενναδίου (σελ. 134-135).

11. Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως Ταρρασίου (σελ. 135-136).

12. Ὁ κανὼν τοῦ Καρθαγένης Κυπριανοῦ (σελ. 137-138).

13. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ συνόδου, 314 (σελ. 138-146).

14. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Νεοκαισαρείᾳ συνόδου, περὶ τὸ 319 (σελ. 146-152).

15. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Γάγγρᾳ συνόδου, περὶ τὸ 340 (σελ. 153-157).

16. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου, 341 (σελ. 158-167).

17. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου, περὶ τὸ 380 (σελ. 167-182). Ἡ ἀρίθμωσις τῶν κανόνων 41, 42 ἐν τῷ Κανονικῷ τοῦ Χριστοφόρου διαφέρει τῆς ἀριθμήσεως αὐτῶν κατὰ τὴν ἔκδοσιν ΡΠ.

Χριστοφόρος	ΡΠ
41	42
42	41

18. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Σαρδικῇ συνόδου, 343 (σελ. 183-192).

19. Οἱ κανόνες τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου, 419 (σελ. 193-238). Συγκεκριμένως, ἐν τῷ Κανονικῷ τοῦ Χριστοφόρου ἀριθμοῦνται 141 κανόνες (δι' ἑλληνικῶν ἀριθμῶν), τοῦθ' ὅπερ δηλοῦται καὶ ἐν τῇ ἐπιγραφῇ, «τῆς ἐν Καρθαγένῃ ἀγίας συνόδου κανόνες εἰς καὶ τεσσαράκοντα πρὸς τοῖς ἑκατὸν» (σελ. 193), παραλλήλως ὁμως ὑπάρχει καὶ ἑτέρα ἀρίθμωσις (δι' ἀραβικῶν ἀριθμῶν), καθ' ἣν οἱ κανόνες τῆς Καρθαγένης ἀνέρχονται εἰς 146. Τὰ πέντε κείμενα³³, ἅτινα, εἰς τινὰς ἐκδόσεις, δίκην παραρτήματος, δημοσιεύονται μετὰ τῶν πρακτικῶν-κανόνων τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου³⁴, εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου παραλείπονται.

³³ ΡΠ 3, 608-621.

³⁴ Βιβλιογραφία: Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοκχόλμη 1990, σ. 434, 469-470.

Περὶ τῆς ἀριθμήσεως τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης, ἐν τῷ Κανονικῷ τοῦ Χριστοφόρου σημειοῦνται τὰ ἀκόλουθα· «Ἐπειδὴ ἄλλως μὲν ἀριθμοῦνται ὑπὸ τοῦ Ζωναρᾶ καὶ Βαλσαμῶνος οὗτοι οἱ κανόνες τῆς ἐν Καρθαγένῃ, ἄλλως δὲ παρ' ἡμῶν, ταύτη τοι, τὸν κατ' ἐκείνους ἀριθμὸν σημειοῦμεν ἀραβιστί, τὸν δὲ καθ' ἡμᾶς, ἑλληνιστί, ὡς ἂν οἱ θέλοντες εὐχερῶς εὐρίσκων αὐτοὺς καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς ἐρμηνευταῖς, μάλιστα τῷ Ζωναρᾷ»³⁵. Ὀντως, ἡ ἀρίθμησης (δι' ἀραβικῶν ἀριθμῶν) τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης εἰς 146 εἶναι ἡ ἀρίθμησης, ἣτις ἀπαντᾷ εἰς τὴν ἔκδοσιν τοῦ ἔργου Ἰωάννου τοῦ Ζωναρᾶ «ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν κανόνων» (ἀποστολικοὶ καὶ συνοδικοὶ κανόνες), ἐν Παρισίοις, κατὰ τὸ ἔτος 1618³⁶. Ἐν τῇ πραγματικότητι ἐν τῇ ἐκδόσει ταύτῃ ἀριθμοῦνται 147 κανόνες τῆς Καρθαγένης, παρὰ Χριστοφόρῳ ὅμως ἡ ἀρίθμησης δι' ἀραβικῶν ἀριθμῶν σταματᾷ εἰς τὸν ἀριθμὸν 146, δεδομένου ὅτι εἰς τὸ Κανονικὸν (ὡς καὶ εἰς τὸ Πηδάλιον), οἱ δύο τελευταῖοι κανόνες τῆς Καρθαγένης φέρονται ὡς εἰς κανόνων:

Ζωναρᾶς	Χριστοφόρος	Πηδάλιον	ΡΠ
146	141	141	132
147			133

Πλέον ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἀρίθμησης (δι' ἑλληνικῶν ἀριθμῶν) τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης εἰς 141. Πρόκειται περὶ ἀριθμήσεως, ἣτις ταυτίζεται πλήρως πρὸς τὴν ἀρίθμησην αὐτῶν ἐν τῷ Πηδάλῳ³⁷, ὅπερ ἐξεδόθη κατὰ τὸ ἔτος 1800, ἥτοι κατὰ τὸ αὐτὸ ἔτος καὶ ὃ ἐξεδόθη καὶ τὸ Κανονικὸν Χριστοφόρου τοῦ Προδρομίτου. Ἐκ τῆς συμπτώσεως τῆς ἀριθμήσεως εἰς ἀμφοτέρας τὰς ἐκδόσεις συνάγεται μετὰ βεβαιότητος ὅτι ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος, κατὰ τὴν σύνταξιν τοῦ Κανονικοῦ αὐτοῦ ἐν Ἀγίῳ Ὁρει, εἶχεν ὑπ' ὄψει τὸ χειρόγραφον τοῦ Πηδαλίου ἢ, τοῦλάχιστον περὶ τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης, συνειργάσθη μετὰ τοῦ μοναχοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, μεθ' οὗ, ὡς γνωστόν, συνεδέετο διὰ φιλίας³⁸.

Σημειωτέον ὅτι εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου περιλαμβάνονται ἐπὶ πλέον κανόνες τινὲς τῆς Καρθαγένης³⁹, οἵτινες περιέχονται μὲν ἐν τῇ

³⁵ Κανονικόν, σ. 194, ὑποσημ. 4.

³⁶ I. ZONARAE, In canones ss. Apostolorum et sacrorum conciliorum, tam oecumenicorum quam provincialium, commentarii, Paris 1618, σ. 384-525.

³⁷ Περὶ τῆς ἀριθμήσεως (καὶ διατυπώσεως) τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης ἐν Πηδάλῳ, ἴδε, ἐν Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοχόλμη 1990, σ. 475-477.

³⁸ Συγκριτικὸς πίναξ ἀριθμήσεως τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης εἰς χειρόγραφα καὶ εἰς διαφόρους ἐκδόσεις, ἐν ΠΑΥΛΟΥ ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοχόλμη 1990, σ. 444-449.

³⁹ Σελ. 198, 207, 217, 262, 223, 224, 225, 226.

ἐκδόσει τοῦ Ζωναρά, οὐχὶ ὁμῶς καὶ ἐν τῷ Πηδαλίῳ. Οἱ κανόνες οὗτοι ἀριθμοῦνται μόνον δι' ἀραβικῶν ἀριθμῶν, οὕτω δὲ ἡ βασικὴ καὶ κυρία ἀρίθμησις τῶν κανόνων τῆς Καρθαγένης ἐν τῷ Κανονικῷ παραμένει ὡς ἔχει ἀκριδῶς καὶ ἐν τῷ Πηδαλίῳ.

20. Οἱ κανόνες τοῦ Ἀλεξανδρείας Διονυσίου (σελ. 239-242).

21. Οἱ κανόνες τοῦ Ἀλεξανδρείας Πέτρου (σελ. 243-248).

22. Οἱ κανόνες τοῦ Νεοκαισαρείας Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ (σελ. 248-253). Περιλαμβάνονται καὶ οἱ 11 κανόνες⁴⁰ τοῦ Νεοκαισαρείας Γρηγορίου. Προκειμένου περὶ τοῦ 11ου (τελευταίου) κανόνος τοῦ Νεοκαισαρείας Γρηγορίου⁴¹, ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος ὑποσημειοῖ τὰ ἀκόλουθα: «Τοῦτον τὸν κανόνα ἔστι μὲν οἱ βούλονται αὐτὸ τοῦτο, ἡγουν κανόνα εἶναι τοῦ ἁγίου (ὦν τῆς μοίρας ὑπάρχει καὶ ὁ Βαλσαμών), ἔστι δὲ οἱ οὐδαμῶς (οἱοὶ εἰσὶν ὁ Ζωναράς καὶ Βλάσταρις), οὐδὲ γὰρ ἐρμηνεύουσιν αὐτόν, ὡς τοὺς ἄλλους κανόνας, οὔτε μνημονεύουσιν αὐτοῦ ὅλως, ὡς ὠφελον τοῦτο ποιῆσαι ἐν οἷς διαλαμβάνουσι περὶ τῶν τόπων τῆς μετανοίας, ὁ μὲν ἐν τῷ 11ῳ τῆς πρώτης⁴², ὁ δὲ Βλάσταρις εἰς τὸ Μ στοιχεῖον, κεφ. βον⁴³, ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἔπεσθαι τοῖς πρώτοις μᾶλλον ἢ τοῖς δευτέροις»⁴⁴.

23. Οἱ κανόνες τοῦ Μ. Ἀθανασίου (σελ. 253-256).

24. Οἱ κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου (σελ. 256-291). Ἀριθμοῦνται 92 κανόνες. Ἡ ἀρίθμησις τῶν κανόνων τοῦ Μ. Βασιλείου εἰς 92 γίνεται τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πηδαλίῳ καὶ τῷ Κανονικῷ τοῦ Χριστοφόρου⁴⁵.

25. Οἱ κανόνες τοῦ Νύσσης Γρηγορίου (σελ. 292-295).

26. Οἱ κανόνες τοῦ Ἀλεξανδρείας Τιμοθέου (σελ. 296-301). Περιλαμβάνεται ἡ σειρά τῶν 18 κανόνων.

⁴⁰ Ἐν τῷ Κανονικῷ ἀριθμοῦνται 12 κανόνες τοῦ Νεοκαισαρείας Γρηγορίου, λόγῳ διαιρέσεως τοῦ πρώτου εἰς δύο, τοῦθ' ὅπερ ἐπηρεάζει κατὰ ἓνα ἀριθμὸν τὴν ἀρίθμησιν τῶν ὑπολοίπων κανόνων.

⁴¹ Πρβλ. Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοκχόλμη 1990, σ. 528-530.

⁴² ΡΠ 2, 139.

⁴³ ΡΠ 6, 363-364.

⁴⁴ Κανονικόν, σ. 252, ὑποσημ. 6.

⁴⁵ Ἐν τῷ Συνοδικῷ τοῦ Βενεργίου ἀριθμοῦνται 93 κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου· ἡ ἐν προκειμένῳ διαφορά προέρχεται ἐκ τοῦ ὅτι ἐν τῷ Συνοδικῷ ἀριθμεῖται ὡς 87ος κανὼν τὸ «προοίμιον» τῆς πρὸς Διόδωρον ἐπιστολῆς τοῦ Μ. Βασιλείου, τοῦθ' ὅπερ ἐπηρεάζει κατὰ ἓνα ἀριθμὸν τὴν ἀρίθμησιν καὶ τῶν ὑπολοίπων κανόνων τοῦ Μ. Βασιλείου, οἵτινες οὕτω ἀνέρχονται εἰς 93. Ἐν τῇ ἀνατυπώσει τοῦ Συνοδικοῦ τοῦ Βενεργίου ἐν τῇ PG δὲν ἀριθμεῖται μὲν τὸ «προοίμιον» τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Διόδωρον, δὲν μεταβάλλεται ὁμῶς ἡ ἀρίθμησις καὶ τῶν λοιπῶν κανόνων τοῦ Μ. Βασιλείου, οὕτω δὲ ἐν τῇ PG οἱ κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου φέρουν τοὺς ἀριθμοὺς 1-86 καὶ 88-93 (PG 138, 809-852). 93 κανόνας τοῦ Μ. Βασιλείου ἀριθμεῖ καὶ ἡ ἔκδοσις τοῦ Ἀγαπίου Λεονάρδου: Συλλογὴ πάντων τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων, Βενετία 1787, σ. 377-430.

27. Οἱ κανόνες τοῦ Ἀλεξανδρείας Θεοφίλου (σελ. 302-308).

28. Οἱ κανόνες τοῦ Ἀλεξανδρείας Κυρίλλου (σελ. 309-311).

29. Οἱ «κανόνες» Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ, «συνωψισμένοι παρὰ Ματθαίου Βλαστάρεως» (σελ. 312-325). Ἀριθμοῦνται 34 «κανόνες», εἰς οὓς προστίθεται (ἄνευ ἀριθμήσεως) καὶ ἕτερος κανὼν Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ («περὶ τῶν ἐν μάχῃ ὄντων...»), «μετὰ ταῦτα εὑρεθεῖς» (σελ. 325). Τῶν «κανόνων» προτάσσεται «προκατασκευὴ ἢ ἀπολογία τοῦ ἁγίου τῆς δοκούσης αὐτοῦ συγκαταβάσεως, ἥ περ, ἐν τοῖς καθ' ἑαυτὸν χρηταὶ ἐπιτιμίοις, κανονίζων τοὺς ἁμαρτάνοντας».

Πρὸ τοῦ Χριστοφόρου, εἰς ἡριθμημένην κατάταξιν τῶν «κανόνων» Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ, ἐπὶ τῇ δάσει τῆς «συνόψεως» τοῦ Ματθαίου Βλαστάρεως, προέβη Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης ἐν τῷ Ἐξομολογηταρίῳ αὐτοῦ, ἐκδοθέντι κατὰ τὸ ἔτος 1794⁴⁶. Τὴν κατάταξιν καὶ ἀρίθμωσιν ταύτην ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Χριστοφόρος, μετὰ μόνης διαφορᾶς ὅτι, ἐνῶ ἐν τῷ Ἐξομολογηταρίῳ (καὶ τῷ Πηδαλίῳ) ἡ «προκατασκευὴ ἢ ἀπολογία» ἀριθμεῖται ὡς 1ος «κανὼν», ἐν τῷ Κανονικῷ παρατίθεται ἄνευ ἀριθμήσεως, τοῦθ' ὅπερ ἐπηρεάζει κατὰ ἓνα ἀριθμὸν τὴν ἀρίθμωσιν καὶ τῶν ἐπομένων «κανόνων».

Προκειμένου περὶ τῶν «κανόνων» Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ, ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος ὑποσημειοῖ τὰ ἀκόλουθα· «Καίτοι τούτου τοῦ ἁγίου οἱ κανόνες οὐκ ἐπεκυρώθησαν ὑπὸ τῆς οἰκουμενικῆς ἔκτης συνόδου, καθὼς καὶ τῶν ἄλλων πατέρων, ἀλλ' οὖν καὶ ὁ Βαλσαμὼν (εἰς τὴν σημείωσιν τοῦ 11ου τοῦ Νικολάου) καὶ ὁ Βλάσταρις (αὐτὸς γὰρ τούτους συνώψισεν, ὡς καὶ ἐν τῇ ἀρχῇ τούτων ἐπιγέγραπται) καὶ ὁ Ἀρμενόπουλος (ὄρα δὲ τοῦτον ἐν τῇ ἐπιτομῇ τῶν κανόνων πολλάκις τούτους τοὺς κανόνας διαλαμβάνοντα) καὶ Νικηφόρος ὁ Χαρτοφύλαξ (βλέπε εἰς τὸ Νομικὸν Γραικορωμαϊκόν, σελ. 343), ἐπιβεβαιοῦσιν αὐτούς, οἵτινες κανόνες καὶ ἀπὸ τῶν χρόνων Νικολάου Κωνσταντινουπόλεως ἐν χρήσει ἦσαν, ὡς καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ τελευταίου κανόνες τοῦ ῥηθέντος πατριάρχου δῆλον καθίσταται· εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτοῦ κανόνι φησὶν ὅτι τὸ τοῦ Νηστευτοῦ κανονικὸν πολλῇ συγκαταβάσει χρησάμενον, οὐκ ὀλίγους ἀπώλεσεν, οὐδὲν ξέρον. Ἐὰν γὰρ οἱ τὴν ἐπιστάσιαν τῆς ἐξαγορίας δεξάμενοι, μόνην μετίασιν τὴν συγκατάβασιν τῶν χρόνων, μὴ μέντοι καὶ τὴν τεταλεπωρημένην ἱκανοποιήσιν ἐκείνου, ἔπεται πολλοὺς ἀπολεσθῆναι· ἦν γὰρ ἐκεῖνος ποιεῖται θλίψιν βαρυτέρα φαίνεται τοῖς φιλοσάρκους τῆς τῶν παλαιῶν κανονιστῶν ἐπιτιμῆσεως»⁴⁷.

⁴⁶ Ν. ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, Ἐξομολογητάριον. Βενετία 1794, σ. 96-132. Ἡ αὐτὴ κατάταξις καὶ ἀρίθμωσις ἐπαναλαμβάνεται καὶ ἐν τῷ Πηδαλίῳ. Ἀθήνα 1957, σ. 699-716.

⁴⁷ Κανονικόν, σ. 313, ὑποσημ. 1.

30. Αἱ «ἀποκρίσεις» Νικολάου τοῦ Γ' τοῦ Γραμματικοῦ (σελ. 326-331).

31. Οἱ «κανόνες» Νικηφόρου τοῦ Ὁμολογητοῦ (σελ. 331-341). Ἡ ἔκδοσις τῶν «κανόνων» τούτων γίνεται ἐκ «δύο χειρογράφων παλαιῶν τῶν τοῦ Ἀθω βασιλικῶν μοναστηρίων»⁴⁸.

Εἰς τὸ τέλος τοῦ Κανονικοῦ, ἄνευ σελιδαριθμήσεως, περιλαμβάνεται «ἔλεγχος κατὰ ἀλφάβητον τῶν ἐν τῇ βίβλῳ ἀξιολογωτέρων», ἥτοι γενικὸν ἀναλυτικὸν εὐρετήριον θεμάτων.

Εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου περιλαμβάνονται «ἐν ἐπιτομῇ» ἅπαντες οἱ ἱεροὶ κανόνες, οἱ ἀπαρτίζοντες τὴν ἐπίσημον κανονικὴν συλλογὴν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, πλὴν τοῦ κανόνος (ἀποσπάσματος πρακτικοῦ) τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ Νεκταρίου κατὰ τὸ ἔτος 394 συνελθούσης συνόδου καὶ τῶν κανόνων (ἐμμέτρων ποιημάτων) Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἰκονίου Ἀμφιλοχίου. Μνεῖα τῶν τριῶν τούτων κανόνων γίνεται εἰς τὰς ὑποσημειώσεις⁴⁹.

Εἰς τὸ Κανονικὸν τοῦ Χριστοφόρου περιλαμβάνονται ἐπὶ πλέον οἱ ἀνεπικύρωτοι «κανόνες» Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ, Νικολάου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Γραμματικοῦ καὶ Νικηφόρου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Ὁμολογητοῦ. Περί τῶν «κανόνων» τούτων ὁ Χριστοφόρος διαλαμβάνει τὰ ἀκόλουθα: «Δεκτέοι τυγχάνουσι καὶ οἱ (κανόνες) τοῦ Νηστευτοῦ καὶ οἱ τοῦ Νικολάου Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἱ τοῦ Νικηφόρου τοῦ Ὁμολογητοῦ, ἐν οἷς οὐκ ἀπάδουσι πάντως τῶν ὑπὸ τῆς ἑκτῆς καὶ ἑβδόμης οἴκουμενικῆς συνόδου ἐπισφραγιζομένων κανόνων»⁵⁰.

Ἀντιθέτως, περὶ τινων ἄλλων «κανόνων», ἐπίσης μὴ ἀνεγνωρισμένων ἐπισήμως ἐκκλησιαστικῶς, ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος, ἐν τῷ προλόγῳ («τῷ ἀναγινώσκοντι»), διαλαμβάνει: «Παρὰ δὲ τοὺς κανόνας τούτους, οὓς ὁρᾷς ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ κατειλεγμένους, εἰσὶ καὶ ἄλλων ἐπισήμων τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας διδασκάλων, εἰς διάφορα ἐρωτήματα ἐπωφελεῖς ἀποκρίσεις· αἱ καὶ αὐταὶ ὡς κανόνες παραλαμβάνονται. Ἀλλὰ ταύτας διὰ τὸ ὀγκῶδες τοῦ βιβλίου ἐκὼν κατέλιπον· εἰσὶ καὶ γὰρ Ἰωάννου τοῦ Κίτρου δύο καὶ τριάκοντα πρὸς Καθάσιαν, Νικήτα τοῦ Ἡρακλείας πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον δέκα, καὶ Πέτρου τοῦ διακόνου καὶ χαρτοφύλακος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τέσσαρες πρὸς ταῖς εἴκοσι».

Τὸ Κανονικὸν τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου συνετάγη ἀσφαλῶς μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς. Ἡ κρίσις τοῦ Γεωργίου Ζαβίρα περὶ τοῦ Κανονικοῦ ἀνταποκρίνεται πλήρως εἰς τὴν πραγματικό-

⁴⁸ Κανονικόν, σ. 331, ὑποσημ. 2.

⁴⁹ Κανονικόν, σ. 75, ὑποσημ. 1 καὶ 2.

⁵⁰ Κανονικόν, σ. 76, ὑποσημ. 3.

τητα· «ὥραιοτάτη σύνοψις πάντων τῶν ἱερῶν κανόνων, ἐν γλαφυρᾷ ἑλληνικῇ φράσει, μετ' ἐπιστημονικῆς μεθόδου»⁵¹.

Ὁ Χριστοφόρος ἐν τῇ συντάξει τοῦ Κανονικοῦ εἶχεν ὑπ' ὄψει, ὡς διαπιστοῦται ἐκ τε τοῦ προλόγου («τῷ ἀναγινώσκοντι») καὶ τῶν ὑποσημειώσεων, οὐκ ὀλίγα προγενέστερα συγγράμματα, τύποις ἐκδεδομένα. Σημειοῦνται ἰδιαίτερος τὰ ἐξῆς:

1. Τὸ Συνοδικὸν (Pandectae canonum) τοῦ Βευεργίου, Ὁξφόρδη 1672⁵². Συγκεκριμένως, ὁ Χριστοφόρος εἰς τὸν πρόλογον τοῦ Κανονικοῦ («τῷ ἀναγινώσκοντι»), ἀναφέρεται εἰς τὴν «Πανδέκτην», «τὴν ὀγκωδεστάτην ἐκείνην καὶ πολύπτυχον, δυσεύρετόν τε καὶ διὰ ταῦτα οὐκ εὖνον».

Ὡς γνωστόν, ὁ Βευεργίος, περιλαμβάνων εἰς τὸ Συνοδικὸν τὴν «σύνοψιν» τῶν κανόνων, ἐσημείωσεν ἐπίσης, πλησίον τῆς «συνόψεως» ἐκάστου κανόνος, τὸ ὄνομα τοῦ Ἀριστηνοῦ, ὑπογραμμίζει ὅμως ὅτι ἐσημείωσε τὸ ὄνομα τοῦ Ἀριστηνοῦ πλησίον τῆς «συνόψεως» ἐκάστου κανόνος οὐχὶ ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅτι ὁ Ἀριστηνὸς εἶναι ὁ συντάξας τὴν «κανονικὴν σύνοψιν», ἀλλ' ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅτι οὗτος συνέγραψε τὰ σχόλια εἰς αὐτήν⁵³. Ἐν τούτοις, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ «κανονικὴ σύνοψις» Στεφάνου τοῦ Ἐφεσίου ἐδημοσιεύθη ὑπὸ τῶν Voellus καὶ Justellus⁵⁴ ἐπ' ὀνόματι Ἀλεξίου τοῦ Ἀριστηνοῦ καὶ ὅτι τὸ ὄνομα τούτου σημειοῦται πλησίον τῆς «συνόψεως» ἐκάστου κανόνος ἐν τῷ Συνοδικῷ τοῦ Βευεργίου, ὠδήγησεν εἰς τὴν λελανθασμένην ἂποψιν ὅτι ὁ Ἀριστηνὸς εἶναι ὁ «ποιήσας» τὴν «ἐπιτομὴν» τῶν κανόνων καὶ ὅτι «ἀνώνυμος» τις ἐξηγητὴς συνέγραψε τὰ σχόλια εἰς αὐτήν⁵⁵. Ἡ σύγχυσις αὕτη ἀπαντᾷ ἐν τε τῷ Πηδαλίῳ⁵⁶ καὶ παρὰ Χριστοφώρῳ, ὅστις γράφει σχετικῶς: «Καὶ περὶ μὲν τοῦ Ἀριστηνοῦ μαρτυρεῖ ἐν τῇ Πανδέκτῃ ὁ ἀνώνυμος ἐξηγητὴς τῶν κανόνων, ἐν τῷ 75ῳ τῶν Ἀποστόλων, ὅτι συνώψισε τοὺς κανόνας»⁵⁷.

2. Τὸ Jus Graecoromanum τοῦ J. Leunclavius, τόμοι δύο, Φραγκφούρτη 1596. Ἐπὶ παραδείγματι, εἰς τὴν δευτέραν ὑποσημείωσιν εἰς τὸν 10ον κανόνα τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης οἰκουμενικῆς συνόδου, ὁ Χριστοφόρος

⁵¹ Γ. ZABIPA, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872, σ. 554.

⁵² G. BEVEREGIUS, Συνοδικὸν sive pandectae canonum, τόμοι δύο, Ὁξφόρδη 1672.

⁵³ BEVEREGIUS, Συνοδικὸν, τ. 1ος, σ. XVII. Πρβλ. ΡΠ 1, σ. ζ'.

⁵⁴ VOELLUS-JUSTELLUS, Bibliotheca juris canonici veteris, τ. 2ος, Paris 1661, σ. 673-709 = PG 133, 63-113.

⁵⁵ Βιβλιογραφία: Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Στοκχόλμη 1990, σ. 475. Τοῦ αὐτοῦ, Ἡ εἰσηγητικὴ ἐκθεσις τοῦ Δωροθέου Βουλῆμα περὶ τοῦ Πηδαλίου, ἐν Ἑπιστημονικῇ Παρουσίᾳ Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, τ. 2ος, Ἀθῆναι 1991, σ. 358, ὑποσημ. 75.

⁵⁶ Πηδάλιον, Ἀθῆναι 1957*, σ. ιγ'.

⁵⁷ Κανονικόν, ἐν τῷ προλόγῳ («τῷ ἀναγινώσκοντι»).

ὁμιλῶν περὶ τῶν «πολυσταυρίων», «ἅ μόνοι οἱ πατριάρχαι τότε ἐφόρουν», παραπέμπει εἰς τὸν Βαλσαμῶνα, καὶ συγκεκριμένως εἰς «σελ. 447 τοῦ Νομικοῦ Γραικορωμαϊκοῦ»⁵⁸, ἥτοι εἰς σελίδα 447 τοῦ πρώτου τόμου τοῦ *Jus Graecoromanum* τοῦ J. Leunclavius, ἐνθα ἡ μελέτη τοῦ Βαλσαμῶνος «χάριν τῶν πατριαρχικῶν προνομίων»⁵⁹.

3. Ἡ «νέα καὶ δαψιλεστάτη συλλογὴ» τοῦ ἱερομονάχου Σπυρίδωνος Μήλια, τόμοι δύο, Βενετία 1761-1762. Ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος κατ' ἐπανάληψιν παραπέμπει εἰς τὸν πρῶτον καὶ τὸν δεῦτερον τόμον «τῶν συνοδικῶν πρακτικῶν». Μάλιστα, ἐν σελίδι 322, ποιεῖται μνηεῖον «κανόνος» Νικηφόρου τοῦ Ὁμολογητοῦ, κειμένου «ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν συνόδων, τυπωθεῖσιν Ἐνετίῃσι κατὰ τὸ 1762, τόμῳ δευτέρῳ, σελίδι 918», ἥτοι ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ τῆς «νέας καὶ δαψιλεστάτης συλλογῆς» τοῦ ἱερομονάχου Σπυρίδωνος Μήλια.

Καίτοι εἰς τὴν κανονικὴν συλλογὴν τοῦ Σπυρίδωνος Μήλια ἡ «ἐπιτομὴ» τῶν ἱερῶν κανόνων τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου⁶⁰ δημοσιεύεται⁶¹ ἄνωγνως⁶², ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος ταυτίζει ὁρθῶς τὴν «ἐπιτομὴν» ταύτην, τὴν δημοσιευομένην ἄνωγνως ὑπὸ τοῦ Σπυρίδωνος Μήλια, μετὰ τῆς «ἐπιτομῆς» τῶν ἱερῶν κανόνων τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου⁶³. Ἐπὶ παραδείγματι εἰς τὴν δευτέραν ὑποσημείωσιν εἰς τὸν 42ον ἀποστολικὸν κανόνα⁶⁴ παραπέμπει εἰς τὸ «τμήμα δ', ἐπιγραφὴ γ'» τῆς «ἐπιτομῆς» ἱερῶν κανόνων Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, «ἐν τοῖς συνοδικοῖς πρακτικοῖς, σελ. 11», ἥτοι εἰς τὴν 11ην σελίδα τοῦ πρώτου τόμου τῆς «νέας καὶ δαψιλεστάτης συλλογῆς» τοῦ ἱερομονάχου Σπυρίδωνος Μήλια⁶⁵.

γ. Ἀλλαι συγγραφαὶ τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου

1. Τὸ Ὀνομαστικὸν Πανάγιον. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ἔργου τούτου,

⁵⁸ Κανονικόν, σ. 61.

⁵⁹ ΡΠ 4, 552. PG 138, 1028.

⁶⁰ Ἐκδόσεις: J. LEUNCLAVIUS, *Jus Graecoromanum*, τ. 1ος, Φραγκφούρτη 1596, σ. 1-71. Ἀνατύπωση: PG 150, 45-168.

⁶¹ Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ πρώτου τόμου, ὑπὸ ἀνεξάρτητον ἀριθμῶσιν, σ. 1-36.

⁶² Βιβλιογραφία: Κ. ΠΙΤΣΑΚΗ, Σχετικὰ μὲ μίαν ἀφανὴ ἐκδοσιν τῆς «ἐπιτομῆς κανόνων» τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, ἐν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Κωνσταντῖνον Βαβοῦσκα, τ. 1ος, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 325-338.

⁶³ Ἡ αὐτὴ ταῦτις γίνεται καὶ ὑπὸ τῶν συντακτῶν τοῦ Πηδάλιου, Ἀθήνα 1957*, σ. 414 καὶ 733.

⁶⁴ Κανονικόν, σ. 19 (ἐκ παραδρομῆς ἡ δευτέρα ὑποσημείωσις ἀριθμεῖται ὡς πρώτη).

⁶⁵ Πρὸς Κανονικόν, σ. 31 (ὑποσημ. 3 καὶ 4), σ. 140 (ὑποσημ. 6), σ. 319 (ὑποσημ. 1). Ἐν σελίδι 321 (ὑποσημ. 2) παραπέμπει τόσον εἰς τὴν ἐκδοσιν τῆς «ἐπιτομῆς» ὑπὸ

ὅπερ ἐξεδόθη κατὰ τὸ ἔτος 1808 ἐν Βενετία, εἶναι: «Βιβλίον καλούμενον Ὀνομαστικὸν Πανάγιον, περιέχον δηλαδὴ πάντων τῶν ἁγίων τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας τὰ ὀνόματα κατ' ἀλφάβητον, ὅσοι ἐστάθισαν ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τοῦ νῦν. Ἐν ᾧ προσετέθησαν καὶ λόγος περὶ τῆς θείας μεταλήψεως, ἕτερος λόγος περὶ μετανοίας λίαν κατανυκτικός, καὶ ἄλλος λόγος εἰς τὴν σύλληψιν τῆς ἁγίας καὶ Θεοπρομήτορος Ἀννης. Ἐτι δὲ κεῖνται καὶ τινες εὐχαὶ σύντομοι εἰς ὅλην τὴν ἑβδομάδα, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἐκλογὴ ἐκ τοῦ προφητάνακτος Δαβὶδ, ἡ ψαλλομένη καθ' ἑκάστην ἑορτὴν ἐν τοῖς ἱεροῖς μοναστηρίοις τοῦ Ἀθῶ, καὶ εἰκοσιτέσσαρες οἴκοι τοῦ τιμίου Προδρόμου. Συναχθέντα μὲν παρὰ τοῦ ὁσιολογιωτάτου ἐν διδασκάλοις κυρίου Χριστοφόρου, ἐκ τῆς σκίτews τοῦ τιμίου Προδρόμου, παρὰ δὲ τοῦ ἐν Τεργεσίῳ τιμιωτάτου τε καὶ χριστιανικωτάτου κυρίου Δημητρίου Καρυτζιώτου Πελοποννησίου νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν ἰδίῳ ἀναλώμασιν, εἰς κοινὴν τῶν ἀπάντων ὠφέλειαν. Τὰ πάντα ἐπιμελῶς διορθωθέντα παρὰ Σ.Β.⁶⁶. Ἐν Βενετία 1808, παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων».

2. «Τύποι εἰκοσιεννέα ἐπιστολῶν». Εἰς τὸ ἔργον Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου Κῆπος Χαρίτων, περιλαμβάνονται ἐπίσης «τύποι εἰκοσιεννέα ἐπιστολῶν⁶⁷, ἡγουν πρωτότυπα διάφορα πῶς νὰ γράφη ἐπιστολὰς ἕνας πρὸς τὸν ἄλλον, κατὰ τὴν τρέχουσαν συνήθειαν εἰς τὸν παρόντα καιρὸν, φιλοπονηθέντες παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου καὶ σοφολογιωτάτου διδασκάλου κυρίου Χριστοφόρου τοῦ Προδρομίτου»⁶⁸.

3. Ἀσματικαὶ ἀκολουθίαι καὶ ὕμνοι. Κατὰ τὸν Γεώργιον Ζαβίραν ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος συνέγραψε καὶ «διάφορα μελωδικὰ ᾠσματα»⁶⁹. Πρόκειται περὶ ᾠσματικῶν ἀκολουθιῶν καὶ ὕμνων. Μνεῖα τούτων γίνεται

J. LEUNCLAVIUS, *Jus Graecoromanum*, σ. 47, ὅσον καὶ εἰς τὴν ἀνατύπωσιν ταύτης ὑπὸ Σπυρίδωνος Μήλια, σ. 24.

⁶⁶ Σ. ΒΛΑΝΘΗΣ, «Ἑλλήν λόγιος τῆς Βενετίας (1765-1830). Βιβλιογραφία: Μ. ΓΕΔΕΩΝ, *Λόγιοι καὶ διδμοθηκαί τῆς ἐν Ἀθῶ μονῆς τῶν Ἰδίων, ἐν Ἐκκλησιαστικῇ Ἀλήθειας* 4 (1883-1884) 525, ΜΕΕ 7, 401-402.

⁶⁷ Ν. ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, *Κῆπος Χαρίτων*, Βενετία 1819, σ. 273-288. Θεσσαλονίκη 1979¹, σ. 276-290.

⁶⁸ Πρβλ. προλεγόμενα («τοῖς ἀπανταχοῦ ὁρθοδόξοις») εἰς τὴν ἐκδοσιν τοῦ Κήπου Χαρίτων, ὑπὸ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου: «Ἐπονται τούτοις ἄλλοι εἰκοσιεννέα τύποι ἐπιστολῶν, χρήσιμοι μάλιστα τοῖς ἀπλοῖκοις, δι' ὧν μανθάνουσι πῶς νὰ γράφουν εἰς διάφορα ὑποκείμενα, κατὰ τὴν νῦν τρέχουσαν συνήθειαν, φιλοπονηθέντες παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου καὶ σοφολογιωτάτου διδασκάλου Χριστοφόρου τοῦ ἐξ Ἀρτης, τοῦ ἐν τῇ ἱερᾷ σκίτῃ τοῦ Προδρόμου ἑνασκουμένου, ἡμῖν δὲ κατὰ πνεῦμα πατρὸς καὶ ἀδελφοῦ ὁμοψυχωτάτου».

⁶⁹ Γ. ΖΑΒΙΡΑ, *Νέα Ἑλλάς*, Ἀθήναι 1872, σ. 554.

ὑπὸ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, εἰς τὸν Συναξαριστήν. Αἱ ἄσματικαὶ αὗται ἀκολουθίαι καὶ οἱ ὕμνοι σημειοῦνται κατωτέρω:

᾽Οκτώηχοι κανόνες καὶ ἰδιόμελα εἰς τὴν ἑορτὴν τῆς γεννήσεως τῆς Θεοτόκου (8 Σεπτεμβρίου). ᾽Ακολουθία τοῦ ἁγίου Ἀκακίου (26 Νοεμβρίου). ᾽Ακολουθία τοῦ ἁγίου Φιλαρέτου (1 Δεκεμβρίου). ᾽Οκτώηχοι κανόνες, προσόμοια καὶ ἰδιόμελα εἰς τὸν ἱερομάρτυρα Σεραφεῖμ ἐπίσκοπον Φαναρίου (4 Δεκεμβρίου). ᾽Οκτώηχοι κανόνες εἰς τὸν ἅγιον Εὐθύμιον (20 Ἰαννουαρίου). ᾽Ακολουθία τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Κυράνης, 1751 (28 Φεβρουαρίου). Συμπλήρωσις τῆς ἀκολουθίας τοῦ μεγαλομάρτυρος Χριστοφόρου (9 Μαΐου). Συμπλήρωσις τῆς ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου Παχωμίου (15 Μαΐου). ᾽Ακολουθία τοῦ ὁσίου Παΐσιου (19 Ἰουνίου).

4. Μετάφρασις ἐγκωμίων ἁγίων. Ἐν τῷ αὐτῷ Συναξαριστῇ Νικοδήμος ὁ Ἀγιορείτης ἀναφέρει ὅτι ὁ μοναχὸς Χριστοφόρος μετέφρασεν εἰς ἀπλὴν ἑλληνικὴν τὸ ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον Αὐξέντιον, τὸ γραφέν ὑπὸ Μιχαήλ Ψελλοῦ (14 Φεβρουαρίου), καὶ τὸ ἐγκώμιον εἰς τὸν μεγαλομάρτυρα Θεόδωρον τὸν Τήρωνα (17 Φεβρουαρίου), τὸ γραφέν ὑπὸ τοῦ Νύσσης Γρηγορίου.

5. Ἐπιστολαὶ καὶ ἐπιγράμματα. Ἐπίσης σώζονται ἐπιστολαὶ τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου καὶ ἐπιγράμματα. Ἐκ τῶν ἐπιστολῶν σημειοῦνται κατωτέρω:

Ἐπιστολή, ἣτις προτάσσεται τοῦ Συναξαριστοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Βενετία 1819⁷⁰. Ἐπιστολή, ἣτις προτάσσεται τοῦ Ἑορτοδρομίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Βενετία 1836⁷¹. Ἐπιστολή, ἣτις προτάσσεται τῆς Νέας Κλίμακος (ἐρμηνεῖα εἰς τοὺς «ἀναδαθμοὺς» τῆς ᾽Οκτωήχου) Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Κωνσταντινούπολις 1844⁷². Δύο ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν ἱερομόναχον Κύριλλον τὸν Καστανοφύλλον⁷³. Ἀπόσπασμα ἐπιστολῆς, γραφείσης κατὰ τὸ ἔτος 1809 (4 Ἰουνίου) πρὸς Νικόδημον τὸν Ἀγιορείτην⁷⁴.

⁷⁰ Ἀνατύπωσις: Θεοκλήτου Διονυσιάτου, μοναχοῦ, "Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ἀθήναι 1978², σ. 297-298.

⁷¹ Ἀνατύπωσις: Θεοκλήτου Διονυσιάτου, μοναχοῦ, "Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ἀθήναι 1978², σ. 330-331.

⁷² Ἀνατύπωσις: Θεοκλήτου Διονυσιάτου, μοναχοῦ, "Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ἀθήναι 1978², σ. 333-334.

⁷³ Δωροθέου Προυσιώτου, ἀρχιμανδρίτου, Κύριλλος ὁ Καστανοφύλλης. Ἀθήναι 1965, σ. 42, 44-45 (ἀριθμ. 5, 8).

⁷⁴ Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Πατριαρχικαὶ ἐφημερίδες, Ἀθήναι 1936-1938, σ. 376-377.

Empty Page

Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ Η ΕΝ ΕΣΘΟΝΙΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΡΙΣΙΣ

Κωνσταντίνου Βαβούσκου

1. 'Ο ΚΗ' κανών της Δ' (έν Χαλκηδόνι) Οικουμενικής Συνόδου, ώρισεν ότι «ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τοῦ προειρημένου ἁγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ τὴν Κωνσταντινούπολιν ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας». Κατὰ τὸν κανόνα τοῦτον ὑπῆχθησαν εἰς τὸ Πατριαρχεῖον Κωνσταντινουπόλεως «οἱ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς», ἥτοι τότε μὲν αἱ ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ βυζαντινοῦ κράτους ὑφιστάμεναι βαρβαρικαὶ Ἐκκλησίαι (βλ. Μαξίμου, μητροπολίτου Σάρδεων, Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, Θεσσαλονίκη 1972, σελ. 227 ἐπ., ἰδίᾳ δὲ σελ. 236-237, ἐνθα καὶ ἡ ὕλη περὶ τὴν ἐρμηνείαν αὐτοῦ συζήτηση), ἥδη δέ, κατ' ἀνάλογον ἐρμηνείαν, πᾶσαι αἱ περιοχαὶ αἱ μὴ ὑπαγόμεναι εἰς αὐτοκέφαλον τινὰ (ὀρθόδοξον) Ἐκκλησίαν (βλ. καὶ ἐμὸν Ἐγχειρίδιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 27). Ὁ κανὼν αὐτὸς ὡς ἐγγράφον ἥδη εἰς τὸ ἐμὸν Ἐγχειρίδιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου (ἐνθ. ἀν., σελ. 31 ἐπ. καὶ σελ. 25) ἡμφεσθητήθη ἐρμηνευτικῶς ὑπὸ τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἐπεχείρησε νὰ ἀντιποιηθῇ εἰς ὠρισμένας περιπτώσεις (π.χ. εἰς τὴν περίπτωσιν τῆς Ἰαπωνικῆς καὶ Πολωνικῆς Ἐκκλησίας, περὶ ὧν κατ. ἀρ. 8 καὶ 9) τὴν σχετικὴν ἐξουσίαν αὐτοῦ. Δι' αὐτὸ καὶ προέτεινεν εἰς τὴν Πρώτην Προσυνοδικὴν Πανορθόδοξον Διάσκεψιν ὅπως τεθῇ ὡς θέμα ἡμερησίας διατάξεως τῆς μελλούσης νὰ συγκληθῇ Μεγάλῃ Συνόδου «τὸ αὐτοκέφαλον καὶ ὁ τρόπος ἀνακηρύξεώς του» καὶ τὸ «αὐτόνομον καὶ ὁ τρόπος ἀνακηρύξεώς του» προφανῶς διὰ νὰ ἐπανασυζητηθῇ ἐπὶ νέας βάσεως τὸ σχετικὸν προνόμιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (διότι ἄλλως δὲν ὑπῆρχε λόγος ἐπαναφορᾶς του πρὸς συζήτησιν). Ἡ πολυαρχία εἶναι ἡ ἀδυναμία τῆς Ὁρθοδοξίας, εἶμαι ὅμως βέβαιος ὅτι τελικῶς δὲν θὰ ἀφαιρεθῇ τὸ προνόμιον τοῦτο ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, διότι πρὸς τὴν ἀποψιν ταύτην προσηνατολίσθη ἤδη ἡ Προσυνοδικὴ Πανορθόδοξος Διάσκεψις καὶ δὴ ὁμοθυμῶς, κατὰ τὴν στιγμὴν καθ' ἣν διετυπώθη ἡ πρότασις τῆς Ρωσικῆς (πρὸς τὴν ὁποίαν συνετάχθη καὶ ἡ Βουλγαρικὴ) Ἐκκλησίας (βλ. εἰδικώτερον καὶ μελέτην μου «Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ οἱ ὀρθόδοξοι τῆς διασπορᾶς» ἐν *Ξενίᾳ Ἰακώβῳ Ἀρχιεπισκόπῳ Βορείου καὶ Νοτίου Ἀμερικῆς*, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 264 ἐπ.). Εἰς τοῦτο συνηγορεῖ καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἤδη ἡ μὲν Βουλγαρικὴ Ἐκκλησία μετὰ τὴν κατάρρευσιν τῶν καθεστώτων τοῦ «ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ» δὲν

εἶναι πλέον, ὥς ἄλλοτε δορυφόρος τῆς Ρωσικῆς, τὸ δὲ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐνίσχυσε κατὰ πολὺ τὸ παγκόσμιον κύρος του.

2. Τὸ ἐδ. 4 τοῦ κανόνος ΙΖ' τῆς αὐτῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, καὶ ὁ, ὡς συνέλεια τούτου διατυπωθεῖς, Κανὼν ΛΗ' τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὥρισεν ὅτι «τὸν ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν τεθέντα κανόνα καὶ ἡμεῖς παραφυλάττομεν τὸν οὕτω διαγορευόντα· εἴ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ αὐθις καινισθεῖν τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω». Αἱ κανονικαὶ αὐταί, διατάξεις ἐρρῦθμισαν θέμα, τὸ ὁποῖον ἤρχισεν ἤδη νὰ διαφαίνεται ἐμφανιζόμενον ὑπὸ τὴν πίεσιν τῆς ἐξελιξέως τῶν ἐθνοφυλετικῶν ζητημάτων εἰς τὴν συνορευούσαν πρὸς τὸ Βυζάντιον «βαρβαρικὴν» περιοχὴν τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἡπείρου, καὶ τὸ ὁποῖον ἐμελλεν ἐν συνεχείᾳ, καὶ δὴ μέχρι τῶν ἡμερῶν μας, νὰ ἀποτελέσῃ βασικὸν στοιχεῖον εἰς τὴν διαμόρφωσιν τῆς πολιτικῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὡς πρὸς τὴν παραχώρησιν αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος εἰς τὰ ἐφ' ἑξῆς διαμορφούμενα (ὀρθόδοξα) ἐθνικὰ κράτη.

Τὸ θέμα τοῦτο, λόγῳ τῆς σπουδαιότητος τὴν ὁποίαν ἀπέκτησε καὶ λόγῳ τῆς σχέσεώς του πρὸς τὴν ἐξωτερικὴν κατ' ἀρχὰς πολιτικὴν τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας, ἠνάγκασε, μετὰ τέσσαρας ἑκατονταετίας, αὐτὸν τοῦτον τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην Φώτιον τὸν Πάνυ νὰ γράψῃ πρὸς τὸν Πάπαν τῆς Ρώμης Νικόλαον Α', ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῆς ἀναρρήσεώς του τὸ 861 εἰς τὸν Πατριαρχικὸν θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὅτι «τὰ ἐκκλησιαστικά καὶ μάλιστα γε τὰ περὶ τῶν ἐνοριῶν δίκαια ταῖς πολιτικαῖς ἐπικρατείαις τε καὶ διοικήσεσι, συμμεταβάλεσθαι εἴωθεν». Ἡ θέσις αὕτη τοῦ Πατριάρχου Φωτίου τοῦ Πάνυ ἀπηχεῖ πλέον τὴν πρακτικὴν, ἢ ὁποία ἐκράτησεν εἰς τὴν διαμόρφωσιν τῆς πολιτικῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου εἰς τὸ θέμα τῆς παραχωρήσεως αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος εἰς τὰ αἰτοῦντα αὐτὸ (κράτη, ἔθνη, φυλάς, ὁμάδας ἀνθρώπων).

3. Οὕτω πως, ἐν ᾧψει τῶν ἤδη ἐκτεθέντων, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον παρεχόμενον αὐτοκέφαλον Καθεστῶς, α) εἰς ἐκείνας ἐκ τῶν χριστιανικῶν ἐθνικῶν ὁμάδων, αἱ ὁποῖαι ἀπέκτιν πολιτικὴν ἀνεξαρτησίαν, διότι ἦτο ἀδιανόητον ἐντὸς μᾶς καὶ τῆς αὐτῆς Πολιτείας, ὅταν συνέτρεχεν ἡ περίπτωσις αὕτη, νὰ ὑπάρχουν δύο ἀνεξάρτητοι Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι. Εἰς τὴν περίπτωσιν κατὰ τὴν ὁποίαν ἐθνικαὶ ὁμάδες ἀπέκτιν ἡμιαυτόνομον πολιτικὸν καθεστῶς παρείχετο ἡμιαυτόνομον ἐκκλησιαστικὸν καθεστῶς. Βασικὴ προϋπόθεσις, εἰς ἀμφοτέρας τὰς περιπτώσεις, ἦτο ἡ ὑποβολὴ σχετικῆς αἰτήσεως, διότι ἄλλως, ἢ αὐτογνώμων ἀνακήρυ-

ξίς αὐτοκεφάλου καθεστῶτος ἀπετέλει ἐκκλησιαστικὸν πραξικόπημα. Τὸ πραξικόπημα ὡς πρὸς τὴν ἀπόκτησιν αὐτοτελοῦς κρατικῆς ὑποστάσεως ἔναντι δυνάστου κράτους, ἀποτελεῖ (ἐθνικὴν) ἐπανάστασιν, ὡς πρὸς ἀπόκτησιν ὅμως αὐτοτελοῦς ἐκκλησιαστικῆς ὑποστάσεως ἔναντι ἀρχαιοτέρας (μητρικῆς) Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ ἄρνησιν αὐτῆς ταύτης τῆς ὑποδομῆς τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὀργανισμοῦ ἀγάπης, σεβασμοῦ, φιλαλληλίας καὶ (Κανονικῆς) πειθαρχίας. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον δὲν ἡρνήθη τελικῶς παρὰ τὴν εἰς ὠρισμένας περιπτώσεις δημιουργηθεῖσαν κατάστασιν, τὴν παραχώρησιν ἐκκλησιαστικῆς ἀνεξαρτησίας ὑπὸ μορφὴν αὐτοκεφάλου καθεστῶτος ὅταν ὑπεδάλετο ὑπὸ τῆς ἐνδιαφερομένης πλευρᾶς σχετικὴ αἵτησις καὶ συνέτρεχον αἱ ἀναφερθεῖσαι σχετικαὶ προϋποθέσεις.

δ) ἑτέρα περίπτωση παραχωρήσεως αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος ἦτο ἡ τῆς τῶν ἀποστολικῶν Ἐκκλησιῶν, δηλ. τῶν ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι ἰδρύθησαν ὑπ' αὐτῶν τούτων τῶν Ἀποστόλων. Ἡ περίπτωση αὕτῃ ἔχει ἱστορικὴν πλεον σημασίαν, διότι πρὸ πολλοῦ ἔπαυσεν «ὑπάρχουσα ἡ δυνατότης ἰδρύσεως Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἀφοῦ οἱ Ἀπόστολοι, ὡς γνωστόν, ἀπέθανον πρὸ αἰώνων.

4. Βάσει τῆς οὕτω πῶς διατυπωθείσης ὑπὸ τοῦ Φωτίου τοῦ Πάνυ ἀρχῆς, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐπολιτεύθη μέχρι σήμερον, παραχωρῆσαν ὡς ἀρμόδιον «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς, τὸ αὐτοκέφαλον (ἐκκλησιαστικόν) καθεστῶς κατὰ σειρὰν εἰς τὴν Ρωσικὴν, τὴν Ἑλληνικὴν, τὴν Σερβικὴν, τὴν Ρουμανικὴν, τὴν Ἀλβανικὴν, τὴν Βουλγαρικὴν καὶ τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Γεωργίας. Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς ταύτης δὲν ὑπῆρξε πάντοτε ἀνευ παρεξηγήσεων ἢ ἀμφισβήτησεων, ἐν πάσῃ ὅμως περιπτώσει ἡ ἔννοιά της ὑπῆρξε καὶ εἶναι ὅτι διὰ νὰ παραχωρηθῇ αὐτοκέφαλον ἐκκλησιαστικὸν καθεστῶς εἰς ὠρισμένην ἐθνικὴν ὁμάδα μὴ ἀνήκουσαν εἰς Αὐτοκέφαλον τινα Ἐκκλησίαν, θὰ πρέπει αὕτη νὰ τύχῃ προηγούμενης κρατικῆς ἀναγνωρίσεως, δηλ. νὰ λάβῃ τὴν μορφὴν ἀνεξαρτήτου κράτους καί, ὡς εἰκός, νὰ ζητήσῃ διὰ σχετικῆς αἰτήσεως τὴν παραχώρησιν αὐτοκεφάλου καθεστῶτος, διότι τοῦτο, ὡς ἐλέχθη, δὲν λειτουργεῖ αὐτομάτως. Αὐτονόητον νομίζω εἶναι ὅτι ἡ παραχώρησις αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος τελεῖ καὶ ὑπὸ τοὺς ὅρους θεβαίως ὅτι θὰ τηρηθοῦν τὰ δόγματα, οἱ κανόνες καὶ αἱ παραδόσεις τῆς ὀρθοδοξίας, ὅτι θὰ τελεῖται τὸ μνημόσυνον τοῦ ὀνόματος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τὸ Ἅγιον Μύρον θὰ λαμβάνεται ἐκ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ κυρίως ὅτι θὰ ἀναγνωρίζεται τὸ πρωτεῖον τιμῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, διότι ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία εἶναι μία καὶ ἐνιαία δογματικῶς καὶ συνεπῶς ἡ παραχώρησις αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος δὲν σημαίνει ἀπόσχισιν ἢ παρέκκλισιν ἐκ τοῦ συστήματος τῶν Ὀρθοδό-

ξων Ἐκκλησιῶν, διότι τότε ἔχομεν σχίσμα.

5. Εἰς ἣν περίπτωσιν ὠρισμένη ἐθνικὴ ὁμὰς ἔχει ἀναγνωρισθῇ ὡς ἀποτελοῦσα ἡμιαυτόνομον Πολιτείαν, αὕτη δύναται νὰ τύχῃ ἡμιαυτονόμου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος. Τοιαύτη περίπτωσις ὑπῆρξεν ἡ τῆς Σερβίας, ἡ ὁποία, ὅτε ἀνεγνωρίσθη τὸ 1817 ὡς ἡμιαυτόνομος Πολιτεία ὑποτελής εἰς τὸν σουλτάνον, ἔτυχε, κατόπιν σχετικῆς αἰτήσεως, τὸ 1831, καὶ ἐν συνεχείᾳ κατόπιν παραχωρήσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καὶ ἡμιαυτονόμου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος. Τοιαύτη ὁμοίως περίπτωσις ὑπῆρξεν ἡ τῆς νήσου Κρήτης, ἡ ὁποία ὅτε, τὸ 1900, ἀνεγνωρίσθη ὡς ἡμιαυτόνομος Πολιτεία, ὑπὸ τὸν τίτλον «Κρητικὴ Πολιτεία», ὑποτελής ἐπίσης εἰς τὸν σουλτάνον, ἔτυχε καὶ αὕτη κατόπιν σχετικῆς αἰτήσεως καὶ αὕτῃ καὶ τῆς ἐν συνεχείᾳ παραχωρήσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τῆς αὐτῆς ὡς καὶ τῆς Σερβίας μεταχειρίσεως, δηλ. ἡμιαυτονόμου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος (ὅπερ ἐξακολουθεῖ ὑπάρχον, ρυθμιζόμενον διὰ νόμων τοῦ Ἑλληνικοῦ κράτους, ἐκ τῶν ὁποίων τελευταῖος ὁ Ν. 4149/1961), (βλ. σχετικῶς ἐμὸν Ἑγχειρίδιον Ἑκκλησιαστικοῦ Δικαίου, ἐνθ. ἀν., σελ. 28 ἐπ., ἰδίᾳ δὲ ἐμὴν μελέτην «Ἡ ἐπίδρασις τοῦ Φωτίου εἰς τὸν τρόπον χειραφετήσεως αὐτοκεφάλων Ἑκκλησιῶν, ἐν τόμῳ Πρακτικῶν ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου «Μνήμη Ἀγίου Γρηγορίου Θεολόγου καὶ Μεγάλου Φωτίου, Ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως», Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 452 ἐπ., ἐνθα καὶ διεξοδικώτερον τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰ τῆς παραχωρήσεως αὐτοκεφάλου καὶ ἡμιαυτονόμου καθεστῶτος εἰς τὰς μνημονευθείσας ἤδη αὐτοκεφάλους κατ' ἡμιαυτονόμους Ἑκκλησίας).

6. Ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς πολιτικῆς ταύτης τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον παρεχώρησεν αὐτόνομον ἐκκλησιαστικὸν καθεστῶς δι' ἀντιστοιχῶν Πατριαρχικῶν καὶ Συνοδικῶν τόμων εἰς τὰς ὀρθοδόξους ἐκκλησιαστικὰς περιφερείας τῆς Τσεχοσλοβακίας (τὸ 1992), τῆς Φιλλανδίας (τὸ 1923), τῆς Ἑσθονίας (τὸ 1923) τῆς Λατβίας καὶ πάσης Λεττονίας (τὸ 1923) τῆς Οὐγγαρίας καὶ τῆς Οὐκρανικῆς παροικίας Εὐρώπης (μὲ ἔδραν τὴν Καρλοουέν).

7. Ὁρισμέναι περιπτώσεις πρέπει ἰδιαιτέρως νὰ ἐπισημανθοῦν λόγῳ τῶν ἐμφιλοχωρησασῶν παρεξηγήσεων (καὶ ἀμφισβητήσεων) ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνείαν τοῦ μνημονευθέντος ΚΗ' κανόνος τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου καὶ τὴν ἔκτασιν ἐφαρμογῆς τῆς ἀρχῆς, τὴν ὁποίαν διετύπωσεν ὁ Φῶτιος ὁ Πάνυ. Εἰς ὅλας τὰς περιπτώσεις ταύτης, αἱ σχετικαὶ ἐνστάσεις προήλθον ἐκ τῆς Αὐτοκεφάλου Ἑκκλησίας τῆς Ρωσίας.

Οὕτως:

α) Μετά την Ἐπανάστασιν τοῦ 1917 εἰς τὴν Ρωσίαν οἱ εἰς τὴν Δύσιν καταφυγόντες Ρῶσοι συνέληξαν τὰς ὀρθοδόξους (ρωσικὰς) παροικίας τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης. Αὗται μηδεμίαν σχέσιν θέλουσαι νὰ ἔχουν πρὸς τὴν Ρωσικὴν Αὐτοκέφαλον Ἐκκλησίαν (πρὸς τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας) ὑπήχθησαν αὐτοβούλως εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ὑπὸ μορφήν Ἐξαρχίας καὶ ἐξηκολούθησαν νὰ ὑπάγονται εἰς αὐτὸ κανονικῶς μέχρι τὸ 1965. Τὸ ἔτος τοῦτο, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ὑπέϊκον εἰς τὰς παρακλητικὰς πιέσεις τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας ἀπεδέσμευσεν αὐτὰς παρὰ τὴν ἀρμοδιότητα του ἐπ' αὐτῶν, ὡς εὕρισκομένων, κατὰ τὸν μνημονευθέντα ΚΗ' Κανόνα τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς», ὑπὸ τὴν τότε ἔννοιαν τοῦ ὅρου τούτου, καί, συνεπῶς, ἀφήκεν αὐτὰς ἐλευθέρως νὰ προσχωρήσουν «κανονικῶς» εἰς οἰανδήποτε αὐταὶ ἤθελον ἐπιλέξει ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν. Τοιοῦτοτρόπως παρεχωρήθη εἰς αὐτὰς ἡ εὐχέ-ορθόδοξον Ἐκκλησίαν. Ὡς πρὸς τὸ ἐπεθύμουν εἰς τὴν Αὐτοκέφαλον Ἐκ-κlesia, ὅπως προσχωρήσουν ἂν τὸ ἐπεθύμουν εἰς τὴν Αὐτοκέφαλον Ἐκ-κlesia τῆς Ρωσίας. Αἱ ὀρθόδοξοι αὗται παροικίαι χρῆσιν ποιούμεναι τῆς εὐχερείας ταύτης ἐπέλεξαν (καὶ πάλιν), καὶ μάλιστα ὁμοφώνως, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. Πράγματι, ἡ Ἐξαρχία αὐτῶν μὴ θέλουσα νὰ ὑπαχθῇ εἰς τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας καὶ ἡ δυναμένη νὰ πράξῃ ἄλλως (ἐφ' ὅσον τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπεδέσμευσεν αὐτήν) αὐτοανε-κλήθη κατ' ἀρχὰς αὐτοκέφαλος καὶ ἀπηυθύνθη πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον μετὰ τὴν δήλωσιν ὅτι ἂν δὲν γίνῃ δεκτὴ παρ' αὐτοῦ θὰ ἀκο-λουθῇ πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν. Τελικῶς τὸ Οἰκουμενικὸν Πα-τριαρχεῖον ὑπέϊκον εἰς τὴν ὁμοφώνως ἐκδηλωθεῖσαν ἐπιθυμίαν τῶν Ρω-σικῶν Παροικιῶν καὶ τῆς ἐκπροσωπούσης αὐτὰς Ρωσικῆς Ἐξαρχίας ἀπε-δέχθη ἐκ νέου αὐτὰς (καὶ αὐτήν) εἰς τοὺς κόλπους του, κατὰ τὴν κανο-νικὴν τάξιν, ἐφ' ὅσον ὑπεβλήθη σχετικὴ αἴτησις, μετονομάσασα ἀπλῶς τὴν ὡς ἂν Ἐξαρχίαν εἰς Ἀρχιεπισκοπὴν τῶν ρωσικῶν ἐνοριῶν τῆς Δυ-τικῆς Εὐρώπης.

8. 6) Εἰς τὴν Ἰαπωνίαν ἰδρυθὴ ὀρθόδοξος παροικία ἡ ὁποία ἐξήτησε καθεστὼς αὐτονόμου Ἐκκλησίας. Τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας ἔσπευσε νὰ παραχωρήσῃ τοιοῦτον ἐκκλησιαστικὸν καθεστὼς. Ἡ ἐνέργεια αὕτη τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας προεκάλεσε τὴν ἀντίδρασιν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πα-τριαρχείου, διότι αὕτη (ἡ ἐνέργεια) ἀπετέλει, ἐν ὅψει τῶν ἤδη ἐκτεθέντων, ἀντιποίησιν ἀρχῆς, ἀφοῦ καὶ ἡ Ἰαπωνία εὕρισκεται ἐν τῇ ἐννοίᾳ τοῦ ΚΗ' Κανόνος τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς». Τελικῶς τὸ συνέδος, τὴν ὁποίαν τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον συνεκάλεσεν εἰς τὸ Διορθόδοξον Κέντρον αὐτοῦ, τὸ ἐδρεῦον ἐν Chambesy τῆς περιοχῆς Γε-νεύης, ἀπεφάνητο ὑπὲρ τῆς σχετικῆς ἀρμοδιότητος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

9. γ) Ἡ Ἐκκλησία τῆς Πολωνίας ἀνέκαθεν ὑπῆγετο εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, τὸ ὁποῖον ἀνεκήρυξεν αὐτὴν αὐτοκέφαλον διὰ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τῆς 13ης Νοεμβρίου 1924 ἐπὶ πατριάρχου Γρηγορίου Ζ, τῇ συγκαταθέσει τῆς τότε Πολωνικῆς Κυβερνήσεως. Ὁ Τόμος οὗτος ἐπεδόθη τὴν 17ην Σεπτεμβρίου 1927 ἐν ἐπισήμῳ τελετῇ εἰς τὴν Βαρσοβίαν ἐκ μέρους πατριαρχικῆς ἀντιπροσωπείας, ἀνεγνώσθη εἰς τὴν ἑλληνικὴν, τὴν ρωσικὴν καὶ οὐκρανικὴν γλῶσσαν καὶ ἀνεγνώρισθη ὑπὸ πασῶν τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Ὁ τότε τοποτηρητὴς τοῦ ρωσικοῦ Πατριαρχικοῦ Θρόνου (κατόπιν, ἀπὸ τοῦ 1943, πατριάρχης Μόσχας Σέργιος), διεμαρτυρήθη κατὰ τῆς ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀνακηρύξεως τῆς Πολωνικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς αὐτοκέφαλον μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ ἀνακήρυξις αὕτη ἀπετέλει ἀποκλειστικὸν προνόμιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας, τὴν διαμαρτυρίαν δὲ ταύτην ἐπανέλαβε τὸ 1930. Τὸ 1948 μετὰ τὴν ὑπὸ τῆς Ρωσίας προσάρτησιν τῶν ἀνατολικῶν ἐδαφῶν τῆς Πολωνίας, εἰς τὰ ὁποῖα ἔζη τὸ πλεῖστον τοῦ ὀρθοδόξου πληθυσμοῦ τῆς Πολωνίας, ὁ πατριάρχης Ρωσίας Ἀλέξιος, θεωρῶν τὸ παραχωρηθὲν ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου αὐτοκέφαλον καθεστῶς εἰς τὴν Πολωνικὴν Ἐκκλησίαν, ὡς ἀνύπαρκτον, παρεχώρησε διὰ τῆς ἀπὸ 22ας Ἰουνίου 1948 πράξεως τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας, ἡ ὁποία ἐπεκυρώθη ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς ρωσικῆς Ἱεραρχίας, νέον αὐτοκέφαλον καθεστῶς καὶ ἀνεκοίνωσε διὰ Γράμματος τὴν πρᾶξιν ταύτην εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. Ὁ δάσει τοῦ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὑπάρχων προκαθήμενος τῆς Πολωνικῆς Ἐκκλησίας, μητροπολίτης Βαρσοβίας καὶ πάσης Πολωνίας Διονύσιος, ἐξηναγκάσθη εἰς περιορισμὸν μέχρι τοῦ θανάτου του.

Ἡ ἐνέργεια αὕτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας, εἰς τὸ πλαίσιον τῆς πολιτικῆς της περὶ ἀμφισθητήσεως τοῦ «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς» προνομίον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου, ἐδημιούργησε ψυχρότητα εἰς τὰς σχέσεις αὐτοῦ πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσίας καὶ τὴν οὕτω πῶς ἰδρυθεῖσαν Πολωνικὴν. Πράγματι, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπέστειλεν εἰς τὴν Ρωσικὴν Ἐκκλησίαν ἀπαντητικὸν Γράμμα, τὸ ὁποῖον διεβιδάσθη εἰς ὅλας τὰς ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, αἱ ὁποῖαι εἶχον ἤδη ἀναγνώρισει τὸν ὑπ' αὐτοῦ ἐκδοθέντα παλαιότερον Πατριαρχικὸν καὶ Συνοδικὸν Τόμον. Ἡ διένεξις συνεχίσθη μέχρι τὸ 1962, ὅποτε ἐπὶ μητροπολίτου Τιμοθέου ἀποκατεστάθησαν αἱ σχέσεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Πολωνίας πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον.

10. δ) Ἐπὶ τῶν ἡμερῶν μας περίπτωσις παρομοία ἐνεφανίσθη ἡ τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἑσθονίας. Ὡς ἤδη ἐλέχθη τὸ Οἰκουμενικὸν

Πατριαρχεῖον παρεχώρησεν εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Ἑσθονίας διὰ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου «περὶ τῆς ὀρθοδόξου Μητροπόλεως Ἑσθονίας» ἐπὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Μελετίου Δ' τὸν Ἰούλιον τοῦ 1923, αὐτόνομον ἐκκλησιαστικὸν καθεστῶς. Τὸ καθεστῶς τοῦτο παρέμεινεν ἀδιατάρακτον μέχρι τὸ 1940, διότι τοῦτο εἶχε ζητηθῇ ὑπὸ τῆς Ἑσθονικῆς Ἐκκλησίας καὶ αὐτοῦ τούτου τοῦ ἑσθονικοῦ Κράτους (τόσον διὰ τοῦ Προέδρου, ὅσον καὶ διὰ τῆς Κυβερνήσεως). Ὡς γνωστὸν ἡ Ἑσθονία, ὡς καὶ τὰ ἄλλα βαλτικά κράτη καὶ αὕτη αὕτη ἡ Φιλλανδία μέχρι πέρατος τοῦ Α' Παγκοσμίου Πολέμου (1918) ἀπετέλει τμήμα τῆς Ρωσικῆς Αὐτοκρατορίας. Μετὰ τὸν πόλεμον τοῦτον ὅλα τὰ κράτη ταῦτα ἀνεξαρτητοποιήθησαν καὶ ὡς ἐκ τούτου ἐξήτησαν καὶ ἐκκλησιαστικὸν αὐτόνομον καθεστῶς, διότι μέχρι τότε ὑπήγοντο ἐκκλησιαστικῶς εἰς τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας, ὡς εὐρισκόμενα εἰς ρωσικὸν ἔδαφος.

Κατὰ τὴν ἔκρηξιν τοῦ Β' Παγκοσμίου Πολέμου, καὶ εἰδικώτερον τὸ 1939, κατόπιν τῆς γνωστῆς γερμανορωσικῆς συμφωνίας περὶ μὴ ἐπιθέσεως (τοῦ γνωστοῦ συμφώνου Στάλιν-Ρίμπεντροπ, τοῦ τελευταίου ἐνεργούντος κατόπιν ἐντολῆς τοῦ Χίτλερ), ἡ ὁποία ἐτέθη εἰς ἐφαρμογὴν κατὰ τὸ μυστικὸν πρωτόκολλον αὐτῆς ἀμέσως μετὰ τὴν πτῶσιν τῆς Πολωνίας κατὰ Σεπτέμβριον τοῦ 1939, τῆς λαβούσης χώραν, κατόπιν ἐπιδρομῆς τοῦ (χιτλερικοῦ) γερμανικοῦ στρατοῦ, ἡ Ρωσία (ὑπὸ μορφήν Σοβιετικῆς Ἐνώσεως) κατέλαβε τὰς τρεῖς βαλτικὰς δημοκρατίας (Λιθουανίαν, Λεττονίαν καὶ Ἑσθονίαν) καὶ ἐνσωμάτωσεν αὐτάς εἰς τὴν νέαν (ἐρυθρὰν) Ρωσικὴν Αὐτοκρατορίαν. Ὀλίγον ἀργότερον ἡ Ρωσία (τὸ 1940) ἐκήρυξε τὸν πόλεμον κατὰ τῆς Φιλλανδίας καὶ τελικῶς παρὰ τὴν ἡρωϊκὴν ἀμυνὰν αὐτῆς κατέλαβεν ὠρισμένα τμήματα τῆς ρωσο-φιλλανδικῆς μεθορίου, τὰ ὁποία ἐνσωμάτωσεν ὀριστικῶς εἰς τὰ ἑδάφη τῆς. Ἡ κατάσταση αὕτη διήρκησεν ἐπὶ μίαν διετίαν περίπου (ἀπὸ τοῦ Σεπτεμβρίου 1939 μέχρι τοῦ Ἰουλίου 1941), διότι ἡ Χιτλερική Γερμανία εἰσέβαλεν εἰς τὴν Ρωσίαν τὸν Ἰούνιον τοῦ 1941 καὶ κατέλαβεν αὕτη πλέον τὰ τρία βαλτικά κράτη. Ἡ κατάσταση αὕτη διήρκησεν μέχρι τὸ τέλος περίπου τοῦ Β' Παγκοσμίου πολέμου, διότι ἡ Ρωσία, μετὰ τὴν ἥτταν τῆς χιτλερικῆς Γερμανίας, ἀνακατέλαβε τὰ κράτη ταῦτα, τὰ ὁποία καὶ ἐνσωμάτωσεν εἰς τὸ κράτος τῆς διαίως, δηλαδὴ χωρὶς τὴν συγκατάθεσιν αὐτῶν μὲ συνέπειαν αὐτὰ νὰ ἀποτελέσουν τὴν ἀνεξαρτησίαν των, ἡ ὁποία ὑπῆρχε πρὸ τῆς καταλήψεώς των ὑπ' αὐτῆς βάσει τοῦ συμφώνου Στάλιν-Ρίμπεντροπ.

11. Ἡ μονομερὴς αὕτη καὶ διαίᾳ διὰ τῶν ὅπλων κατάλυσις τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς Ἑσθονίας τὸ 1945 καὶ ἡ ἐνσωμάτωσίς της εἰς τὴν τότε Σοβιετικὴν Ἐνωσην εἶχεν ὡς ἀποτέλεσμα νὰ συγκαταλυθῇ (διαίως πάντοτε δηλ. οὐχὶ συμφώνως πρὸς τὴν κανονικὴν εὐταξίαν, ἀλλὰ μονομερῶς καὶ

ἄνευ συγκαταθέσεως ἢ ἔστω ἐνημερώσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου) καὶ ἡ αὐτονομία τῆς Ἐκκλησίας (τῆς Ὁρθοδόξου) τῆς Ἑσθονίας, ἡ ὁποία μετετράπη εἰς ἀπλὴν Ἐπισκοπὴν τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας. Κατόπιν τούτου ὁ νόμιμος ὁρθόδοξος μητροπολίτης (προκαθήμενος τῆς Αὐτονόμου Ἐκκλησίας) Ἑσθονίας Ἀλέξανδρος μετὰ πολλῶν (23) κληρικῶν καὶ (ἐπτὰ) χιλιάδων (ὁρθοδόξου) λαοῦ κατέφυγεν εἰς τὴν Σουηδίαν τὸν Μάρτιον τοῦ 1944, ἐνθα καὶ ἀπεβίωσε τὸ 1953, ἐνῶ ἔτεροι 45 κληρικοὶ ἐφονεύθησαν ἢ ἐξετοπίσθησαν.

Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον «ὡς φύλαξ τῆς κανονικῆς ἀκριθείας» δὲν ἀπεδέχθη τὰ οὕτω πως ἀντικανονικῶς (δηλ. «τὰ βία καὶ τυραννία») γενόμενα καὶ ἐξηκολούθει ἐπὶ μακρόν, δηλ. μέχρι τὸ 1978, νὰ θεωρῇ ὡς ὑψισταμένην τὴν αὐτονομίαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἑσθονίας, τῆς ὁποίας ἀνεγνώριζε (ὡς καὶ εἰς τὴν περίπτωσιν τῶν ρωσικῶν παροικιῶν τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης, ὡς ἤδη ἐλέχθη) ὡς κανονικὴν κεφαλὴν τὸν τότε προκαθήμενον τῶν ἐν ἑξορίᾳ (δηλ. τῶν ἐκτὸς τῆς τότε Σοβιετικῆς Ἑνώσεως) διαβιούντων φυγάδων Ὁρθοδόξων Ἑσθονῶν, οἱ ὅποιοι εἶχον συγκροτήσῃ τὴν «Αὐτόνομον Ἑσθονικὴν Ἀποστολικὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν», ὡς αὕτη ἐπισήμως εἶχε τιλοφορηθῇ ἀπὸ τοῦ ἔτους 1935. Τὸ ἔτος ὅμως τοῦτο (1978) τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον (ὡς ἄλλωστε ἔπραξεν εἰς παρομοίαν περίπτωσιν ὡς πρὸς τὰς ρωσικὰς παροικίας τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης) ἀνταποκρινόμενον καὶ πάλιν «φιλαδέλφως, φιλοστόργως καὶ προστατευτικῶς» εἰς τὴν ἐπίμονον παράκλησιν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας (τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας) «χρώμενον (δὲ) τῇ ἐκκλησιαστικῇ οἰκονομίᾳ» ἐκήρυξε διὰ Πατριαρχικῆς καὶ Συνοδικῆς Πράξεως ἀπλῶς ἀνενεργῇ τὸν μνημονευθέντα Πατριαρχικὸν καὶ Συνοδικὸν Τόμον τοῦ 1923, μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι αὐτὸς λόγῳ τῶν καιρικῶν συνθηκῶν, δηλ. λόγῳ τῆς ἐπελθούσης πολιτικῆς μεταβολῆς δὲν δύναται νὰ ἔχῃ ἰσχύν, ἀλλὰ μόνον ἐντὸς τῆς ὑπὸ σοβιετικὴν κατοχὴν τελοῦσης Ἑσθονίας, οὐχὶ δὲ ἐπὶ τῶν Ἑσθονῶν τῆς διασποράς. Μὲ ἄλλους λόγους ἀνεστάλη ἀπλῶς ἡ ἰσχὺς τοῦ Τόμου τούτου, χωρὶς οὗτος νὰ κηρυχθῇ ἄκυρος ἢ ἀνίσχυρος ἢ κατηργημένος.

12. Ἐν τῷ μεταξύ, κατὰ τὰ ἤδη λεχθέντα, δηλ. τὸ ἔτος 1991, ἡ Ἑσθονία, κατόπιν τῆς διαλύσεως τῆς Σοβιετικῆς Ἑνώσεως, κατέστη καὶ αὐθις κράτος ἀνεξάρτητον καὶ ἐζήτησεν ὅπως ἀποκατασταθῇ τὸ πρὸ τῆς κρατικῆς καταλύσεώς της αὐτόνομον (ὁρθόδοξον) ἐκκλησιαστικὸν καθεστῶς, ὡς συνέβη μὲ ὅλα τὰ ὁρθόδοξα κράτη, διὰ τῆς ἐνεργοποιήσεως τοῦ ἀνασταλέντος Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ τόμου τοῦ 1923 ἀφοῦ ἐπέστρεψεν ἤδη εἰς τὴν πατρίαν γῆν ἢ ἐν ἑξορίᾳ ἐπιβιώσασα καὶ ἤδη μνημονευθεῖσα Ἑσθονικὴ Ἀποστολικὴ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία. Τὸ σχετικὸν αἴτημα διε-

τυπώθη και μάλιστα επιμόνως τόσον από της Ἑσθονικῆς Πολιτείας, ὅσον και ὑπὸ της συντριπτικῆς πλειονότητος τῶν ἐν Ἑσθονίᾳ ὀρθοδόξων ἐνοριῶν μὲ τὴν κατηγορηματικὴν δῆλωσιν (ὡς συνέβη ἄλλοτε και εἰς τὴν περιπτῶσιν τῶν ρωσικῶν παροικιῶν τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης) ὅτι ἐν περιπτώσει ἀρνήσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου νὰ ἀποδεχθῇ τὸ αἶτημα τοῦτο ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ αἱ ἐνορίαι αὐταὶ θὰ παρέμεινον περαιτέρω ὑπὸ τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας (τόση ὑπῆρξεν ἡ ἀγανάκτησις κατὰ τῆς σοβιετικῆς κατοχῆς, ἣν ἐπὶ ἔτη ὑπέστησαν).

Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, ἐφαρμόζον τοὺς σχετικούς θείους και ἱεροὺς κανόνας (9 και 17 τῆς ἐν Χαλκηδόνι Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, καθ' οὓς (κανὼν Θ') «εἰ δὲ πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμφισβητοίη, καταλαμβάνετω τὸν ἑξαρχον τῆς διοικήσεως, ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως Θρόνον, και ἐπ' αὐτῷ δικαζέσθω», και (κανὼν ΙΖ') «εἰ δὲ τις ἀδικοῖτο παρὰ τοῦ ἰδίου μητροπολίτου, παρὰ τῷ ἑξάρχῳ τῆς διοικήσεως ἢ τῷ Κωνσταντινουπόλεως Θρόνῳ δικαζέσθω», καθ' ἃ προεῖρηται, ὡς και ΛΔ' τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων, καθ' ὃν αἱ Ἐκκλησίαι τῶν διαφορῶν Ἑθνῶν και μάλιστα τῶν εἰς κράτη ἐλεύθερα και ἀνεξάρτητα συγκεκροτημένων δέον ὅπως διαμορφῶνται εἰς αὐτονόμους και αὐτοκεφάλους ὑπὸ ἴδιον ἐκάστη ἀρχιεπίσκοπον και ἐπισκόπους) ἀπεδέχθη τὸ κοινὸν τοῦτο αἶτημα τῆς τε Ἑσθονικῆς Κυβερνήσεως και τῆς Ἑσθονικῆς (ὀρθοδόξου) Ἐκκλησίας (εἰδικώτερον τὸ αἶτημα ὑπέβαλον ἀπὸ Πολιτειακῆς μὲν πλευρᾶς ἐγγράφως και ἐπισήμως ὁ ἀνώτατος ἀρχων και ἡ Κυβέρνησις τῆς Ἑσθονίας, ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆς δὲ πλευρᾶς 56 ἐκ τῶν 80 ἐνοριῶν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑσθονίας (βλ. και ἀρ. 16), τὸ ὁποῖον ἐχαρακτήρισε «δικαίον» και ἀποκατέστησε πλήρως (ἐκήρυξεν ἐνεργὸν τὸν Πατριαρχικὸν και Συνοδικὸν Τόμον τοῦ ἔτους 1923, ἐν πᾶσι τοῖς ὅροις αὐτοῦ) «κατὰ χρῆος και δικαίωμα κανονικὸν και ἱστορικὸν ἐν Ἑσθονίᾳ τὴν πρὸ τοῦ ἔτους 1940 ὑφισταμένην Ἑσθονικὴν Ἀποστολικὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν, ὡς αὐτόνομον, και διατελοῦσαν ὑπ' αὐτὸ (τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον), ἀνεγνώρισε δὲ ὡς νομίμους συνεχιστὰς τῆς Ἑσθονικῆς Ἀποστολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας «τοὺς ἀποδεχομένους τοῦτον και διαφυλάξαντας ἀδιαλείπτως τὴν κανονικὴν συνέχειαν ἐκείνης». Ἡ ρύθμισις αὕτη ἐγένετο διὰ τῆς ἀπὸ 20ῆς Φεβρουαρίου (ἐπινεμῆσεως Δ') 1996 Πατριαρχικῆς και Συνοδικῆς Πράξεως «περὶ ἐνεργοποιήσεως τοῦ Πατριαρχικοῦ και Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1923 περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Μητροπόλεως Ἑσθονίας» μὲ τὸ αἰτιολογικὸν ὅτι «ἀξιοχρέως δὲ περὶ πάντων ἐν τῇ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διακυβερνήσει και διεξαγωγῇ μεριμνῶντες και τὸ προσῆκον προνοοῦντες, ὡς ἔθος κανονικὸν ἔκπαιαι κέκτηται ὁ Ἀγιώτατος Οἰκουμενικὸς Θρόνος, ἵνα τὴν τῶν Ἐκκλησιῶν σύστασιν και ὑπόστασιν προσηκόντως πρὸς τὰς τῶν

καιρῶν ἀνάγκας καὶ τὴν καλὴν τοῦ ὅλου συγκροτήματος σύνθεσιν προσαρμόζει καὶ οἰκονομεῖ, εἰς εὐρυθμον ἐκάστοτε καὶ λυσιτελῇ τῶν ἐπὶ μέρους τε καὶ τοῦ ὅλου παρὰστασιν καὶ διακυβέρνησιν».

13. Τὴν Πατριαρχικὴν καὶ Συνοδικὴν αὐτὴν πρᾶξιν ἐκόμισεν εἰς Ἑσθονίαν μεταξὺ 21ης καὶ 24ης Φεβρουαρίου 1996 πατριαρχικὴ ἀντιπροσωπεία ἀποτελουμένη ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Χαλκηδόνος Ἰωακείμ, ὡς προέδρου, τῶν μητροπολιτῶν Τυρολόης καὶ Σερεντίου Παντελεήμονος καὶ Φιλαδελφείας Μελίτωνος ὡς μελῶν, ἡ ὁποία καὶ ἐγκατέστησε τὸν ὀρισθέντα τοποτηρητὴν ἀρχιεπίσκοπον Καρελίας καὶ πάσης Φιλλανδίας Ἰωάννην. Ἡ ἀντιπροσωπεία αὕτη ἐγένετο τιμητικῶς δεκτὴ καὶ συνειργάσθη μετὰ τοῦ Προέδρου τῆς Δημοκρατίας κ. Μέρι, τοῦ Πρωθυπουργοῦ κ. Vahri, μελῶν τοῦ ὑπουργικοῦ Συμβουλίου καὶ μετὰ πολλῶν κληρικῶν καὶ λαϊκῶν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας Ἑσθονίας. Ἐτελέσθη κατόπιν τούτου τὴν 24ην Φεβρουαρίου θεία λειτουργία ἐν τῷ καθεδρικῷ ναῷ τῆς Μεταμορφώσεως Ταλλίν, καθ' ἣν ἀνεγνώσθη ἡ Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος πρὸς τὸν ἐσθονικὸν κλῆρον καὶ λαὸν ὡς καὶ ἡ ἐν ὄψει Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Πρᾶξις, παρουσία καὶ ἐκπροσώπων τῆς ἐσθονικῆς Κυβερνήσεως (βλ. τὴν Πατριαρχικὴν καὶ Συνοδικὴν ἐγκύκλιον τὴν Πατριαρχικὴν καὶ Συνοδικὴν Πρᾶξιν ὡς καὶ τὰ ἐκτιθέμενα ὡς πρὸς τὰς λαβοῦσας χώραν τελετάς, ἐπισκέψεις συνεργασίας καὶ ἀκολουθίας «Ὁρθοδοξίαν» (Μάρτιος 1996, σελ. 11 ἐπ.).

14. Ἡ ἀντίδρασις τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας, ἐν ὄψει τῆς ἱστορικῆς καὶ ἤδη ἀναφερθείσης στάσεώς της ἐναντι παρομοίων περιπτώσεων, ὡς καὶ ἐν ὄψει τῆς θεωρίας της, τῆς ἤδη ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ συνεδρίου τῆς Φλωρεντίας ἐκδηλωθείσης, περὶ Γ' Ρώμης (βλ. ἐμὸν Ἐγχειρίδιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, ἐνθ. ἀν., σελ. 45), θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναμένεται ἔντονος, δοθέντος μάλιστα ὅτι ὁ Πατριάρχης τῆς Μόσχας καὶ πάσης Ρωσίας Ἀλέξιος κατήγετο ἐξ Ἑσθονίας καὶ ἦτο καὶ φυσικὸν νὰ ἐπιδράσουν ἐπὶ τῆς στάσεώς του καὶ συναισθηματικοὶ λόγοι. Ταῦτα προφανῶς ἔχοντες ὑπ' ὄψιν οἱ ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ διεκήρυξαν ἐν τῇ μνημονευθείσῃ Πατριαρχικῇ καὶ Συνοδικῇ πράξει ἀπὸ 29ης Φεβρουαρίου 1996 «τὴν σταθεράν (αὐτῶν) βούλησιν ὅπως ἐξασφαλισθῇ ἡ ἀπρόσκοπτος ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ τῶν ἐν Ἑσθονίᾳ Ὁρθοδόξων μεταναστῶν ρωσικῆς καταγωγῆς, τῶν ἐκεῖ ἐγκατασταθέντων κατὰ τὸ διάστημα ὅτε ἡ Ἑσθονία ἀπετέλει τμῆμα τῆς τότε Σοβιετικῆς Ἐνώσεως, ἀποτελούντων ἀναπόσπαστον τμῆμα τῆς κατ' Ἑσθονίαν αὐτονόμου Ἐκκλησίας ὑπὸ ἴδιον ρωσόφωνον ἐπίσκοπον ὀργανουμένην, ἐλπίζοντες ὅτι ἡ κανονικὴ καὶ νόμιμος αὐτῶν κατάστασις ρυθμισθῇσεται ἐν πνεύματι ἀγάπης καὶ εἰρήνης, ἐν τῇ ἐπι-

γνώσει τῆς ἀδελφικῆς ἐνότητος πάντων τῶν ὀρθοδόξων λαῶν». Καὶ ταῦτα πάντα, ὡς ἂν προεβλέφθησαν, διεκήρυξαν οἱ ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχεῖῳ «ἔχοντες ὑπ' ὄψει τὰς ἀνησυχίας τοῦ Μακαριωτάτου ἀδελφοῦ Πατριάρχου Μόσχας καὶ πάσης Ρωσίας» περὶ τῶν μνημονευθέντων Ρώσων ἐν Ἑσθονίᾳ μεταναστῶν (ἡ Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ αὕτη Πρᾶξις ἐπεδόθη καὶ εἰς τὸν ὀρισθέντα τοποτηρητὴν τῆς Ὁρθοδόξου Αὐτονόμου Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας Ἑσθονίας Ἱερώτατον Ἀρχιεπίσκοπον Καρελίας καὶ πάσης Φιλλανδίας Ἰωάννην κατὰ τὴν θείαν λειτουργίαν, ἡ ὁποία ἐτελέσθη τὴν 24ην Φεβρουαρίου ἐν τῷ καθεδρικῷ ναῷ Ταλλὶν) (βλ. ἀν. ἀρ. 13).

15. Παρ' ὅλα ταῦτα τὸ κοινὸν τοῦτο καὶ ἐπίμονον αἶτημα τῆς Κυβερνήσεως, τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τοῦ λαοῦ τῆς Ἑσθονίας προεκάλεσε τὴν ἔντονον ἀντίδρασιν τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας καὶ Πάσης Ρωσίας, τὸ ὁποῖον εἰς τὰς ἐν συνεχείᾳ ἐπιχειρηθείσας ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου συνομιλίας μετ' αὐτοῦ πρὸς ἐξεύρεσιν συμβιβάστικῆς λύσεως ἐτήρησεν ἀδιάλλακτον στάσιν καὶ προέβη εἰς δηλώσεις ὑποτιμητικὰς διὰ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον (ὡς ἡ «στρατηγὸς χωρὶς στρατὸν») καὶ εἰς διαφόρους ἀπειλὰς καὶ κατ' αὐτοῦ τούτου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου Α' ὡς καὶ εἰς ἀλαζονικὰς ἐν ταυτῷ διατυπώσεις (ἐχαρακτήρισεν «πρεσβυτέραν ἀδελφήν» τὴν Ἐκκλησίαν Κωνσταντινουπόλεως καὶ οὐχὶ «μητέρα» Ἐκκλησίαν, ὡς εἶναι παγκοίνως γνωστόν, ἀφοῦ ἐξ αὐτῆς τοῦτο ἔλαβε τὸ αὐτοκέφαλον καθεστὼς καὶ ἐν συνεχείᾳ τὴν Πατριαρχικὴν ἀξίαν). Ἐπὶ τούτοις τὸ Πατριαρχεῖον τοῦτο ἡσκήσεν ἀφορητὸν πίεσιν ἐπὶ τῆς Ἑσθονικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τὴν ὁποίαν ἀπεκάλεσε «παρασυναγωγὴν» διὰ τῆς ἐπιβολῆς συνεχῶν τιμωριῶν καὶ ἐπιτιμίων καὶ ἐν γένει ποινῶν ἀργίας εἰς κληρικούς ἀπευθυνθέντας πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. (Σημειωτέον ὅτι ἡ Ἐκκλησία αὕτη ἐκπροσωπεῖ τὸ 67% τῶν ὀρθοδόξων τῆς Ἑσθονίας, τῶν ὑπολοίπων ἀποτελούντων τοὺς Ρώσους, οὓς ὁ Στάλιν ἐγκατέστησεν ἐν Ἑσθονίᾳ μαζικῶς πρὸς ἀλλοίωσιν τῆς ἐθνολογικῆς συνθέσεως τοῦ πληθυσμοῦ καὶ οἵτινες καὶ αὐτοὶ δὲν συμφωνοῦν μὲ τὴν Ρωσικὴν Ἐκκλησίαν (βλ. κατ. ἀρ. 16) καὶ ἐδημοσίευσεν ἄρθρα εἰς τὰ ὁποῖα κατηγοροῦσε τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ὡς ἀντικανονικῶς ἐπεμβαῖνον εἰς τὰ ἐσωτερικὰ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας (ἐπὶ «εἰσπηδήσει», δηλ. ἐπὶ παραβάσει τῶν ἱερῶν κανόνων) (βλ. μεταξὺ ἄλλων τὸ γράμμα τοῦ Πατριάρχου Μόσχας ἀπὸ 6ης Φεβρουαρίου 1996 πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον) ὡς ἂν ἡ Ἑσθονικὴ Ἐκκλησία εἶναι τμῆμα τῆς Ρωσικῆς παρὰ τὴν βούλησιν Πολιτείας, Ἐκκλησίας καὶ τοῦ λαοῦ τῆς Ἑσθονίας.

16. Ἡ στάσις αὐτὴ τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας καὶ πάσης Ρωσίας δὲν εἶναι ὁρθὴ δεδαίως ἀφοῦ, ὡς ἤδη ἐξετέθη, τὸ αὐτοκέφαλον καὶ τὸ αὐτόνομον παραχωροῦνται πάντοτε, κατόπιν αἰτήσεως ὠρισμένης Πολιτείας καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ κλήρου καὶ λαοῦ (ἀφοῦ ἔχει ὡς προϋπόθεσιν τὴν ὑπαρξίν κρατικῆς ἀνεξαρτησίας), ὡς συμβαίνει σήμερον μὲ τὴν Ἑσθονικὴν Πολιτείαν καὶ τὴν Ἑσθονικὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν Ἑσθονικὸν λαόν, οἱ ὁποῖοι ζητοῦν «ἀκάμπτως» τὴν ἐπαναφορὰν εἰς ἰσχὺν τοῦ μέχρι τὸ 1945 ἰσχύσαντος αὐτονόμου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος, τοῦ παραχωρηθέντος, κατὰ τὰ ἤδη λεχθέντα, διὰ τοῦ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1923.

Εἰς ἀνακοίνωσιν πάντων τούτων προέδρῃ ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τὴν 24ην Φεβρουαρίου 1996 μὲ τὴν ρητὴν δήλωσιν ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται τοῦτο νὰ προδῶσιν τὴν μακραίωνα παράδοσιν περὶ τρόπου καὶ προϋποθέσεων ἀνακηρύξεως Ἑκκλησιῶν ὡς αὐτονόμων καὶ αὐτοκεφάλων οὔτε συνεπῶς νὰ παραθεωρήσῃ τὸ δίκαιον τῆς Ἑσθονικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας κατὰ τὴν συντριπτικὴν αὐτῆς πλειοψηφίαν οὔτε, τέλος, νὰ διαγράψῃ τὸ μέλλον τῆς Ὁρθοδοξίας ἐν τῷ συγχρόνῳ κόσμῳ (ὡς ἤδη ἐλέχθη τὸ 67% τῶν Ὁρθοδόξων τῆς Ἑσθονίας, ἤτοι, ἐπὶ τὸ διοικητικώτερον, ἐκ τῶν 80 ἐνοριῶν αἱ 54 ὑπέβαλον ἐγγράφως τὸ αἶτημα πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον πρὸς ἐπανενεργοποίησιν τοῦ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1923 ἐνῷ ἱκανὸς ἀριθμὸς ἐκ τῶν λοιπῶν 26 ἐνοριῶν ἐξεδήλωσε τὴν πρόθεσιν ἵνα ἐνταχθῇ εἰς τὴν Αὐτόνομον Ἑσθονικὴν Ἐκκλησίαν μετὰ τὴν ἀνασυγκρότησίν της. (ἐγγράφον ὑπ' ἀρ. 201 ἀπὸ 21ης Φεβρουαρίου 1996 τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχοῦ πρὸς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου). Σημειῶ ἐδῶ ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον πληροφορεῖται ὅτι μόνον τὸ 10% αὐτῶν τούτων τῶν ἐν Ἑσθονίᾳ Ρώσων ἀκολουθεῖ τὰς ἰδέας τοῦ (Ρώσου) ἀρχιεπισκόπου Κορνηλίου, ἐνῷ τὸ 90% αὐτῶν (δηλ. ἡ σιωπηρὰ πλειοψηφία αὐτῶν) ζῇ ἡσύχως ἐν τῇ χώρᾳ (Συνοδικὸν ἀνακοινωθὲν τῆς 28ης Μαρτίου 1996, ἐν «Ὁρθοδοξίᾳ», ἐνθ. ἀν., σελ. 31).

17. Ὡς ἐπιμεινόμεν ὁμως εἰς τὴν ἐκτοξευθεῖσαν κατὰ τῆς Ἑσθονικῆς Ἐκκλησίας κατηγορίαν ἐπὶ φυλετισμῷ. Καὶ τὸ μὲν Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀνεσκέυασε τὰς μνημονευθείσας κατηγορίας διὰ τῆς ἀπὸ 24ης Φεβρουαρίου 1996 ἀπαντήσεώς του πρὸς τὸν Πατριάρχην Μόσχας καὶ πάσης Ρωσίας, εἰδικῶς δέ, ὡς πρὸς τὴν ὡς ἄνω κατηγορίαν, μὲ τὸ ἐπιχειρημα ὅτι «οὗτοι (οἱ Ἑσθονοὶ) ὡς ἴδιον ἔθνος δικαιοῦνται, συνωδὰ τῇ 34ῳ κανόνι τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων, νὰ ἀποτελέσωσιν ἰδίαν Ἐκκλησίαν, ἔχουσαν τοὺς ἐν αὐτῇ Ἐπισκόπους καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον ἐκ τοῦ ἰδίου αὐτῶν ἔθνους, μάλιστα ἀφ' ἧς καὶ εἰς κράτος αὐθυπόστατον καὶ ἀνεξάρτητον (εἶναι) συγκεκροτημένοι», δηλ. μὲ τὸ εὐθέως ἐπὶ τῶν ἱερῶν κανόνων

races (Grecs et Bulgares) qu' une distinction de croyance religieuse...», Michel Paillarès, *L' Imbrogliaio Macédonien*, Paris 1907, σελ. 405) ἡ τότε Ρωσικὴ Ἐκκλησία ἐχώρησεν εἰς τὴν ἐνθάρρουν, ἂν μὴ εἰς τὴν ἐκδήλωσιν του, καὶ εἰς τὴν Πανορθόδοξον (Μεγάλην) Σύνοδον, τὴν ὁποίαν τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον συνεκάλεσεν τὴν 29ην Αὐγούστου 1872 εἰς τὸν πατριαρχικὸν ναὸν τοῦ Ἀγίου Γεωργίου Κωνσταντινουπόλεως (ἐπὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀνθίμου ΣΤ') πρὸς κρίσιν τοῦ σχίσματος, αὕτη (ἡ Ρωσικὴ Ἐκκλησία) οὐχὶ μόνον ἀπέσχεεν, ἀλλ' ἠπέλιπεν ἐπὶ πλέον καὶ τὸ Πατριαρχεῖον Ἱεροσολύμων ὅτι θὰ δημεύσῃ τὰ ἐν Ρωσίᾳ μετόχια τοῦ Παναγίου Τάφου, ἂν αὐτὸ ὑπογράψῃ τὸ σχετικὸν ψήφισμα, μὲ συνέπειαν ὁ ἐκπρόσωπος τούτου νὰ ἀποχωρήσῃ τῆς Συνόδου πρὸ τῆς ὑπογραφῆς τοῦ ψηφίσματος τούτου (βλ. ἐμὸν Ἐγχειρίδιον, ἐνθ. ἀν., σελ. 62 ἐπ.). Παλινοδοῦσα ἡ Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας ἔπραξεν ἄλλως, ὅταν ἡ προσωρινὴ Κυβέρνησις τῆς Ρωσίας δι' ἐγγράφου ἀπὸ 27ης Μαρτίου 1917 ἀνεγνώρισεν τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Γεωργιανῆς Ἐκκλησίας ὡς Ἐκκλησίας ἐθνικῆς, ἄνευ γεωγραφικῶν ὁρίων, κατόπιν ὑποβολῆς σχετικοῦ ἐγγράφου, διὰ τοῦ ὁποίου ἀνεκοινοῦτο ἡ ἀπόφασις, ἡ ληφθεῖσα ὁμοφώνως τὴν 17ην Μαρτίου 1917 ὑπὸ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ τῆς Γεωργίας, περὶ ἀποκαταστάσεως τῆς αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἐν αὐτῇ. Πράγματι ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας ἐντόνως διεμαρτυρήθη διὰ τῆς ὑπ' ἀρ. 3 ἀπὸ 29ης Δεκεμβρίου 1917 ἐπιστολῆς τοῦ Πατριάρχου Τύχωνος κατὰ τῆς πράξεως ταύτης τῆς Προσωρινῆς Κυβερνήσεως τῆς Ρωσίας. Τελικῶς, τὸ 1937, αὕτη αὕτη ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας ἀνεγνώρισεν τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Ἰθρηρίας (Γεωργίας) (βλ. Μαξίμου, μητροπολίτου Σάρδεων, Ἡ Ἐκκλησία Γεωργία (Ἰθρηρίας) καὶ τὸ αὐτοκέφαλον αὐτῆς (ἀνάτυπον ἐκ τῆς «Θεολογίας»), Ἀθῆναι 1966, δι' ὅλης τῆς μελέτης, ἰδίᾳ δὲ σελ. 31, 40-44-45, 46 καὶ 50 καὶ οἱ αὐτ., ὡς καὶ ἐμὸν Ἐγχειρίδιον, ἐνθ. ἀν., σελ. 55-56) καὶ τοιουτοτρόπως τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἰθρηρίας ἀνεγνωρίσθη ἐν Ρωσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς Κυβερνήσεως καὶ ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας (τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας). Τοῦτο ὅμως ἀπέφυγον νὰ πράξουν ἐν προκειμένῳ ὡς πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἑσθονίας παρ' ὅλον ὅτι καὶ εἰς τὴν περίπτωσιν αὐτὴν τὸ αὐτὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῷ μεταξύ παρεχώρησεν ἐπισήμως διὰ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τὸ αὐτοκέφαλον καθεστὼς εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Γεωργίας, τοῦ τόμου τούτου ἐπιδοθέντος ἀργότερον ἐν ἐπισήμῳ τελετῇ εἰς τὸ Πατριαρχεῖον Γεωργίας ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Δημητρίου.

19. Πρὸς εἰρηνικὴν διευθέτησιν τοῦ ζητήματος τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπέστειλεν ἀρχιερατικὴν ἀντιπροσωπείαν εἰς τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας πρὸς διεξαγωγὴν συνομιλιῶν ἐν ᾧπει τῶν συμπερασμάτων ἐκ τῆς

εις Ἑσθονίαν ἐπισκέψεως τῆς Πατριαρχικῆς ἀντιπροσωπείας, αἱ ὁποῖαι ὁμως εἰς οὐδὲν ἀπέληξαν. Παρ' ὅλα ταῦτα τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐκάλεσε τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας ὅπως ἀποστείλῃ αὐτὸ πλεον ἀντιπροσωπεῖαν ἐν Κωνσταντινούπολιν πρὸς διεξαγωγὴν νέων συνομιλιῶν πρὸς ἐξεύρεσιν συναινετικῆς λύσεως, ἢ πρόσκλησις ὁμως αὕτη, ἢ ὁποία ἐγένετο ἀποδεκτὴ μετὰ ὁμως σιγῇ ἐπὶ μῆνας, εἰς οὐδὲν πάλιν ἀπέληξε. Ἐν συνεχείᾳ ὑπεβλήθη ἀντιπρότασις τῆς ρωσικῆς ἀντιπροσωπείας ὅπως αἱ δύο ἀντιπροσωπεῖαι συνέλθουν εἰς Μόσχαν, αὕτη δὲ ἐγένετο ἀποδεκτὴ ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὑπὸ τὸν ὅρον νὰ ληφθῇ ὑπ' ὅψιν τὸ κατεπεῖγον τοῦ ζητήματος. Ἐν τῷ μεταξύ, ἤτοι καθ' ὃν χρόνον συνεζητεῖτο τὸ ἐνδεχόμενον τῆς συναντήσεως ταύτης καὶ τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας προσεκάλει τὴν ἀντιπροσωπεῖαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς συνέχισιν τῶν συνομιλιῶν, τὸ Πατριαρχεῖον τοῦτο διὰ τοῦ ἐν Ἑσθονίᾳ Ρώσου ἀρχιεπισκόπου Κορηλίου ἐπέβαλεν αὐστηρὰς ποινὰς ἀργίας εἰς τοὺς Ἑσθονοὺς κληρικούς, οἱ ὅποιοι ἐξεδήλωσαν τὴν ἐπιθυμίαν ἐπανεντάξεως αὐτῶν εἰς τὴν ἐπανενεργοποιουμένην ἐσθονικὴν Αὐτόνομον Ἐκκλησίαν, αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ Πατριάρχης Μόσχας Ἀλέξιος καὶ ὁ μητροπολίτης Σμολένσκ καὶ Καλλίνινγκραντ Κύριλλος, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀρμόδιος ἐπὶ τῶν Ἐξωτερικῶν ὑποθέσεων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας, ἐξαπέλυσαν διὰ τοῦ τύπου δριμεῖαν καὶ ἐν ταυτῷ συκοφαντικὴν ἐκστρατείαν κατὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (ὁ δεῦτερος εἰς συνέντευξιν Τύπου τὴν 4ην Μαρτίου 1996). Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, κατόπιν τούτων, ἐζήτησε τὴν ἄρσιν τῶν ἐπιβληθεισῶν εἰς τοὺς Ἑσθονοὺς κληρικούς ποινῶν, τὴν ἀναίρεσιν ἢ διάψευσιν τῶν ἐκτοξευθεισῶν κατ' αὐτοῦ συκοφαντικῶν πρὸς ἀποκατάστασιν τοῦ ἀναγκαίου διὰ τὴν συνέχισιν τῶν συνομιλιῶν κλίματος καὶ τὸν ὀρισμὸν νέας, ἀλλ' ὀριστικῆς συναντήσεως τῶν ἐκατέρωθεν ἀντιπροσωπειῶν, αὐτὴν τὴν φορὰν ἐν Ἑσθονίᾳ πρὸς ἐπιτόπιον καὶ δὴ ἀπὸ κοινοῦ ἐξέτασιν τῆς καταστάσεως καὶ λήψιν τελικῶν ἀποφάσεων. Ὁ Πατριάρχης Μόσχας ἠρνήθη μὲν τὴν ἄρσιν τῶν ἐπιβληθεισῶν ποινῶν καὶ τὴν συνάντησιν ἐν Ἑσθονίᾳ, ἐσιώπησε δὲ πλήρως ὡς πρὸς τὴν ἀνάκλησιν τῶν διατυπωθεισῶν κατὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατηγοριῶν. Τοιοῦτοτρόπως ἐναυάγησεν ἡ ἐπίλυσις τοῦ ζητήματος τούτου διὰ κοινῆς καὶ ἀδελφικῆς συμφωνίας μὲ συνέπειαν νὰ καθυστερήσῃ ἐπὶ μακρὸν ἡ λήψις σχετικῆς ἀποφάσεως. Κατόπιν τῆς καθυστερήσεως ταύτης καὶ τῆς ἀθελήτου, ὡς εἰκός, ἀδρανεῖας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου οἱ Ἑσθονοὶ Ὁρθόδοξοι, οἱ καὶ αἰτήσαντες τὴν ἐπανενεργοποίησιν τοῦ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1923, ἀπογοητευμένοι ἤρξαντο ἀνεξήτουντες καταφυγὴν ἄλλοι μὲν εἰς τὴν Οὐνίαν, ἄλλοι εἰς τὰς λουθηρανικὰς κοινότητας, αἱ ὁποῖαι περιλαμβάνουν τὴν πλειοψηφίαν τῶν Ἑσθονῶν Χριστιανῶν, ἄλλοι εἰς τὴν ὑπερόριον Ρωσικὴν Ἐκκλησίαν, ἄλλοι δὲ ἄλλα-

χοῦ. Οἱ λόγοι αὐτοὶ ἐπέβαλον πλέον ὀριστικῶς εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον τὴν ἐπανενεργοποίησιν τοῦ Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1923, διότι οἱ πάντες ἐπείσθησαν ὅτι τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας δὲν ἐνῆργει πλέον καλοπίστως. Τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας κατόπιν τούτων ἀντὶ νὰ ἀνταποκριθῇ ἐν πνεύματι ἀγάπης καὶ ἐνόητος εἰς τὴν εἰρηνοποιὸν αὐτὴν συμπεριφορὰν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀνέστειλε τὰς κανονικὰς σχέσεις του πρὸς αὐτό, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, καὶ μάλιστα διέκοψε τὸ μνημόσυνον τοῦ ὀνόματος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κατὰ τὰς ἱεράς ἀκολουθίας.

20. "Ἄς ἴδωμεν ὅμως τὰς ἐπικρίσεις τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας, ἄλλας μὲν κανονικοῦ χαρακτήρος, ἄλλας δὲ ἀπλῶς προσβλητικὰς. Αἱ ἐπικρίσεις αὗται ἀνῆρθησαν ὑπὸ τοῦ πρωτοπρεσβυτέρου Γ. Τσέτση εἰς τὸ Δελτίον Οἰκουμενικῆς Ἐπικαιρότητος «Ἐνημέρωσις» IB 1996/3 (τῆς Μονίμου Ἀντιπροσωπείας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν τῇ ἔδρᾳ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, ἐν Γενεύῃ), εἰς ὃν καὶ παραπέμπω, διὰ τὴν ὀρθότητα αὐτῶν. Ὅντως ὡς πρὸς τὸ κατὰ πόσον ἡ ἱεραποστολικὴ δραστηριότης εἰς δεδομένον τόπον, ἣν ἐπικαλεῖται τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας ὡς πρὸς τὴν Ἑσθονίαν, εἶναι ἐπαρκὲς ἐπιχείρημα πρὸς ἔγερσιν δικαιοδοσιακῶν διεκδικήσεων ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου, παρατηρητέον ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον θὰ ἡδύνατο δάσει τοῦ ἐπιχειρήματος τούτου νὰ διεκδικήσῃ καὶ τὴν Οὐκρανίαν καὶ αὐτὴν τὴν Ρωσίαν, αἱ ὁποῖαι μέχρι τοῦ τέλους τοῦ ΙΣΤ αἰῶνος ἦσαν ἴδιαι αὐτοῦ ἐπαρχίαι.

Ὡς πρὸς τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ Ἑσθονία ἀνήκει εἰς τὸ ἔδαφος τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας καὶ ὅτι, συνεπῶς, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον διὰ τῆς παραχωρήσεως αὐτοκεφάλου καθεστῶτος εἰς τὴν Ἐκκλησίαν αὐτῆς «εἰσεπήδησεν» εἰς τὴν κανονικὴν δικαιοδοσίαν αὐτοῦ τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας παρατηρητέον ὅτι ἡ Μείζων Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 1593, ἡ χορηγήσασα τὴν πατριαρχικὴν ἀξίαν εἰς τὸν μητροπολίτην Μόσχας, ὡς ὅρια τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας καθώρισε τὰ ὅρια τῆς Ρωσικῆς Πολιτείας «καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν», ἡ δὲ Ἑσθονία τότε δὲν ἀνήκεν οὔτε εἰς τὴν Ρωσίαν, οὔτε εἰς τὰς «ὑπερβορείους» ἐπαρχίας, (διότι ἀνῆκε τότε ἐν μέρει μὲν εἰς τὴν Πολωνίαν, ἐν μέρει δὲ εἰς τὴν Σουηδίαν). Ἐν πάσῃ περιπτώσει σήμερον ἡ Ἑσθονία εἶναι ἀνεξάρτητον κράτος καὶ ζητεῖ τὴν ἐπανενεργοποίησιν τοῦ ἰδίου αὐτῆς ἐλευθέρου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος τοῦ καταλυθέντος διαίως, ὡς ἄλλωστε συνέβη μὲ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἰδριίας.

21. Σημειῶ ἀπλῶς ἐπ' εὐκαιρίᾳ ὅτι καὶ τὸ ρωσικὸν πρόσθετον ἐπιχείρημα ὅτι ἡ Ρωσικὴ Ἀρχιεπισκοπὴ ἐν Ἑσθονίᾳ εἶναι διάδοχος καὶ κληρο-

νόμος τῆς πρὸ τοῦ 1940 αὐτονόμου (ὀρθοδόξου) Ἐκκλησίας τῆς Ἑσθονίας, ἐπεὶδὴ ὁ τότε προκαθήμενος αὐτῆς τῆς Ὀρθοδόξου Ἑσθονικῆς Ἐκκλησίας μητροπολίτης Ἀλέξανδρος ὑπέγραψε τὴν προσχώρησιν τῆς Ἐκκλησίας του εἰς τὴν Ρωσικὴν Ἐκκλησίαν εἶναι ἀλυσιτελές, διότι αὐτὸς οὗτος ὁ μητροπολίτης Ἀλέξανδρος ἀργότερον δι' ἐγκυκλίου του ἀπευθυνθείσης πρὸς τὰς ὀρθοδόξους ἑσθονικάς, ρωσικάς καὶ μικτὰς ἐνορίας τῆς Ἑσθονίας, κατήγγειλεν ὅτι ἐξηναγκάσθη νὰ μεταβῇ εἰς Μόσχαν, ὅτι ἡ ὑπογραφή του ἀπεσπάσθη δι' ἀπειλῶν καὶ πιέσεων καὶ διεκήρυξεν ὅτι ἡ Ἑσθονικὴ Ἐκκλησία ἦτο αὐτόνομος ὑπὸ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. Ὡς γνωστὸν ὁ μητροπολίτης οὗτος ἠναγκάσθη τελικῶς νὰ διαφύγῃ εἰς Σουηδίαν, ἔνθα καὶ ἀπεβίωσε τὸ 1953 κατὰ τὰ ἤδη λεχθέντα. Ἐν ὅψει τούτων ἡ ἐνεργοποίησις τοῦ τόμου τοῦ 1923 δὲν ἀποτελεῖ ἀντικανονικὴν ἐπέμβασιν εἰς τὰς τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἀντιθέτως ἀποκατάστασιν τῆς κανονικῆς τάξεως ἐν Ἑσθονίᾳ, ἡ ὁποία κατελύθη τὸ 1940.

22. Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης εἶναι ὁ πρῶτος μεταξὺ ἴσων εἰς τὴν ὀρθόδοξον ἱεραρχίαν καὶ ἔχει τὸ δικαίωμα καὶ τὸ καθήκον νὰ ἀναλαμβάνῃ ὠρισμένας πρωτοβουλίας διὰ τὴν ρύθμισιν τῶν ἀπασχολούντων τὴν ἐν γένει Ὀρθοδοξίαν ζητημάτων (ὡς ἔγγραφον εἰς τὸ ἔμὸν Ἑγχειρίδιον, ἐνθ. ἀν., σελ. 25, 26). Ἀλλωστε ἡ πρώτη Προσυνοδικὴ Πανορθόδοξος Διάσκεψις τοῦ 1976 ἀπέδειξε, παρὰ τὰς ἐκδηλωθείσας κατ' αὐτὴν ὠρισμένας ἀδυναμίας, τὴν ὀργανικὴν ἐνότητα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ τὸν σεβασμὸν πασῶν τῶν Αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν πρὸς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην, ὁ ὁποῖος τοιοιτοτρόπως ἀναγνωρίζεται ἀνεπιφυλάκτως ἡ κορυφὴ τῆς Ὀρθοδοξίας.

Τοῦτο ἐπεβεβαίωσε καὶ τὸ μήνυμα, τὸ ὁποῖον ἐξαπέλυσαν οἱ προκαθήμενοι τῶν Ἀγιωτάτων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (μεταξὺ αὐτῶν ἀναφέρεται πέμπτος τῇ τάξει καὶ ὁ Μόσχας καὶ πάσης Ρωσίας), οἱ ὁποῖοι, ὡς τονίζεται εἰς αὐτό, συνῆλθον εἰς σύσκεψιν ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι τὴν 15ην Μαρτίου 1992, Κυριακὴν τῆς Ὀρθοδοξίας, «τῇ πρωτοβουλίᾳ καὶ προσκλήσει τοῦ ἐν ἡμῖν πρώτου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κυρίου Βαρθολομαίου, κατόπιν ἐκφρασθείσης ἐπιθυμίας καὶ ἄλλων ἀδελφῶν προκαθημένων εἰς Φανάριον (ἐν τῷ Πατριαρχικῷ ναῷ) καὶ ὑπὸ τὴν προεδρίαν αὐτοῦ» (βλ. τὸ κείμενον τοῦ μηνύματος ἐν «Πειραϊκῇ Ἐκκλησίᾳ», Ἀπρίλιος 1992, σελ. 8). Δι' αὐτὸ καὶ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον εἰς τὸ Συνοδικὸν ἀνακοινωθὲν τῆς 28ης Μαρτίου 1996 σαφῶς δηλοῖ, καὶ δὴ πρὸς πᾶσαν κατεῦθυνσιν, ὅτι «εἶναι ὁ πρῶτος θρόνος τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολῆς καὶ ὡς ἡ μήτηρ Ἐκκλησία ἡ γεννήσασα ἀπάσας τὰς νεωτέρας Ὀρθόδοξους Αὐτοκεφάλους καὶ Αὐτονόμους Ἐκκλησίας, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς Ρωσίας, ἀποτελεῖ τὸν συντονιστὴν τῆς ἐνότητος καὶ τῆς συν-

εργασίας ὄλων τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν» προσθέτει ὁμως ὅτι «οὐδέποτε ἐπεδίωξεν οὔτε ἐπιδιώκει νὰ καταστῇ κέντρον πανορθόδοξου ἔξουσας, ὡς κατηγορεῖται ἀδίκως ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας».

23. Ὡς πρὸς τὸ ἔκκλητον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου τοῦτο ρυθμίζεται ὑπὸ τῶν Θ' καὶ ΙΖ' Κανόνων τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, οἱ ὅποιοι ἔθεσαν ἐπὶ τάπητος τὸ θέμα τοῦτο κατὰ τρόπον, καίτοι ὑπὸ τινων ἐρμηνευτικῶς ἀντιλεγόμενων ἐν πάσῃ περιπτώσει ὁμως κατὰ τὴν γνώμην μου, σαφῆ. Πράγματι, ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης κατέστη ἀνώτατον κριτήριον εἰς ἅπασαν τὴν Ἀνατολὴν εἰς ὅσας περιπτώσεις οἱ ἐνδιαφερόμενοι προσφεύγουν εἰς αὐτὸ ἐξ ἰδίας αὐτῶν προαιρέσεως (βλ. ἐμὸν Ἐγχειρίδιον, ἐνθ. ἀν., σελ. 134 καὶ ὀξυνουστάτην ἀνάλυσιν τοῦ ὅλου θέματος ὑπὸ Μαξίμου, μητροπολίτου Σάρδεων, Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, ἐνθ. ἀν., σελ. 208-211, ἐνθα καὶ ἡ σχετικὴ ἀντίκρουσις τῶν ρωσικῶν ἀμφισβητήσεων). Τὸ ἔκκλητον τοῦτο εἶχεν ἀμφισβητήσῃ καὶ ἡ Αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ὡς πρὸς τοὺς μητροπολίτας τῶν Νέων Χωρῶν, ἡδὴ ὁμως ὁ νέος Καταστατικὸς Χάρτης τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Ν. 590/1977) ἐπεξέτεινεν αὐτὸ καὶ εἰς τοὺς μητροπολίτας τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (βλ. ὡσαύτως ἐμὸν Ἐγχειρίδιον, αὐτ. σελ. 134-135). Συνεπῶς, ὁρθῶς ὁ πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Τσέτσης («Ἐνημέρωσις», αὐτ., σελ. 2) διερωτᾷται: ἦτο δυνατόν ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης νὰ ἀγνοήσῃ τὴν ἔκκλησιν Ἑσθονῶν Ὁρθοδόξων, οἱ ὅποιοι ἀντιμετωπίζουν δυσκολίας μὲ τὸν ἐκεῖσε ἐπίσκοπον.

Τὸ γεγονός ὅτι καὶ αὕτη αὕτη ἡ Ἑσθονικὴ Κυβέρνησις (πλὴν τῆς Ἑσθονικῆς Ἐκκλησίας) ὑπέβαλε τὸ μνημονευθὲν αἶτημα δὲν νομίζω ὅτι ἀποτελεῖ λόγον ἐπικρίσεως ἐκ μέρους τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας, ὡς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, διότι, ὡς ὁρθῶς ἀπηντήθη, καὶ αὕτη αὕτη ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας ἀνυψώθη τὸ 1593 εἰς Πατριαρχεῖον κατόπιν ρητοῦ αἰτήματος τοῦ τότε Τσάρου Θεοδώρου Ἰδάνοβιτς καὶ τοῦ γυναικαδέλφου του μυστικοσυμβούλου καὶ ἀντιβασιλέως Βορίω Godunov (ὑπάρχει μάλιστα καὶ σχετικὴ ὁπερα). Σημειωτέον ὅτι τότε ἐπέστη ἀφορήτως ὁ ἐν Μόσχᾳ διατρίδων πρὸς αἵτησιν βοηθείας διὰ τὸ χειμαζόμενον Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Ἱερεμίας, ὁ ὅποιος, ἐκρατήθη ἐπὶ ἑννέα μῆνας ἐκεῖ, δηλ. μέχρις οὗ χειροτονήσῃ τὸν μητροπολίτην Μόσχας Ἰώβ ὡς Πατριάρχην (τὴν 13ην Ἰανουαρίου 1589) (βλ. αὐτὸ ἐμὸν Ἐγχειρίδιον, ἐνθ. ἀν., σελ. 46 καὶ τοὺς αὐτ.).

24. Ἡ κατηγορία ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον διὰ τῆς μνημονευθείσης ἐνεργείας του, ἐνήργησεν οὐσιαστικῶς εἰς βάρος τῆς ὁρθοδόξου ρωσικῆς μειονότητος Ἑσθονίας «εἰσερχόμενον εἰς τὸ πολιτικὸν παί-

ως και Μόσχας (παρ' όλον ότι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον δὲν διέκοψε τὸ μνημόσυνον τοῦ Πατριάρχου Μόσχας κατὰ τὰς ἱερὰς ἀκολουθίας) καὶ τὸν φόβον των μήπως ἡ ἐξέλιξις αὕτη ἔχει ἐπιπτώσεις εἰς τὸ εὐρύτερον διαχριστιανικὸν χώρον. Εἰδικώτερον: Ὁ γεν. γραμματεὺς τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν Dr. Konrad Raiser εἰς τὴν ἀπὸ 28ης Φεβρουαρίου 1996 ἐπιστολὴν του γράφει ὅτι ἐπληροφορήθη μὲ λύπην του τὴν ἀπόφασιν τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας περὶ διακοπῆς τῶν σχέσεων του πρὸς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ ὅτι ἡ διακοπὴ αὕτη εἶναι ὀδυνηρὰ «εἰς στιγμήν καθ' ἣν οἱ χριστιανοὶ ἐπιχειροῦν νὰ ὑπερβοῦν τὰ ἐμπόδια πρὸς τὴν ἐνότητά των καὶ προσπαθοῦν νὰ ἀναπτύξουν σχέσεις ἐμπιστοσύνης καὶ ἀμοιβαίας κατανοήσεως, αἱ ὁποῖαι θὰ τοὺς ὀδηγήσουν εἰς τὴν κοινὴν μαρτυρίαν καὶ τελικῶς εἰς τὴν ἐνότητά των». Ὁ Dr. Raiser ἐκφράζει τέλος τὴν βεβαιότητα ὅτι ἡ καλὴ θέλησις καὶ ἡ σύνεσις τῶν Πατριαρχῶν θὰ συντελέσουν εἰς τὴν παράκαμψιν τῶν ἐμποδίων καὶ θὰ ἐπιτρέψουν τὴν ἀποκατάστασιν τῆς πλήρους Κοινωνίας αὐτῶν.

Ἐξ ἄλλου ὁ γεν. γραμματεὺς τοῦ Συμβουλίου Εὐρωπαϊκῶν Ἐκκλησιῶν Jean Fischer εἰς τὴν ἀπὸ 1ης Μαρτίου 1946 ἐπιστολὴν του ἐκφράζει τὴν ἀνησυχίαν του διὰ τὰς ἐνδεχομένας ἐπιπτώσεις τῆς κρίσεως εἰς τὴν εὐρύτεραν οἰκουμενικὴν κοινωνίαν καὶ διατυπώνει τὴν ἐλπίδα ὅτι ἡ διαμάχη θὰ ἐπιλυθῇ διὰ τοῦ διαλόγου καὶ τῆς ἀμοιβαίας ἐμπιστοσύνης καὶ κατανοήσεως κατὰ τρόπον ὥστε αἱ εὐρωπαϊκαὶ Ἐκκλησίαι νὰ εἶναι εἰς θέσιν νὰ παράσχουν ἀπὸ κοινοῦ μαρτυρίαν διὰ καταλλαγὴν κατὰ τὴν Β' Πανευρωπαϊκὴν Οἰκουμενικὴν Σύναξιν τοῦ Graz.

Σημειῶ ἐπίσης ὅτι οὐδεμία αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία (ὁρθόδοξος) ἐπεκρότησε τὴν στάσιν τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας. Ὡς ἀναφέρει τὸ μνημονευθὲν Συνοδικὸν ἀνακοινωθὲν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀπὸ 28ης Μαρτίου 1956 «βεβαίως ὅλοι οἱ λοιποὶ Πατριάρχαι καὶ Προκαθήμενοι τῶν κατὰ τόπους Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εὐρίσκονται πάντοτε εἰς κανονικὴν κοινωνίαν μετὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, τοιουτοτρόπως διαχωρίζοντες ἐμπράκτως τὴν θέσιν αὐτῶν ἀπὸ τὴν ἀπόφασιν τοῦ Πατριάρχου Μόσχας, ἀπομονώσαντες αὐτὸν εἰς τὸ κανονικὸν αὐτοῦ ὀλίσθημα... οὐδέποτε κατεδίκασαν ἢ ἐχαράκτήρισαν ὡς ἀντικανονικὴν τὴν ἀπόφασιν τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς ἐνεργοποιήσεως τοῦ αὐτονόμου τῆς ἐν Ἑσθονίᾳ ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.

27. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, τὸ ὁποῖον, ὡς ἐλέχθη, δὲν διέκοψε τὸ μνημόσυνον τοῦ ὀνόματος τοῦ Πατριάρχου Μόσχας, συνέχισε τὰς προσπάθειάς πρὸς εἰρηνικὴν διευθέτησιν τοῦ ὀδυνηροῦ τούτου ζητήματος. Πρὸς τοῦτο ὥρισεν ἀντιπροσωπεῖαν ἀποτελουμένην ἐκ τοῦ μητροπολίτου Τυρολόης καὶ Σερεντίου Παντελεήμονος, ὡς προέδρου, καὶ τῶν μη-

τροπολιτῶν Περγάμου Ἰωάννου καὶ Φιλαδελφείας Μελίτωνος, ὡς μελῶν, ἢ ὅποια ἔσχε συνομιλίας ἐν Ζυρίχῃ τὴν 3ην καὶ 22αν Ἀπριλίου 1996 μὲ ἀντίστοιχον ἀντιπροσωπείαν τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας καὶ ὑπέβαλε τὴν 5ην Ἀπριλίου 1996 σχετικὴν ἔκθεσιν. Τὴν 16ην Μαΐου 1996 ἡ Ἀγία καὶ Ἱερὰ Σύνοδος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου συνελθοῦσα ἀπεδέχθη τὴν ὑποβληθεῖσαν ἔκθεσιν ὡς πρὸς τὰ ἐν αὐτῇ ἀναφερόμενα ὡς συμφωνηθέντα καὶ ἀπεφάσισε νὰ παρασχεθῇ εἰς τοὺς ἐν Ἑσθονίᾳ Ὁρθόδοξους ἡ ἐλευθερία ἐπιλογῆς, κατ' ἄκραν οἰκονομίαν, τῆς ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας, εἰς τὴν ὁποίαν οὗτοι ἐπιθυμοῦν νὰ ἀνήκουν (δηλ. τῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἢ τῆς τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας). Πρὸς τοῦτο τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀνέλαβε τὴν ὑποχρέωσιν ὅπως ἀναστείλῃ ἐπὶ τετράμηνον τὴν ἐφαρμογὴν τῆς ἀπὸ 20ῆς Φεβρουαρίου 1996 ἀποφάσεώς του ὡς πρὸς τὴν ἐν Ἑσθονίᾳ Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν εἰς ὅ,τι αὕτη ἀφορᾷ εἰς τὴν κατὰ τὰ ὡς ἄνω ἐπιλογὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας, εἰς τὴν ὁποίαν αὕτη θέλει νὰ ὑπαχθῇ. Ἐδηλώθη ὅμως ὅτι ἀμφότερα τὰ Πατριαρχεῖα δεσμεύονται ὅπως ἀναγνωρίσουν τὴν ἀπόφασιν, τὴν ἤδη ληφθεῖσαν, τῶν ἐνοριῶν, αἱ ὁποῖαι ἀπεφάσισαν νὰ προσχωρήσουν εἰς ὠρισμένην ἐκκλησιαστικὴν δικαιοδοσίαν ὡς καὶ τὴν ἤδη δημιουργηθεῖσαν διὰ τῶν ἤδη ληφθειῶν ἀποφάσεων ἐν Ἑσθονίᾳ Ἐκκλησιαστικὴν κατὰστασιν.

Συγχρόνως ὅμως ἀπεφασίσθη νὰ δοθῇ ἡ δυνατότης εἰς τὰς ὑπολοίπους ἐνορίας (αἱ ὁποῖαι δὲν ἔχουν εἰσέτι ἀποφασίσει σχετικῶς) ὅπως λάβουν σχετικὴν ἀπόφασιν ἐντὸς ὠρισμένου χρονικοῦ διαστήματος.

Ἐν ὅψει τούτων τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας ἀνέλαβε τὴν ὑποχρέωσιν νὰ παράσχῃ εἰς τοὺς ὑπ' αὐτὸ ἐν Ἑσθονίᾳ ὀρθόδοξους κληρικούς, ὡς καὶ εἰς τοὺς ἐξ αὐτῶν ὑπ' αὐτοῦ δὲ τεθέντας εἰς ἀργίαν, τὴν δυνατότητα νὰ ἐνταχθοῦν εἰς τὴν δικαιοδοσίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἐπὶ τούτοις ἀμφότερα τὰ Πατριαρχεῖα ἀπεφάσισαν νὰ συνεργασθοῦν διὰ τὴν ἀπὸ κοινοῦ παρουσίαν τῆς θέσεως αὐτῶν ἐνώπιον τῆς Ἑσθονικῆς Κυβερνήσεως ἐπὶ τῷ τέλει ὅπως ἅπαντες οἱ ἐν Ἑσθονίᾳ Ὁρθόδοξοι ἀπολαύσουν τῶν αὐτῶν δικαιωμάτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ τοῦ τῆς ἰδιοκτησίας, καὶ ἀποκαταστήσουν τὴν πλήρη κοινωνίαν μεταξὺ αὐτῶν, διότι ἡ συνεργασία αὐτῶν ἐνέχει μεγάλην σημασίαν δι' ὁλόκληρον τὸν ὀρθόδοξον κόσμον. Ὡς πρὸς πάντα ταῦτα ἐξεδόθη ἀνακοινωθὲν τύπου τῆς ἀρχιεραμκατείας τῆς Ἀγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

28. Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης διὰ τοῦ ἀπὸ 20ῆς Ἀπριλίου 1996 Γράμματός του συνεχάρη τὸν πρόεδρον τῆς ἀντιπροσωπείας μητροπολίτην Τυρολόης καὶ Σερεντίου καὶ καθηγητὴν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ

Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κ. Παντελεήμονα διὰ τὴν ἐπιτυχὴ κατάληξιν τῶν συνομιλιῶν καὶ ἀναφέρω τοῦτο ἐνταῦθα, ἐφ' ὅσον ἡ παροῦσα γράφεται πρὸς τιμὴν αὐτοῦ, διότι ἡ ἀποκατάστασις τῶν σχέσεων τῆς Μητρὸς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως πρὸς τὴν θυγατέρα Ἐκκλησίαν τῆς Μόσχας ἀποτελεῖ σήμερον ἀκραΐας σημασίας γεγονὸς διὰ τὴν Ὁρθοδοξίαν. Ἡ Ρωσικὴ Ἐκκλησία καὶ λόγῳ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πιστῶν της καὶ λόγῳ τῆς γεωγραφικῆς της θέσεως καὶ λόγῳ τῆς συμβολῆς της εἰς τὸ ἱεραποστολικὸν ἔργον τῆς Ὁρθοδοξίας ἀποτελεῖ πολύτιμον μέλος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Αὕτῃ ἄλλωστε κατὰ τὰς χαλεπὰς ἡμέρας τοῦ παρελθόντος ἐστήριξε καὶ τὰς ἄλλας ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας. Ἐν τούτοις τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως ἢ μήτῃρ Ἐκκλησία, αὕτῃ ἢ ὁποία ἤσκησε τὸ βαρὺ ἱεραποστολικὸν ἔργον, οὗτινος καρποὶ εἶναι αἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, τῆς σήμερον. Αὕτῃ εἶναι ἡ δημιουργήσασα τὴν Ὁρθοδοξίαν διὰ τῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων καὶ αὕτῃ ἀποτελεῖ τὸ κέντρον τῆς Ὁρθοδοξίας, τὸ ὁποῖον οἱ πάντες σέβονται, διότι οἱ πάντες ἀπονέμουν εἰς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην τιμὰς ἀρχηγοῦ κράτους.

Νομίζω ὅτι οἱ πάντες ἐκτιμοῦν ὡς ὕψιστον ἀγαθὸν τὴν συνεργασίαν τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΚΑΙ ΕΜΜΕΤΡΟ ΣΥΝΑΞΑΡΙΟ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΘΩΜΑΪΔΟΣ ΤΗΣ ΛΕΣΒΙΑΣ

Ιωάννη Μ. Φουντούλη / Θεσσαλονίκη

᾿Αφιέρωμα στὸν Σεβ. Μητροπολίτη Τυρο-
λόης καὶ Σερεντίου κ. Παντελεήμονα Ροδό-
πουλο. «Τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμὴν».

Ὁ ἀτυχὴς γάμος τῆς ἀγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας ἀπετέλεσε τὸ θέ-
μα ἐμπεριστατωμένης εἰσηγήσεως τῆς καθηγητρίας κυρίας Ἀγγελικῆς
Λαΐου στὸ Α΄ Διεθνὲς Συμπόσιο τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν τοῦ
Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἑρευνῶν, ποὺ συνεκλήθη στὴν Ἀθήνα στίς 15 μὲ 17
Σεπτεμβρίου 1988 μὲ θέμα «Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο. Τομὲς καὶ
συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση». Ἡ εἰσήγησή της μὲ
τίτλο «Ἡ ἱστορία ἐνὸς γάμου: Ὁ βίος τῆς ἀγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας»
δημοσιεύθηκε στὰ Πρακτικὰ τοῦ Συμποσίου, ποὺ ἐκδόθηκαν στὴν Ἀθή-
να τὸ 1989, σελ. 238-251.

Δὲν ἔχουμε τίποτε νὰ προσθέσουμε στὰ ὅσα παραθέτει ἡ εἰσηγήτρια,
ἀντλώντας ἀπὸ τίς ἀγιολογικὲς πηγές, τοὺς βίους καὶ τὰ Ἑγκώμια τῆς
πολυπαθοῦς αὐτῆς ἀγίας, καὶ συγκριτικὰ ἐξετάζοντάς τα πρὸς τίς ἄλλες
παρόμοιες περιπτώσεις τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας, σὲ συνάρτηση μὲ τίς
νομικὲς καὶ κανονικὲς διατάξεις τῆς ἐποχῆς. Μόνο μὲ τίς ἱστοριοδιφικὲς
καὶ νομοκανονικὲς προϋποθέσεις τῆς κυρίας Λαΐου θὰ μπορούσε νὰ ἐπι-
χειρηθεῖ καὶ νὰ ἔλθει σὲ αἴσιο πέρασ μιὰ τέτοιου εἴδους σὲ βάθος ἔρευνα,
ποὺ ἐκτὸς τῶν ἄλλων ἀποκαλύπτει τοὺς θησαυροὺς τῶν ἀγιολογικῶν κει-
μένων καὶ τὴν μεγίστη σπουδαιότητά τους, καὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τῆς κα-
θημερινῆς καὶ τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔζησαν καὶ
ἔδρασαν οἱ ἥρωες τῶν ἀφηγήσεων αὐτῶν. Οἱ πηγές δὲ αὐτὲς ἀποκτοῦν
ἰδιαίτερη ἀξία λόγῳ τῆς φύσεώς τους. Καὶ τοῦτο γιατί δὲν εἶναι πραγμα-
τεῖες καὶ ἱστορήματα «γραφείου», ἀλλὰ ἀνεπιτήδευτες ἐν πολλοῖς πραγ-
ματεῖες, ποὺ βγαίνουν μέσα ἀπὸ τὴν ψυχὴ τοῦ λαοῦ καὶ γράφονται γιὰ
οἰκοδομὴ καὶ παραμυθία.

Τὸ παράδειγμα ἐξ ἄλλου τῆς ἀγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας ἦταν καὶ
παραμένει μιὰ ζωντανὴ μαρτυρία, πῶς ἓνας ἀποτυχημένος κατ' ἀρχὴν
γάμος μπορεῖ χάρη στὴν πίστη καὶ στὴν ὑπομονὴ τοῦ ἐνὸς συζύγου νὰ
ἐξελιχθεῖ σὲ πεδίο πνευματικῶν ἀγώνων καὶ μόνος αὐτὸς νὰ ἀποτελέσει
αἰτία σωτηρίας καὶ ἀγιασμοῦ γιὰ τὸ πιστὸ ἀνεύθυνο μέλος, ἀλλὰ ἀκόμα
καὶ γιὰ τόν, ἢ τὴν, ὑπεύθυνο ὅλων τῶν κακῶν. Ἐκεῖ καταλήγει ἡ ὅλη συ-

ζυγική περιπέτεια της Θωμαΐδος, στο να αγιάσει δηλαδή αυτή και στο να σωθεί και ο κακότροπος σύζυγός της. Τò ὅλο σκηνικό ἀποτελεῖ κατὰ κάποιον τρόπο ἕναν ἐποπτικό, καί, ἀπό ὅσο γνωρίζω, μοναδικό ὑπομνηματισμό στὰ ἀγιολογικά χρονικά, πού μὲ ἕνα ἀπλό παράδειγμα ἀποδεικνύεται ἡ πνευματικὴ δυναμικὴ τῶν λόγων τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ παρόμοιες περιπτώσεις: «Τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ Κύριος· γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι... καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. Τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ Κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὐτὴ συνενδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν· καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ αὐτὸς συνενδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω αὐτόν. Ἦγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί... Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;» (Α' Κορ. ζ' 10-16). Ἐδῶ δὲν ἦταν ὁ ἀνὴρ «ἄπιστος» κατὰ τὴν ἔννοια πού ὁμιλεῖ ὁ Παῦλος, δηλαδή μὴ χριστιανός. Ὁ τρόπος ὅμως ἀντιμετωπίσεως καὶ λύσεως τοῦ προβλήματος ἦταν ὁ ἴδιος· ἡ ἀθέτηση ἐνὸς νομίμου δικαιώματος μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὴν σωτηρίαν τοῦ ἄλλου μέλους. Στὸ τέλος αὐτὸ ἔγινε, ἔστω κι ἂν αὐτὸ στοίχισε τὴν ζωὴ στὴν Θωμαΐδα.

Βέβαια τὸ παράδειγμα τῆς Θωμαΐδος ἀποτελεῖ μιὰ ἀκραία περίπτωσι συζυγικοῦ δράματος, ἀλλ' αὐτὸ ἀκριβῶς καταξιώνει τὴν προβολὴ τῆς ἀπὸ τὰ ἀγιολογικά κείμενα ὡς προστάτριας τοῦ συζυγικοῦ βίου. Ἡ συμβίωση τῶν συζύγων δὲν εἶναι δυνατὸ ἀνθρωπίνως νὰ μὴν ἔχει τὰ προβλήματα τῆς, πού ἀπὸ μικρὰ μποροῦν νὰ ἐξελιχθοῦν σὲ μεγάλα ἂν καὶ οἱ δύο, ἢ τουλάχιστον ὁ ἕνας ἀπὸ τοὺς δύο, δὲν μιμεῖται, τὸ κατὰ δύναμιν, τὸ παράδειγμα τῆς ἀγίας. Στὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς ἡ περίπτωσι τῆς Θωμαΐδος εἶναι εὐτυχῶς σπανία, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόλυτη «ὁμόνοια ψυχῶν τε καὶ σωμάτων» τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐχῆς καὶ ὁ εὐκτεὸς «ἀνθρώσπαρτος βίος» εἶναι ἐξ ἴσου οὐτοπικά, ἢ ἔστω καὶ αὐτὰ σπάνια.

Ἔτσι ἡ Θωμαῖς προβάλλεται ὡς ἀγία, ὡς ἄνθρωπος δηλαδή πού εὐαρέστησε στὸν Θεό, ζώντας ταπεινὰ τὴν κοινότυπὴ ζωὴ τοῦ κόσμου αὐτοῦ, ὅπως οἱ μυριάδες τῶν ἀπὸ καταβολῆς ἀνθρώπων, μὴ ὄντας ἄγαμῃ ἢ χήρᾳ, μοναχῇ ἢ ἀσκήτρια, ἀλλ' «ἀστὴ» καὶ κάτοικος τῆς μεγαλύτερης πόλεως τοῦ τότε κόσμου, μὴ ἀπολείπουσα νὰ «προσεδρεύει» στοὺς ναοὺς καὶ στὶς πάνυχες προσευχῆς, ὑφαίνοντας καὶ μοιράζοντας στοὺς γυμνοὺς καὶ στοὺς φτωχοὺς ροῦχα, τροφὲς καὶ χρήματα, κι ὅλα αὐτὰ συζώντας μέχρι τέλους μὲ σύζυγο σκαιὸ καὶ θάναυσο.

Στὴν προβολὴ τῆς Θωμαΐδος ὡς ἀγίας ἀσφαλῶς συνετέλεσαν καὶ οἱ μοναχὲς τῆς Μονῆς τὰ Μικρὰ Ρωμαίου, ὅπου ἡγουμένευσε ἡ μητέρα τῆς, τὸ ἀκέραιο λείψανό τῆς καὶ ἰδιαίτερα τὰ πολλὰ θαύματα πού ζώντας καὶ μετὰ τὸν θάνατό τῆς ἔκανε. Τὰ τελευταῖα αὐτὰ ἦταν καὶ ἡ ἀπὸ Θεοῦ ἀνα-

γνώριση και επιβεβαίωση της αγιότητάς της και σημείο άνωθεν διδόμενο, πού έφερεν στο φώς όσα εύαρεστα στον Θεό έκανε «έν κρυφή» κατά την σύντομη πάροδό της στην γή αυτή. Γεννήθηκε στην Λέσβο περί τó τέλος του Θ' αιώνα και πέθανε μαρτυρικά στην Κωνσταντινούπολη γύρω στο 930 σέ ηλικία 38 μόλις έτών. Τιμήθηκε ως μάρτυς.

Γιά τόν βίο και την πολιτεία της Θωμαΐδος πληροφορούμαστε από τέσσερις άγιολογικές πηγές, από τις όποιες καμία δέν είναι «Βίος», δηλαδή ιστορικό άφηγηματικό κείμενο με την άκριδη έννοια του όρου. Οι τρεις πρώτες είναι πανηγυρικοί ρητορικοί λόγοι πού έκφωνήθηκαν, σέ λιγότερο λόγια προφανώς μορφή, κατά την μνήμη της άγίας, πού έορταζόταν άρχικώς κατά την ήμέρα της κοιμήσεώς της, την 1η 'Ιανουαρίου, και άργότερα έκ μεταθέσεως την 2α ή την 3η του ίδιου μηνός. 'Ο πρώτος λόγος είναι άνώνυμος και έκφωνήθηκε στα Μικρά Ρωμαίου επί αυτοκράτορος Ρωμανού του Β' την 1η 'Ιανουαρίου ενός των τεσσάρων έτών 960-963 (δημοσιεύθηκε από τόν βολλανδιστή *H. Delehaye* στα *Acta Sanctorum Novembris IV*, στις Βρυξέλλες τó 1925, σελ. 234-242). 'Ο δεύτερος είναι λόγος του Κωνσταντίνου 'Ακροπολίτου (τέλος ΙΓ'-άρχες ΙΔ' αιώνας). Τó τρίτος ρητορικότατο έγκώμιο ίσως του Μιχαήλ Ψελλού (ΙΑ' αιώνας). Τó δεύτερο κείμενο δημοσιεύθηκε από τόν *H. Delehaye*, ό. άνωτ. σελ. 242-246 και τó τρίτο από τόν *F. Halkin*, *Hagiologie byzantine*, Bruxelles 1986, σελ. 185-219 (*Subsidia Hagiographica*, No 71). Τετάρτη πηγή είναι ένα έμμετρο συναξάριο σέ ίαμβικούς δωδεκασύλλαβους παροξυτόνους στίχους, του όποιου προτάσσονται άλλοι τέσσερις στίχοι, τρεις δωδεκασύλλαβοι και ένας δεκαπεντασύλλαβος, κατά τόν τύπο των έμέτρων διστίχων συναξαρίων των Μηνάων Χριστοφόρου του Μυτιληναίου. Τó συναξάριο αυτό, πού πρέπει νά γράφηκε στην Μονή τά Μικρά Ρωμαίου περί τó τέλος του Ι' αιώνα, πιθανώς από κάποια μοναχή της Μονής αυτής, δημοσιεύθηκε από τόν γράφοντα για πρώτη φορά στο περιοδικό της 'Ι. Μητροπόλεως Μυτιλήνης «'Ο Ποιμήν», τ. 27 (1962), μαζί με την πρώτη τότε παρουσίαση της άγίας Θωμαΐδος («Παράρτημα», σελ. 7-24). «Όλα αυτά τά κείμενα, λόγω της φύσεώς τους, δέν προσφέρουν παρά λίγα μόνο ιστορικά στοιχεία άναφορικά με τόν βίο της άγίας, πάντως τόσα όσα ήσαν άπαραίτητα για νά στηρίξουν τó έγκώμιό της και νά προβάλουν τó παράδειγμα και νά έξυμνήσουν τά θαύματά της. 'Ισως και ό πραγματικός «Βίος» της, γραπτό κείμενο από τó όποιο άντλούν οι διάφοροι έγκωμιαστές της, δέν είχε τίποτε περισσότερο από όσα αυτοί άνθολογοϋν και παραθέτουν, ύφαίνοντας καθένας με τόν τρόπο του τó έγκώμιο της άγίας.

Προσφάτως, μετά από ένδελεχή έρευνα στα ύμνολογικά κείμενα από την κυρία Έλένη Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, έπσημάνθη σέ τέσσερα Σιναιτικά χειρόγραφα του ΙΕ' και ΙΣΤ' αιώνας άνέκδοτος κανών προς

τιμήν τῆς ἁγίας Θωμαΐδος («Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων», Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ὠφελίμων διδλίων, Ἀθῆναι 1995, σελ. 143, λήμμα 411). Πρόκειται γιὰ τοὺς κώδικες Σινᾶ 594 (φ. 215r-216r 219r-222r 223r 224r 225r-v) τοῦ ΙΕ' αἰῶνος, 599 (φ. 12v 13v 16v-19v 22r-23v) τοῦ ἔτους 1465, 601 (φ. 11v-12v 14r-16v 17v-19v) τοῦ ἔτους 1530 καὶ 642 (φ. 9v-10r 12v-18r) τοῦ ἔτους 1474-1477. Καὶ τὰ τέσσερα περιέχουν τὴν ἴδια ἀκολουθία, ποὺ ἐντάσσεται στὴν ὅλη ἀκολουθία τοῦ Μηναίου τῆς 2ας Ἰανουαρίου. Ὅπως ἀνωτέρω γράψαμε, ἡ Θωμαΐς ἀπέθανε τὴν 1η Ἰανουαρίου καὶ ἀρχικῶς ἡ μνήμη τῆς ἐορταζόταν τὴν ἡμέρα αὐτὴ μαζὶ μὲ τὴν Περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν μνήμη τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Τὴν 1η Ἰανουαρίου στὸν ναὸ τῆς Θεοτόκου τῆς Μονῆς τὰ Μικρὰ Ρωμαῖου εἶχε ἐκφωνηθεῖ καὶ τὸ ἀρχαιότερο ἀνώνυμο ἐγκώμιό τῆς. Γιὰ λειτουργικούς ὅμως λόγους ὁ ἐορτασμός τῆς μνήμης τῆς μετετέθη ἀρχικῶς τὴν 2α Ἰανουαρίου καὶ τελικῶς τὴν 3η Ἰανουαρίου. Στὸ μεταβατικὸ στάδιο τῆς 2ας Ἰανουαρίου ἀναφέρονται οἱ κανόνες καὶ τὸ ἔμμετρο συναξάριο. Στὰ Μηνολόγια τίθεται τὴν 3η Ἰανουαρίου (κώδικες Πάτμου 266, Mediceo-Laurent. San Marco 787 καὶ Παρισ. 1590. Βλ. *H. Delehaye*, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, *Bruxellis* 1902, σελ. 362, 39, 40-41).

Ἡ ἀκολουθία τῆς ἁγίας κατὰ τοὺς ἀνωτέρω Σιναΐτικους κώδικες περιλαμβάνει:

α) Τρία στιχηρὰ προσόμοια γιὰ τὸν ἐσπερινό, τοῦ δ' ἤχου κατὰ τὸ «Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν».

β) Ὁκταώδιο κανόνα ἤχου δ' (ἡ α' ᾧδὴ μὲ εἰρμό τὸ «Ἀνοίξω τὸ στόμα μου»), μὲ ἀκροστιχίδα «Χριτωνύμφ χάριζε Θωμαὴ τὴν σὴν χάριν» καὶ ἀρκτική φράση «Χαρίτων ἀνάπλεων τὴν διοτὴν σου παρέστησας, Θωμαὴ θεόσδοτε». Ἐχει συνολικῶς τριανταδύο τροπάρια, ποὺ κατανέμονται ἰσομερῶς ἀνὰ τέσσαρα στίς ᾠδές. Τὸ τελευταῖο τροπάριο κάθε ᾠδῆς εἶναι θεοτοκίο καὶ τὸ ἀρκτικό του γράμμα συνυπολογίζεται στὴν ἀκροστιχίδα. Τὸ ὄνομα τοῦ ποιητοῦ τοῦ κανόνος μᾶς τὸν διασώζει ἡ ἀκροστιχίδα: «Χαριτωνύμφ». Ἡ κυρία Παπαηλιοπούλου εἰκάζει ὅτι «τὸ ἐπιθέτον τῆς ἀκροστιχίδος 'χαριτωνύμφος' δύναται ποιητικῇ ἀδείᾳ νὰ ἰσοδυναμῇ πρὸς τὸ κύριον ὄνομα 'Χαρίτων'. Εἶναι δὲ γνωστὸς Χαρίτων τις μοναχός, ὁ συντάξας ἔμμετρον συναξάριον τῆς ὁσίας Ἐλισάβετ (βλ. BHG³ 2122a). Πιθανοτέρᾳ ἐν τούτοις φαίνεται ἡ ἐκδοχὴ τῆς ταυτίσεως τοῦ ἐπιθέτου πρὸς τὸ ὄνομα 'Ἰωάννης', ὅπερ σύνηθες παρὰ Βυζαντινοῖς» (δ. ἀνωτ., σελ. 143, ὑποσ. 340). Ἡ ἀκολουθία πάντως προϋποθέτει ἐορτασμὸ τῆς μνήμης τῆς Θωμαΐδος στὰ Μικρὰ Ρωμαῖου, τὸν τάφο καὶ τὸ λείψανό τῆς καὶ «ὑμνητρίας», τὴν γυναικεία προφανῶς ἀδελφότητα τῆς Μονῆς αὐτῆς. Ἴσως μάλιστα καὶ γυναῖκα ὑμνογράφο, κάποια πιθανῶς Χαριτίνη, Ἐπίχαρη, Ἰω-

άννα και τὰ ὅμοια.

γ) Ἕνα κάθισμα μεσώδιο, ἤχου δ' κατὰ τὸ «Ταχὺ προκατάλαβε» καὶ δ) Ἕνα ἐξαποστειλάριο κατὰ τὸ «Φῶς ἀναλλοίωτον».

Τὸ δεύτερο ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω χειρόγραφα, τὸ Σινᾶ 599, παρεμβάλλει ἀφ' ἑκτῆς ὥδῃς τὸ ἔμμετρο συναξάριο, ποὺ μᾶς ἦταν γνωστὸ μόνο ἀπὸ τὸ χειρόγραφο τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἑλλάδος 2104 τοῦ ΙΔ' αἰῶνος, ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ «Ὁ Ποιμὴν» τὸ 1962. Στὸ χειρόγραφο τῶν Ἀθηνῶν τὸ ἔμμετρο συναξάριο ἐπιτάσσεται τοῦ ἑκτενοῦς ρητορικοῦ ἐγκωμίου τῆς Θωμαΐδος. Τὸ κείμενο τοῦ κώδικος αὐτοῦ εἶναι πιὸ ἀξιόπιστο ἀπὸ ὅτι τὸ κείμενο τοῦ Σιναΐτικοῦ χειρογράφου.

Κατωτέρω δημοσιεύουμε σὲ κριτικὴ ἐκδοση δάσει τῶν τεσσάρων Σιναΐτικῶν χειρογράφων τὸν κανόνα καὶ δάσει τῶν δύο χειρογράφων, Σινᾶ καὶ Ἀθηνῶν, τὸ ἔμμετρο συναξάριο. Τὰ χειρόγραφα τοῦ Σινᾶ χρησιμοποιήσαμε ἀπὸ τὸ Ἀρχεῖο τῶν Σιναΐτικῶν Χειρογράφων χάρις στὴν πρόθυμη ἐξυπηρέτηση τοῦ καθηγητοῦ κ. Σπυρίδωνος Κοντογιάννη, τὸν ὁποῖο καὶ εὐχαριστοῦμε.

Α'
Η ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ

Κώδικες:

Α = Σινᾱ 594, ιε' αἰῶνος, φ. 215r-216r. 219r-222r. 223r. 224r. 225r-v.

Β = Σινᾱ 599, 1465 ἔτους, φ. 12v. 13v. 16v-19v. 22r-23v.

Γ = Σινᾱ 601, 1530 ἔτους, φ. 11v-12v. 14r-16v. 17v-19v.

Δ = Σινᾱ 642, 1474-1477 ἔτους, φ. 9v-10r. 12v-18r.

215r ΤΩ ΑΥΤΩ ΜΗΝΙ (ΙΑΝΟΥΑΡΙΩ) 6^α

215v Τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος καὶ θαυμαλλουργοῦ Θωμαΐδος

<Εἰς τὸν ἐσπερινόν, στιχηρὰ προσόμοια>¹

216r Ἠχος δ'. Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν

- 5 Οἱ φιλέοργοι σήμερον * ἐν ᾧδαῖς τε καὶ ᾠσμασι * τὴν
Χριστοῦ μαθητρίαν * εὐφημήσωμεν, * τὴν Θωμαΐδα τὸ μέ-
γιστον, * τῆς φύσεως εὐτεχνον * δημιούργημα Θεοῦ, * τὴν
ἀσύγκριτον ἅπασαν, * τὴν τὸν Στέφανον * διὰ στέφανον
θεῖον² βδελυχθεῖσαν * καὶ ἐπ' ὧμων ἀραμένην * τὴν σταυ-
10 ρικὴν γενναιότητα³.

Ὡς καλλίδοτρυν ἄμπελον, * ὡς ἐλαίαν κατάκαρπον⁴,
* ὡς ῥοιὰν ὡς ἐνδροσον * ὡς κατάγλυκον, * ὡς ἀρετῶν τὸν
παράδεισον, * Θωμαὴν τὴν ἐνδοξον * ἐπαινεῖν οὐχ ἱκανῶ *
καὶ λιτάζομαι, ὅπως μοι * γνῶσιν δῶή μοι * μελωδῆσαι σω-

3 Ἔτερα τῆς ὁσίας ΑΒΓΔ
δοίημι Α

11 καλλίδοτρην ΑΒ. καλλίδοτρον Γ

14 δοίη ΑΒΔ

¹ Κατὰ τοὺς κώδικες ἡ ἀκολουθία τῆς ἁγίας Θωμαΐδος συμψάλλεται μετὰ τὴν προε-
όρτιο ἀκολουθία τῶν Θεοφανείων καὶ μετὰ τὴν ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Σιλβέστρου πάπα
Ρώμης, τοῦ ὁποίου ἡ μνήμη ἀναγράφεται κατὰ τὴν 2α Ἰανουαρίου. Ἐτοί ἐξηγεῖται ἡ
διασπορὰ τῆς ἀκολουθίας τῆς Θωμαΐδος στὰ φύλλα τῶν χειρογράφων. Κατὰ τὸν κώδι-
κα Δ ἡ ἀκολουθία τῆς ἁγίας ψάλλεται προαιρετικῶς («εἰ δοῦλει ψάλε καὶ αὐτά»).

² Πρὸς βλ. Β' Τιμ. δ' 8. Α' Πέτρ. ε' 4. Στέφανος ἦταν τὸ ὄνομα τοῦ συζύγου τῆς. Στιοῦς
Βίου καὶ στὴν ἀκολουθία τῆς ἀπαντοῦν συχνὰ λογοπαίγνια μετὰ τὸ ὄνομα τοῦ Στεφά-
νου. Παραβάλλεται εἴτε πρὸς τὸν στέφανον τοῦ μαρτυρίου εἴτε πρὸς τὸν στέφανον τῆς
δόξης τῆς Θωμαΐδος ἡ καὶ τὰ δύο ὁμοῦ.

³ Πρὸς βλ. Ματθ. ι' 38. ις' 24. Μάρκ. η' 34. Λουκ. ιδ' 27. ις' 23.

⁴ Ψαλμ. νε' 10.

- 15 φρόνως καὶ δοξάσω * τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰ ἄθλα * διὰ Χριστὸν καὶ παθήματα.

Ὡς τρυγόνα τὴν σώφρονα, * πελειὰν τὴν ἀκέραιον⁵,
 * ἀηδόνα εὐλαλον * καὶ φιλέρημον, * τὴν χελιδόνα τὴν
 πάγχρυσον, * τὴν ἑαρ μηνύουσαν * τῶν ψυχῶν ὡς ἀληθῶς *

- 20 Θωμαΐδα τιμῶμεν, * δῖω σώφροσι * καὶ εἰρήνῃ καρδίας,
 ἵνα σώσῃ * τὰς ψυχὰς τῶν ἀνυμνούντων * ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς
 κρίσεως.

- 219r ἸΚανὼν τῆς ἁγίας, οὗ ἡ ἀκροστιχίς: Χαριτωνύμφη χά-
 ριζε, Θωμαή, τὴν σὴν χάριν.

- 25 Ὡδὴ α'. Ἦχος δ'. Ἀνοίξω τὸ στόμα μου
 Χαρίτων⁶ ἀνάπλεων * τὴν διοτὴν σου παρέστησας, *
 Θωμαή θεόσοδοι, * τῇ εὐγενεῖα ψυχῆς, * ὡς ἀμόλυντον * φυ-
 λάξασα καρδίαν * καὶ ἴσως ὡς ἔδειξεν, * ἀνδρὶ συνέζησας.

- Ἀξίως οὐ δύναμαι * τῆς θαυμαστῆς πολιτείας σου *
 30 τὸν ὕμνον ὑφᾶναί σοι * καὶ νῦν συγγνώμην αἰτῶ * σὺ γὰρ
 ἅπαντα * τὸν ἐπαινον ἐλάττω * πρὸς πίστιν, πρὸς φρόνησιν
 * σοῦ καθυπέφηνας.

- Ῥανίδα μοι στάλαξον * τῆς σῆς ἰσχύος καὶ δροσίον
 219v * τὸν νοῦν τῶν αἰσθήσεων * κατατηκέντα δεινοῖς, * ἰλὺς δο-
 35 ξάσω σου * σεπτῶς καὶ κατὰ λόγον * τὴν θείαν πανηγυριν,
 * Θωμαή ἐνδοξε.

Θ<εοτοκίον>

- Ἰάτρευσον, Δέσποινα, * τὰ τοῦ νοός μου παθήματα,
 * ψυχῆς τε τὴν κάκωσιν * ἐκ ῥαθυμίας δεινῆς * καὶ τὴν σώ-
 40 ματος * ἐξ ἔθους ἀκρασίαν, * ὡς μόνη γεννήσασα * πάντων
 ἀκέστορα.

Ὡδὴ γ'. Τοὺς σοὺς ὕμνολόγους

- 220r Τῇ θείᾳ σου ταύτῃ πανηγύρει * κροτοῦσιν ἀγγέλων
 οἱ χοροὶ * καὶ χαίρουσιν οἱ μάρτυρες * Ἰκαὶ ἀσκητῶν ὁμη-
 45 γυρις * μετ' εὐφροσύνης σήμερον * μᾶλλον ἡδύνονται, ὡς
 ἄξιον.

Ὡς ῥόδον, ὡς κρίνον ἀνεφύης * ἐξαίρετον ὄντως

⁵ Πρβλ. Ματθ. ι' 16.

⁶ Ἡ παρήχησι μετὰ τὸ ὄνομα τοῦ ποιητοῦ, ἢ τῆς ποιητρίας, ποῦ ὑπάρχει στὴν ἀκρο-
 στιχίδα («Χαριτωνύμφη χάριζε... χάριν»), συνεχίζεται καὶ στὴν πρώτη λέξη τοῦ κανόνος
 («Χαρίτων...»).

εὐθαλές, * Θωμαῇ παναοίδιμε, * ὡς οἶαπερ θεόδοτον *
στερωτικῶν κοιλάδων σύ, * προαγγελθὲν ἐκ Θεομήτορος.

- 50 Ναὸς καὶ παράδεισος ἐφάνης * καὶ κόσμος ἐξαίσιος
διπλοῦς, * ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος, * ὠραῖσμένους πάντο-
θεν * ταῖς ἐναρέτοις πράξεσι * καὶ μέσον κόσμου διατρί-
βουσα.

Θ<εοτοκίον>

- 55 Ὑμνος τε οὐδεὶς περισωθεῖη * τῇ σῇ, παναμώμητε,
τιμῇ, * ὡς τοῦ Θεοῦ μου σκήνωμα * καὶ τέμενος πανάγιον *
καὶ τῶν ἀγγέλων δέσποινα, * ὑπὲρ ἀνθρώπων χρηματίσασα.

Κάθισμα τῆς δσίας⁷

⁷Ηχος δ'. Ταχὺ προκατάλαβε

- 60 Ἀμέσως παρίστασαι * τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ, * λυθεῖσα
τοῦ σώματος * ἐκ τῶν μαστίγων ἀνδρός, * Θωμαῇ πανένδο-
ξε· * δίδου μοι γοῦν ἐκεῖθεν * τῆς ψυχῆς σωτηρίαν, * κρά-
τος κατ' ἐναντίων * κατ' ἐχθρῶν ἀοράτων, * πιστῶς σε ἴκε-
τεῦνonti * ἰδοὺ τῷ δούλῳ σου.

- 220v 65 ἨΨδὴ δ'. Τὴν ἀνεξιχνίαστον

Μὴ φιλοκοσμήσασα κἄν ἐν βραχεῖ, * οἶαπερ ὠραία
νεάνις σύ, * ἀλλ' ἐπεθύμεις * τῶν αὐτῶν καὶ τερπνῶν, *
ἀδιαλείπτως κράζουσα· * Δόξα τῇ δυνάμει σου, Κύριε.

- 221r 70 Ὡς θαυμασιώτατα πάντα τὰ σά, * ξένα καὶ παράδο-
ξα μάλιστα, *, πῶς οὐ παρεῖδες * Ἰπῶν πατέρων ἐντολήν, *
ἀλλ' ἐνυμφεύθης, κράζουσα· * Δόξα τῇ δυνάμει σου, Κύριε.

Χάριν ἐναρέτου σου διαγωγῆς * εἶχες τὸν κακότερο-
πον Στέφανον * ὡς ἐπιθέτην * ἣ καὶ τύραννον δεινόν, * σὺ
δ' ἀλλὰ μᾶλλον ἔκραζες· * Δόξα τῇ δυνάμει σου, Κύριε.

- 75 Θ<εοτοκίον>

Ἀρρήτος ὁ τόκος σου, ὦ Μαριάμ, * πῶς ἐκνοφόρη-
σας ἀνθρωπον * καὶ Θεὸν ἅμα * τὸν αὐτὸν ὡς ἀληθινῶς *
δόξα λοιπὸν δοῶμέν σοι, * Δέσποινα Παρθένε Θεόνυμφε.

55 τε παραλ. ΑΒΔ

⁷ Ἡ ἁγία Θωμαῖς ἀποκαλεῖται ἀπὸ τοὺς ἐγκωμιαστές, ἀπὸ τὸν ὑμνογράφου καὶ ἀπὸ
τις τυπικὲς διατάξεις τῆς ἀκολουθίας τῆς, ἄλλοτε μὲν «ἁγία», ἄλλοτε «δσία», ἄλλο-
τε «μάρτυς» καὶ ἄλλοτε «δοσιμάρτυς», τὰ τρία τελευταῖα ὑπὸ κάποιαν εὐρυτέραν ἔννοι-
αν.

221v

11'Ωδὴ ε'. Ἐξέστη τὰ σύμπαντα

80 ῥημάτων ἀκήκοας, * Θωμαή, τοῦ δεσπότου σου, *
πάντα παραβλέπουσα γεώδη⁸ * καὶ χορηγοῦσα * πτωχοῖς
ἀστέγοις αἰεὶ * καὶ μόνῳ σχολάζουσα Θεῷ, * ὃν ὑπερηγάτη-
σας * ὡς νυμφίον οὐράνιον⁹.

Ἰάσεων θαύματα * καὶ πράγματα παράδοξα * πᾶσιν
85 ἀπετέλεις ἀεννάως, * θεία δυνάμει * τοῦ σοῦ νυμφίου Χρι-
στοῦ, * τοῦ δλέποντος πάντα τὰ κρυπτὰ¹⁰ * καὶ ἀμειδομένου
σε * τοῖς πλουσίοις χαρίσμασι.

Ζημίαν ἐνόμιζες * μὴ πάσχειν κατὰ μάρτυρας, * ὅθεν
καὶ ἀείποτε ἐνήθλεις * παρὰ Στεφάνου, * καθὰ δημίου
90 ἀνδρός, * τοῦ φόνιον δλέποντος ὁμοῦ * καὶ τυραννικώτε-
ρον, * τὴν μηδὲν ἀδικήσασαν.

Θ<εοτοκίον>

Ἐξέστη ὡς εἶδε σε * παρθένων ἡ ὁμήγουρις * σὲ τὴν
ἀειπάρθενον μητέρα, * πῶς ἐν γαστρί σου ἀπειρογάμως
95 Θεὸν * ἤνεγκας ὡς ἅπας ἀγνοεῖ, * μόνη κατὰ ἄνθρωπον, *
ὑπὲρ ἄνθρωπον πάλιν δέ.

222r

11'Ωδὴ ς'. Τὴν θείαν ταύτην

Θαυμάζειν τίς εὐπορήσειε * τοὺς ἄθλους σου, Θω-
μαὴ θαυμάσιε· * πῶς γὰρ διήρκεσας * ἐπὶ τοσαύταις κακώ-
100 σεσιν, * αἷς παρὰ πᾶσιν ὥφθης ὡς μάρτυς ἔνδοξος.

Ὡς μύρον θεῖον πολύτιμον * ἡ φήμη σου κεκένωται
σήμερον * καὶ ἀναφέρεται * εἰς πᾶσαν χώραν αἰσθησεων, *
ὡς Ἄσματος τὸ μύρον ἀποκενούμενον¹¹.

Μεγάλη πόλις ὡς εἶδε σε * τοῦ πρώτου βασιλέως¹²
105 ἀπάρασαν * σὺν τοῖς γεννήτορσι * καὶ τοῦ Στεφάνου συνόν-
τος σοι, * ἐκ τῶν θαυμάτων μάλιστα κατεπλάγησαν.

Θ<εοτοκίον>

Ἀρχαίαν ἔλυσας, Δέσποινα, * κατάραν πατρικὴν¹³ τῇ

82 ὃν: ὃ Α
μαὴ σου ΒΓ

89 ἀείποτε: ἀείπο Δ
103 ἄσματοι ΒΔ

93 παρθένον Γ

98-99 τοὺς ἄθλους Θω-

⁸ Πρβλ. Ματθ. ιθ' 27 ἐξ.

⁹ Πρβλ. Ματθ. κε' 1 ἐξ.

¹⁰ Πρβλ. Ματθ. ς' 4-6. ι' 26. Ρωμ. β' 16. Α' Κορ. δ' 5.

¹¹ Ἄσμ. α' 3.

¹² Ἐννοεῖ τὴν Κωνσταντινούπολη.

¹³ Γαλάτ. γ' 13.

κυήσει σου * και ἡξιώθημεν * τῆς εὐλογίας¹⁴, ὡς ἔχοντος *
 110 σέ τὴν ἐκ γένους οὖσαν ἡμῶν μητράνανδρον.

223r Ἦρδὴ ζ'. Οὐκ ἐλάτρευσαν
 Ἡ παραινέσεις * τῶν λόγων σου ὠμμάτωσε * τὴν σέ
 γεννήσασαν * τῷ τῆς χηρείας καιρῷ, * τὸ πένθος ἐάσασθαι
 * καὶ ἀποθρίξασθαι¹⁵ * καὶ μέλπειν πάντοτε * Εὐλογητὸς εἶ,
 115 Κύριε, * ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

Τὸ πολυάθλον * καὶ τίμιόν σου σκήνωμα * μόλις ἡτό-
 νησεν * ἐκ σπαραγμάτων δεινῶν * καὶ νόσος συνέδραμε *
 θάνατον ἄγουσα * σὺ δ' ἄλλ' ἔκραζες * Εὐλογητὸς εἶ, Κύ-
 ριε, * ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

120 Ἡ πανέντιμος * κατάρθεις τοῦ σκήνου σου, * ὡς
 εἶπας, γέγονε * καὶ κατετέθης ἐν γῇ * ἐχούση τὸν μέσαυλον¹⁶
 * οἰκονομία τινί, * εἰς ἀνύμνησιν * δημιουργοῦ παντάνα-
 κτος * καὶ ὑπερευλογημένου.

Θ<εοτοκίον>

125 Νικηφόρον σε * παλάτιον ἐπίσταμαι * καὶ πύργον
 ἀρρόηκτον * καὶ δίδου νίκας αἰεὶ, * Παρθένε πανάχραντε, *
 τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν¹⁷ * τοῖς ὑμνοῦσί σε, * εὐλογημένη πά-
 ναγνε, * ἡ Θεὸν ἀποτεκοῦσα.

110 μητράνανδρε Δ 113 γεννήσασαν: κυήσασαν Γ 113 ἐάσασαν ΑΓΔ
 117 συνέδραμε: διέδραμε Α

¹⁴ Γαλάτ. γ' 14. Α' Πέτρο. γ' 9.

¹⁵ Ἡ μητέρα τῆς ἀγίας, ὀνομαζομένη Καλή, μετὰ τὸν θάνατο τοῦ συζύγου τῆς Μιχαὴλ ἐγίνε μοναχὴ στὴν Μονὴ τῆς Θεοτόκου «τὰ Μικρὰ Ρωμαίου» καὶ κατόπιν ἀνεδείχθη ἡγουμένη τῆς ἰδίας Μονῆς.

¹⁶ Κατὰ ρητὴ παραγγελίαν τῆς ἀγίας τὸ σῶμα τῆς δὲν ἐτάφη μέσα στὸν ναό, ἀλλὰ «ἐν τοῖς προαυλίοις» ἢ «περὶ τὰ προαύλια» ἢ «ἐν τῷ προνάῳ», ὅπως ἀφηγοῦνται οἱ ἐγκωμιαστές τῆς.

¹⁷ Ἡ δέσις ὑπὲρ τῶν βασιλέων στὸ τροπάριο αὐτὸ εἰσάγεται κάπως ἀτέχνως μὲ τὸ ἐπίθετο «Νικηφόρον (παλάτιον)». Ἴσως πρόκειται γιὰ λογοπαίγνιο, μὲ τὸ ὅποιο ὑποδηλώνεται τὸ ὄνομα τοῦ αὐτοκράτορος. Ἄν ἡ ὑπόθεση αὐτὴ ἔχει κάποια πιθανότητα ἀληθείας, ἡ ἀκολουθία γράφηκε κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ αὐτοκράτορος Νικηφόρου Β' Φωκά (16 Αὐγούστου 963-10 Δεκεμβρίου 969) ἢ Νικηφόρου Γ' Βοτανειάτη (7 Ἰανουαρίου 1078-1 Ἀπριλίου 1081). Ἄν ὁ πληθυντικὸς «βασιλεῦσιν ἡμῶν» ἐκληφθεῖ κατὰ γράμμα, τότε ἡ ἀκολουθία ἐγράφη ἐπὶ Νικηφόρου Φωκά, ποὺ συμβασίλευε μὲ τὸν Βασίλειο Β' καὶ Κωνσταντῖνο Η', δηλαδὴ λίγα χρόνια μετὰ τὸν θάνατο τῆς Θωμᾶδος.

224r

||'Ωδὴ η'. Παῖδας εὐαγεῖς

130 Σοῦ τὸ εὐειδὲς καὶ διαφαίνειν * τοῦ κάλλους οὐκ ἡλλοιώτο ὑπὸ γῆν κείμενον * ὅθεν καὶ τις κάτοχος * δαίμονι προσέδραμεν, * ἰχνηλατήσας εὗρατο * καὶ ἀπεκέρδησε * τὴν ῥῶσιν ἀμφοτέρων ἀθρόον * καὶ κήρυξ ἐφάνη * τοῖς οὕτω καχεκτοῦσι.

135 Ἦρθης ἀπὸ γῆς καὶ προσενέχθης * λαμπάσιν, ἀρώμασι καὶ ἄσμασι, * πάντων συνδραμόντων σοι * ἐπὶ τῇ κηδείᾳ σου * σὺν μοναζόντων τάξεσι * καὶ ἀρχιποίμεσι, * πρὸς τούτοις καὶ γυναίων τὰ στίφη, * ὑπερδοξαζόντων * ἀπάντων καὶ τιμώντων¹⁸.

140 Νόσους ἐπαχθεῖς καὶ θανασίμους, * δαιμόνων τερατουργίας καὶ τεχνάσματα * ἔδειξας ἀνίσχυρα * πόρρῳ ἀπελαύνουσα, * καὶ τὴν κακίαν πάντοτε * καὶ τὴν ἀπέχθειαν * ἐκ μέσου ἀφανίζεις, ἰσχύϊ * τοῦ παντοδυνάμου * καὶ θεανθρώπου Λόγου.

145 <Θεοτοκίον>

Χαίροις ἡ Θεὸν ἀρρήτῳ λόγῳ * τὸν Λόγον κυφορήσασα, πανάμωμε, * τὸν ἀκατανόητον * χάριζε τῇ πόλει σου * σὺν βασιλεῦσι τρόπαια * καὶ κατορθώματα * ἡμῖν δὲ σωτηρίαν σοῖς δούλοις, * ἵνα μετ' εἰρήνης * ὑμνοῦμέν σου τὸ κράτος.

150

225r

||'Ωδὴ θ'. Ἄπας γηγενῆς

Ἄπας νουνεχῶς * ἐνθάδε γενόμενος * πάντως ἐκπλήττεται * καὶ πρὸς τὴν ἀρτίωσιν * τοῦ θαυμασίου ὄργᾳ σκηνώματος, * πῶς διαμένει χάριτι * ἀκαινοτόμητον¹⁹. * ὦ
155 θαυμάτων! * πᾶσι τοῖς προστρέχουσι * σωτηρίαν παρέχον καὶ ἔλεος.

129-144 Ὡδὴ (...) Λόγου παραλ. B 131 ἡλλοιώθη Γ 136-137 ἐπὶ τῇ κηδείᾳ σου παραλ. A 147 πανάμωμε: πανύμνητε Δ 154 ἀκαινοτόμητον B

¹⁸ Τὸ τροπάριο αὐτὸ ἀναφέρεται στὴν ἐκταφὴ καὶ μετακομιδὴ τοῦ σκήνου τῆς ἁγίας σαράντα ἡμέρες μετὰ τὸν θάνατό της στὸν ναὸ τῆς Μονῆς τὰ Μικρὰ Ρωμαίου, ὥστε ἀπὸ τὴν θεραπείᾳ τοῦ δαιμονιζομένου ἀπὸ τὴν Νικομήδεια, ποῦ εἶναι τὸ θέμα τοῦ προηγούμενου τροπαρίου.

¹⁹ Κατὰ τὴν μαρτυρίᾳ τοῦ τρίτου ἐγκωμιαστοῦ της (Μιχαὴλ Ψελλοῦ;) τὸ λείψανο τῆς ἁγίας στὴν Μονὴ τὰ Μικρὰ Ρωμαίου ἦτο θεατὸ καὶ διέμενε «ἀκαινοτόμητον καὶ ὥς ἂν τις εἴποι μεθόριον φθορᾶς καὶ ἀπαθείας» ἢ «μικροῦ δεῖν ἀδιάφθορον πᾶσι καὶ ἀκαινοτόμητον παντάπασιν» (F. Halkin, ὁ. ἀνωτ., σελ. 107).

Ῥῡσαι πονηρῶν * πνευμάτων τοὺς δούλους σου *
παθῶν καὶ θλίψεων, * ὥσπερ καὶ τὸν Στέφανον * τοῦ τυ-
ραννοῦντος Σατὰν ἀπῆλλαξας * καὶ σωφρονεῖν ἀνέπεισας *
160 καὶ καθωδήγησας * εἰς λιμένα * ὄντως τῶν αἰσθήσεων, *
μετανοίας ὁδὸν μεσιτεύουσα²⁰.

Ἵνα εὐμαρῶς * ὑμνήσω γηθόμενος * δίδου μοι
αἴσθησιν * καὶ πρὸς τὴν αἰδίδιον * καὶ μακαρίαν ὁδὸν ὁδή-
γησον, * ἡ Θωμαῖς ἡ ἔνδοξος· * νῦν γὰρ ἀπάτη με * κατα-
165 θέλγει, * πάντα μου σαλεύουσα, * τὰς αἰσθήσεις ψυχῆς καὶ
τοῦ σώματος.

Θ<εοτοκίον>

Νύξ με τῶν παθῶν * ἐσκότισε, πάναγνε, * καὶ κατα-
βάλλει με * καὶ πρὸς τὴν ἀστάτωςιν * τῶν φθειρομένων
170 ὠθεῖ καὶ τρέπει με· * σὺ δ' ὡς τὸ φῶς κυήσασα * τὸ σκότος
δίωξον * τῆς ψυχῆς μου * καὶ βλέπειν ὁδήγησον * προ-
σταγμάτων τὸ φῶς τὸ ἀνέσπερον.

225v

Ἐξαποστειλάριον

<ῬΗχος γ>. Φῶς ἀναλοιώτον

175 Φῶς τὸ τρισήλιον πάλαι * καὶ νῦν ὀρῶσα, Θωμαή, *
τῇ σελασφόρῳ ψυχῇ σου * φώτισον σὰς ὑμνητρίας²¹ * καὶ
πάντας τοὺς προσιόντας * καταύγασον σαῖς πρεσβείαις.

169 ἀστάτωςιν Α

176 σὰς: τὰς Γ

²⁰ Ἡ ἴαση καὶ μετάνοια τοῦ συζύγου τῆς Θωμαίδος Στεφάνου μαρτυρεῖται ἀπὸ ὅλες τίς πηγές.

²¹ Πρόκειται περὶ τῶν μοναζουσῶν τῆς γυναικείας Μονῆς τὰ Μικρὰ Ρωμαίου. οἱ ὁποῖες «φιλοθέοις μελωδήμασι τε καὶ ᾠμασι καὶ κρότοις παννυχίοις καὶ πανηγύρεσι» ἐόρταζαν τὴν μνήμη τῆς ἀγίας (F. Halkin, ὁ. ἀνωτ., σελ. 216). Ἡ φράση «φώτισον σὰς ὑμνητρίας» μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς εἶδος ὑπογραφῆς τῆς μοναχῆς ὑμνογράφου.

Β'
ΤΟ ΕΜΜΕΤΡΟΝ ΣΥΝΑΞΑΡΙΟΝ

Κώδικες.

A = 'Αθηνῶν, 'Εθνικῆς Βιβλιοθήκης 'Ελλάδος 2104, ΙΔ' αἰῶνος, φ. 43να-44ρα.

Σ = Σινᾶ 599, 1465 ἔτους, φ. 20ν-21γ.

+ Τὸ συναξάριον τῆς ἁγίας Θωμαΐδος
Στίχοι τῆς ἁγίας
'Η Θωμαΐς ἔτυχεν ἀντὶ δημίου
ἀνδρὸς φονικοῦ καὶ Θωμᾶ τάξιν φέρει
5 ἀποστολικήν, μαρτυρικὴν δὲ πλέον.
Πρώτη θάνοι καλανδῶν Θωμάη, δία γυναικῶν.

Τὴν τῶν καλανδῶν ἡμερῶν ἀρχὴν φέρει
μὴν 'Ιανουάριος ἐκ πρώτης ἔω,
καθ' ἣν ὁ Σωτὴρ ὡς θεάνθρωπος Λόγος
10 περιτομὴν δέδεκτο κατὰ τὸν νόμον²².
Ταύτη δ' ἐπανέλυσε καὶ μέγας θύτης
οὐρανοδάμων τοῦ Βασιλείου νέκυσ
πρὸς ὃν περ εἶχεν ἐκτενῶς θερμὸν πόθον.
'Εν τῇ δ' ἐπανέλυσε καὶ μνήμην φέρει
15 ἢ θαυματουργὸς Θωμαΐς, θαῦμα ξένον,
κᾶν τῇ μετ' αὐτὴν τὴν μετάθεσιν ἔχει,
τὴν ἡμέρας δύναμιν εὐλαβουμένη²³.
Ταύτη πατρίς πέφυκε λοιπὸν ἡ Λέσθος,
ἣν Μιτυλήνην ἀποκαλοῦσι πλέον²⁴.

1 Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ (Β' 'Ιανουαρίου) μνήμη τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ
Θωμαΐδος Σ 2 Στίχοι τῆς ἁγίας παραλ. Σ 5 Μετὰ πλέον προσθ. Σ: Τὴν τῶν κα-
λανδῶν ἡμερῶν ἀρχὴν φέρει. 6 Πρώτα Σ||Θωμάη Σ||δία Σ 8 Μὴν: Τὴν Σ 12
πυρανοδάμων Σ 14 'Εν τῇ δ' : ἐνθεν δ' Σ 19 ἦν: ἐν Σ

²² 'Εξόδ. 6' 2. Λουκ. 6' 21.

²³ Καὶ κατὰ τὸ ἔμμετρο συναξάριο ἡ μνήμη τῆς ἁγίας ἐορταζόταν τὴν 2α 'Ιανουα-
ρίου ἐκ μεταθέσεως ἀπὸ τὴν 1η, λόγῳ τῆς ἀγομένης κατ' αὐτὴν διπλῆς ἐορτῆς, τῆς Πε-
ριτομῆς τοῦ Κυρίου καὶ τῆς μνήμης τοῦ Μεγάλου Βασιλείου.

²⁴ 'Η Λέσθος ὀνομαζόταν ἤδη Μιτυλήνη ἀπὸ τὸ ὄνομα τῆς πρωτευούσης τῆς. 'Η Θω-
μαΐς προφανῶς δὲν εἶχε γεννηθεῖ στὴν πόλιν τῆς Μιτυλήνης. Βλέπε καὶ ὑπαινιγμὸ γιὰ
ἀγροτική ἐγκατάσταση τῆς οἰκογενείας τῆς Θωμαΐδος στὸν στίχο 67 («πολύπλεθρον
βίον»).

- 20 Πατὴρ Μιχαὴλ καὶ Καλὴ μήτηρ φίλη,
 ζευγος καθαρὸν ἀρετῇ συνημμένον,
 ὑφέλκον, ὡς δεῖ, τὸν ζυγὸν τοῦ Δεσπότου²⁵.
 Ὅμως κατησχύνοντο τῆς ἀπαιδίας
 ἐν οἷς ὑπῆν στείρωσις αὐτοῖς ἀθλία.
- 25 Τοίνυν ἑαυτοὺς ἐκδεδώκασιν πόνοις,
 ἀεὶ λιτανεύοντες ἀσχέτοις γόοις
 καὶ τὴν τεκοῦσαν τὸν θεάνθρωπον Λόγον
 ἐκλιπαροῦσιν ἐντυχεῖν ποθοιμένῳ.
 Ἐγγυος οὐκοῦν ἢ Καλὴ μεθ' ἡμέρας,
- 30 ὕπνοις ἰδοῦσαν μητροπάρθενον κόρην,
 στείρωτικὴν λύουσαν εὐθὺς τὴν πέδην,
 θῆλυ προμηνύουσαν εἶναι τὸ βρέφος,
 τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, ἀστεῖον πάννυ²⁶,
 ὑπερτεροῦν ἄριστα φύσιν θηλέων
- 35 ταῖς ἀναγωγαῖς ἀρετῶν πολυτρόπων,
 ταῖς ἀποφυγαῖς κοσμικῶν πολυστροφῶν.
- φ. 43νβ Τί γοῦν περιττάλλκαὶ λέγειν τε καὶ γράφειν;
 ὁπαδὸν ὥφθη τοῦργον αὐτίκα λόγοις,
 καθὼς προεῖπε τοῖς ὀνείροις ἢ θεά.
- 40 Ἐπεὶ δὲ καὶ πέφθακε τὴν ὥραν γάμου,
 ἄκουσαν ὑπέξευξαν αὐτὴν νυμφίῳ,
 πεισθεῖσαν ὡς χρὴ τοῖς τοκεῦσιν, ὡς ἔθος.
 Ἄλλ' οὐκ ἐπεισθη καὶ τὸν ἄνδρα προσβλέπειν
 ὡς φθαρτόν, ὡς σάρκινον, ὡς φθόρον μόνον,
- 45 εἰ μὴ Θεῷ πρὶν τῷ καθαρῶν νυμφίῳ²⁷,
 προσῆγε τὸν νοῦν καὶ ψυχὴν καὶ καρδίαν.
 Ἐντεῦθεν ἠΐχει καὶ τρόπους ἐναρέτους
 ὡς θαυμάτων ἄπειρα πᾶσι δεικνύειν
 καὶ πως ἰάσεις ἐκτελεῖν καθ' ἡμέραν
- 50 καὶ θανατηρὰς ἀποδιώκειν νόσους
 πλουτεῖν δὲ συμπάθειαν ἐξηρημένην,
 ὡς ἔργον αὐτῇ τοὺς πένητας ἐνδύειν

22 ἐφέλκον Σ
 57 ταῦθα Σ

24 εἰπεῖν Σ

31 παιδην Σ

41 ἤκουσαν Σ

45 καθαρῷ Σ

²⁵ Πρβλ. Ματθ. ια' 29-30.

²⁶ Πρβλ. Ἑξόδ. β' 2.

²⁷ Πρβλ. Ματθ. κε' 1 ἐξ.

- καὶ πως χορηγεῖν τὴν τροφήν παντὶ χρόνῳ
καὶ διατρίβειν θαμινὰ θείοις δόμοις,
55 ἀγρυπνίαις τήκουσα τὸ βρῦον κάλλος
κἂν τῷ Στεφάνῳ παντελῶς ἐναντία
ᾧοντο ταῦτα, φεῦ μιαρᾶς καρδίας!
Ἔτυπτεν οὐκοῦν, ἐσπάραττεν ἀνόμως
τὴν ἀγγελικὴν Θωμαΐδα τὸν βίον,
60 ὡς αἱμάτων ῥύακας ἐκ βάθους ῥέειν
καὶ φοινικίζειν τὸ προκείμενον πέδον
καὶ λειποθυμεῖν ὡς δοκεῖν παραινέματα,
ἄπνουν ὀρᾶσθαι παντελῶς τὴν κειμένην
κἂν ἄμαχος δύναμις, ἔνθεος χάρις
65 αὐτὴν ἐνεύρου ῥωννύουσα τὴν φύσιν.
Ἐν οἷς δὲ δεῖν ἔδοξε τοῖς φυτοσπόροις
πατρίδα λιπεῖν καὶ πολύπλεθρον βίον
καὶ καταλαβεῖν τὴν Θεοῦ ταύτην πόλιν.
Χρόνων ὀλίγων παριόντων τῷ τότε,
70 ἅφ' οὔπερ ᾠκήκασι τὴν Κωνσταντίνου,
φθάνει τὸ τέρμα τὸν καλὸν φυτοσπóρον,
χήραν λιπόντα τὴν Καλὴν καὶ μητέρα,
ἣτις δραμοῦσα πρὸς μονὴν τὴν ἐνθάδε²⁸
καὶ τὰς τριῆρας ῥίψασα καθά τι μῦθος,
75 τὸν ἀγγελικὸν ἀναλαμβάνει βίον,
ἐν ἧ τυχούσα καὶ προεδρίας τότε,
κατήρξεν ὡς χρὴ τῶν ψυχῶν καὶ πραγμάτων.
φ. 43ra Ἡ Θωμάη γοῦν ἀπολειφθεῖσα ἰλλμόνη
ἅμα συνεύνῳ τῷ φύσει κακοσχόλῳ,
80 πρὸς μείζονας ἔβλεψεν ἀγώνων δρόμους,
ἐφ' ᾧ τιμωρὸς καὶ κολαστὴς εὐνέτης
αὐτῆς ἐφάνη καὶ φονευτὴς εἰς τέλος.
Ὡς γοῦν ἐπέστη καὶ χρόνος τοῦ θανάτου,
ἧ μᾶλλον εἰπεῖν πρὸς Θεὸν ἐκδημίας,
85 τεραστίοις ἅπασιν αὐτὴν δοξάζει
ὁ τῶν τεράτων βασιλεὺς καὶ Δεσπότης.
Καὶ νῦν θαυμάτων ταμεῖον ἐξαισιῶν

68 Θεῶ Σ 70 ἅφ': ὑφ' Σὺλῳκήκασε Σ 71 θάνει Σ 78 Θωμαῆ Σ 85 ὁ ἐρα-
στίοις Σ 86 ὦ Σ 87 ταμεῖον θαυμάτων Σ

²⁸ Ἐννοεῖται ἡ γυναικεία μονὴ τῆς Θεοτόκου «Τὰ Μικρὰ Ρωμαίου».

ὁρῶμεν αὐτῆς τὴν σορὸν προκειμένην
εἰς δόξαν, εἰς ἔπαινον, εἰς εὐφημίαν
90 τοῦ δημιουργοῦ καὶ τεραστίου Λόγου,
ὃ καὶ προσήκει προσκύνησις καὶ κράτος
σὺν Πατρὶ καὶ Πνεύματι τῷ παναγίῳ
εἰς τοὺς ἀπείρους ἀτελευτήτους χρόνους.

ΗΝ
 τῶν ἀπλῶν αὐτῶν φέρου
 αἰπλῶσι διδασκῶν
 Κασσιανὸν τὸν ἀκλῆν ὁ
 καὶ πρὸς τὸν μημῶν σου
 εὐομεν· ὁμοί.

ΠΕΡΘΕΟΦΟΡΙΣΤΙΛΒΙΑΡ· ΚΗ
 θροῖς τῶν σωτῆρος προσέχων
 τὸν πολὺ μὲν φρονήσαντα
 ἀσφδῶς ἀπὲς κήσας
 ἱερὰς θαυμαζόμενος· ἐλλῶ
 πλὴν θῶπρὸς προσέχων
 εὐραίων θροῖς δι' ἐτα
 πῶσας· θαυμάσια μὲν
 ἀδ' ἐκτελοῦντες ὅτιον τῶ
 τῶν σαφῶς ὁ θεὸς ἔχει
 ρομῆ· καὶ μακαρίζομεν·
 ΕΥΤΗΣΙΟΤΙΑΣ· ἡ Χ' Δ'·
 ὡς γεγραμμένον

ΟΙ ΦΙΛΕΟΡΟΙ ΣΚΗΜΕΡΟΝ· ΣΥΝ
 ΔΑΙΩΣΙ ΚΑΙ ΔΕΜΑΣΙ· Τῶν χυ
 μῶν τῶν εὐφροσύνης
 μὲν· τῶν θαυμάσιων μὲν
 αὐτῶν τῆς φύσεως ἀπὸ τῶν
 ἀκμῶν γεμῶν· τῶν αὐτῶν
 κρίτον ἀπαρῶν· τῶν τῶν
 φανόν· διὰ τῶν φανόντων
 ὑδρῶν χυλῶν· καὶ ἐπὶ τῶν
 μὲν ἀρδῶν· τῶν ἀπὸ τῶν

γόνυ αὐτῶν τῶν ὁ
 ὡς καὶ ἡ σωτὴρ ὁ αὐτῶν
 ὡς ἡ λαὸς κατὰ καρπὸν
 ὡς ὁ λαὸς ἐν δροσὶ· ὡς
 κατὰ γόνυ· ὡς ἀρετῶν
 τὸν παρὰ τὸν· θαυμάσιον
 τῶν ἐν δροσὶ· ἡ παρὰ τὸν
 κῶν· καὶ μὲν τὰ ὅτι οὐκ
 μοι· γόνυ δὲ τῶν· μὲν
 ἀπὸ τῶν φανόντων· καὶ δὲ
 σο· τοῖς φανόντων· καὶ τὰ ἀλλ'·
 διὰ τῶν καὶ τῶν θημάτων·

ὡς τῶν γόνυ τῶν φανόντων
 πρὸς τῶν ἀρετῶν· ἀν
 δρῶν αὐτῶν· καὶ φιλῶ
 ρημον· τῶν χυλῶν τῶν
 τῶν χυλῶν· τῶν ἀρετῶν
 εὐομεν· τῶν φανόντων
 ὡς· θαυμάσιον τῶν
 μὲν· ὡς τῶν φανόντων· καὶ
 ρῶν καρδίας· ἡ φανόντων
 τῶν φανόντων τῶν ἀρετῶν
 τῶν· ὡς τῶν φανόντων
 αὐτῶν· ὡς καὶ ἡ Χ' πῶ·

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ· Τῶν φανόντων
 ὡς καὶ τῶν φανόντων
 καὶ τῶν φανόντων· καὶ τῶν
 φανόντων· ὡς καὶ τῶν

L'AFFRANCHISSEMENT DES ESCLAVES

Contributions des canons saints à l'interprétation du passage: „mais si tu peux devenir libre profite-en plutôt” (1 Cor. 7,21)

Panayiotis B o u m i s, Athènes

I. Préface

Dès le début il faut accentuer que le Christianisme suivant l'estimation et le classement des valeurs place à un niveau supérieur la liberté spirituelle et à un niveau inférieur la corporelle et la liberté politique¹. Et ceci parce que là où il y a la liberté spirituelle réelle, là l'esclavage corporel s'anéantit. „Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté”² proclame l'Apôtre Paul (2 Cor. 3,17). Et saint Jean le Chrysostome signale: „Voilà comment est le Christianisme; il offre la liberté dans l'esclavage”³. C'est pourquoi dans l'esclavage, le chrétien esclave, seulement en apparence est esclave, en réalité il est libre⁴. Pour cette raison l'Apôtre Paul utilise correctement le verbe: „as-tu été appelé” („ἐκλήθης”), „as-tu été appelé esclave” („δοῦλος ἐκλήθης”) et non pas le verbe: „es-tu été devenu” („ἐγένου”). C'est-à-dire as-tu été nommé („ὠνομάσθης”) esclave mais tu ne l'es pas („δὲν εἶσαι”). Ceci étant compréhensible pourquoi l'Apôtre Paul demande au fidèle chrétien⁵ de ne pas accorder une grande importance à cette appellation, pourquoi il lui dit „de ne

¹ H.-D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1968, 60: „Die Christus-Freiheit ist mehr als die bürgerliche Freiheit”.

² Au contraire, là, où il n'existe pas de liberté spirituelle, l'existence présumée de la liberté corporelle ne sert à rien. Jean le Chrysostome dit concernant cela: „L'esclavage lui-même ne fait pas de mal, cher ami, mais l'esclavage naturel celui du péché. Et si tu n'es pas esclave dans ce dernier, il faut que tu aies du courage et que tu en jouisses; personne ne pourra te léser puisque tu auras le moral non soumis à l'esclavage: si tu es esclave à celle-ci, même si tu es libre dix-mille fois la liberté ne t'apporte aucun intérêt. Dis-moi quel est l'intérêt, quand tu n'es pas l'esclave de quelqu'un mais que tu succombes à tes passions? Les gens d'un côté savent bien être économes, mais les maîtres de l'autre côté ne sont jamais satisfaits de cette perte” (Jean le Chrysostome, 19^{ème} Homélie à la première Epître aux Corinthiens: PG 61, 157-158). C'est pour cette raison que l'Apôtre Paul avertit les Chrétiens en disant ceci: „Tenez-vous ferme à la liberté que Christ nous a donnée et ne vous remettez point de nouveau sous le joug de la servitude” (Gal 5,1).

³ Jean le Chrysostome, *supra*: PG 61, 157.

⁴ Cf. Gal 3,28: „Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme, vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ”. Cf. S. AGOURIDIS, *Interprétation courte de la première Epître de l'Apôtre Paul aux Corinthiens, Thessalonique* 1969, 75: „Pour Christ il n'y a pas de différence entre esclave et libre”.

⁵ On accentue l'expression „chrétien fidèle” parce qu'en effet l'Apôtre Paul adresse son Epître aux chrétiens, pas simplement aux païens qui étaient dans la situation de l'esclavage, athées ou à ceux d'une autre religion.

pas s'intéresser particulièrement, de ne pas s'occuper de ce sujet". „As-tu été appelé étant esclave, ne t'en inquiète point" lui commande-t-il.

Malgré tout cela l'Apôtre Paul inspiré par le saint Esprit durant la rédaction de cette Epître et peut-être pour prévenir un malentendu quelconque ne s'arrête pas là, à ce point là, mais il écrit tout de suite après: „Mais si (et) tu peux devenir libre, profite-en plutôt". Ce passage a créé depuis toujours des problèmes aux interprètes. Nombreux parmi les anciens et les contemporains interprètes afin d'accomplir la phrase: „profites - en plutôt" („μᾶλλον χρῆσαι") y ont ajouté et ajoutent en tant qu'objet la phrase „dans l'esclavage" („τῇ δουλείᾳ"). Et ils prétendent que à travers ce passage l'Apôtre Paul ordonne aux chrétiens: „et même s'ils peuvent devenir libres cependant qu'ils demeurent dans l'esclavage et d'en profiter" pour d'autres raisons et pour raisons de mission⁶.

Sur ce point de vue ils sont peut-être influencés par les paroles de l'Apôtre Paul lui-même vers les esclaves chrétiens auxquels il ordonne que: „en tant qu'esclaves du Christ 'doivent obéir' à leurs maîtres selon la chair" afin qu'il ne soit pas blasphémé „le nom de Dieu" dans les nations, parmi les non chrétiens, parmi les athées. C'est ainsi que dans l'Epître aux Ephésiens (6,5-8) il en ordonne: „Serviteurs, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre coeur, comme au Christ, non pas seulement sous leurs yeux, comme pour plaire aux hommes, mais comme des serviteurs de Christ, qui font de bon coeur la volonté de Dieu. Servez-les avec empressement, comme servant le Seigneur et non des hommes, sachant que chacun soit esclave soit libre, recevra du Seigneur selon ce qu'il aura fait de bien"⁷.

Et dans la première Epître à Timothée (6,1-2) l'Apôtre Paul incite: „Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude regardent leurs maîtres comme dignes de tout honneur, afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient pas blasphémés. Et que ceux qui ont des fidèles pour maîtres, ne les méprisent pas, sous prétexte qu'ils sont frères; mais qu'ils les servent d'autant mieux que ce sont des fidèles et des bien-aimés qui s'attachent à leur faire du bien. Enseigne ces choses et recomman-de-les"⁸.

⁶ Ils avancent l'exemple de l'Apôtre Paul qui dit ailleurs: „Car, étant libre à l'égard des tous, je me suis assujéti à tous pour gagner un plus grand nombre de personnes" (1 Cor. 9,19).

⁷ Cf. Col. 3,22-24: „Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair, ne les servant pas seulement lorsqu'ils ont l'oeil sur vous, comme si vous ne pensiez qu'à plaire aux hommes, mais servez-les aussi avec droiture de coeur et dans la crainte de Dieu. Tout ce que vous faites, faites - le de bon coeur, comme pour le Seigneur et non pour les hommes, persuadés que, pour récompense, vous recevrez de lui le céleste héritage, puisque Jésus-Christ est le maître que vous servez".

⁸ Cf. Tit. 2,9: „Que les serviteurs soient soumis à leurs maîtres, qu'ils leur complaisent en toutes choses, qu'ils ne soient point contredisants, qu'ils ne dérobent rien, mais qu'ils donnent en toutes choses des preuves d'une entière fidélité, afin de faire honorer partout la doctrine de Dieu, notre Sauveur".

II. Contrôle de l'interprétation unilatérale de la phrase: *profites-en plutôt de l'état de l'esclavage* ("μᾶλλον χρήσαι τῇ δουλείᾳ")

Tout d'abord afin de contrôler la tentative interprétative unilatérale ci-dessus il faut tenir compte que l'Apôtre Paul donne ces ordonnances pour la période de l'esclavage, pour cette période en général durant laquelle les esclaves se trouvent en relation de dépendance de leurs maîtres. Et il le fait afin que les deux côtés vivent ensemble dans l'amour et la paix, pour qu'il n'y ait pas de heurts et de haines entre eux. Il ne l'écrit donc pas pour la situation transitoire, pour la transition de l'esclavage à la liberté. Il ne se rapporte pas au cas concret suivant lequel est donné aux esclaves la possibilité d'acquérir leur liberté.

Au contraire dans le passage en question (1 Cor. 7,21) l'Apôtre Paul se rapporte à cette occasion donnée et précise et la possibilité qui concerne la procédure de l'affranchissement. Ceci est prouvé et du verbe „χρήσαι”, „profites-en”, qui est au temps passé⁹ c'est-à-dire qu'il s'agit d'une action qui demande un certain temps et non pas une durée de temps illimitée à savoir une action qui dure ou se répète.

En dehors de cet élément qu'il nous soit permis de se reporter ici aux canons saints de l'Église relatifs à notre sujet et de juxtaposer leur sens afin de contrôler la justesse de l'interprétation unilatérale ci-dessus. C'est ainsi qu'en premier lieu le 82^{ème} canon apostolique ordonne: „Dans le cas où un esclave apparaît digne de recevoir l'ordination à un grade, tel que notre Onesimos¹⁰ s'en est averé; et que les maîtres ou les seigneurs lui pardonnent en l'affranchissant et lui permettant de partir de chez eux que cela advienne”¹¹. L'auteur de „Pédalion” interprète ce canon de la façon suivante: „Si un esclave se montrait digne de recevoir l'ordination comme l'a été notre Onesimos, il faut que l'Évêque fasse connaître la chose à son maître et si le maître le lui permet et le renvoie de chez lui, ce qui est signe de son plein affranchissement, qu'il soit ordonné”¹².

Parallèlement au canon apostolique ci-dessus et le 4^{ème} canon du 4^{ème} Concile Oecuménique ordonne à peu près le même à propos des moines: „N'acceptez aucun esclave dans les monastères, afin qu'il ne devienne moine sans l'avis de son propre maître”¹³. On peut donc conclure qu'il y a des cas d'affranchissement d'esclaves et qui sont reconnus par l'Église même.

⁹ Certains interpréteurs soulignent l'existence du passé composé (SCHMIEDEL, SCHLATTER etc.), mais chacun le valorise et le met en valeur différemment. Voir H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 153.

¹⁰ Il parle d'Onésimos, esclave de Philémon. Voir l'Épître de l'Apôtre Paul „à Philémon”. Cf. C. HANSON, The Passion of Saint Onesimus of Colossae: Théologie 50 (1979) 349-374.

¹¹ G. RALLI/M. POTLI, Syntagma des canons saints et divins t. 2, Athènes 1852, 105.

¹² AGAPIOS l'hieromoine/NICODÈME le Moine, Pedalion (edit. Astrir), Athènes, 108.

¹³ RALLI/POTLI, t. 2, 226.

Étudions dans la suite les canons 64 et 82 du Concile du Cartahage dans lesquels il est question „des libertés données dans L'Eglise” afin de compléter l'image ci-dessus.

Le premier de ces deux canons ordonne: „Des libertés prêchées dans l'Eglise, si cela est la pratique de nos co-prêtres en Italie ... nous aussi les pratiquerons louablement devant Dieu”¹⁴. A propos de ce canon le commentaire d'Aristinos est intéressant: „Puisque suivant la loi à cette époque appliquée les esclaves affranchis ne pouvaient pas acquérir la liberté ailleurs que dans les ‘colonnes’ des rois, ce Concile (de Carthage) a incité les ambassadeurs, qui ont été envoyés de sa part auprès du roi, de lui demander de ne pas renverser au nom de cette loi les affranchissements appliqués dans les églises, mais de leur donner officiellement la permission de le faire”¹⁵.

Le deuxième de ces canons définit la chose suivante: „Également il ferait plaisir si les libertés pratiquées dans l'Eglise soient demandées au roi et accordées par lui”¹⁶. En expliquant ce canon les interprètes byzantins remarquent: „Des esclaves qui pour des raisons différentes demandaient secours aux églises, ils devenaient libres après un discernement épiscopal. Mais du moment où leurs maîtres les ramenaient à nouveau à l'esclavage¹⁷ il paraissait bon de faire appel au roi et lui demander de suspendre le pouvoir de maîtres”¹⁸.

Dans la suite parlons-en du 85^e canon du Quinisexte (in Trullo) Concile Oecuménique qui au sujet de telles libertés ordonne mot-à-mot: „Nous avons reçu de la Bible que toute parole doit être confirmée par deux ou trois témoins. C'est ainsi que nous ordonnons que les esclaves affranchis par leurs propres maîtres peuvent être honorés d'après le témoignage de trois témoins qui par leur présence apporteront à la liberté sa validité et la confirmeront par leur propre fidélité”¹⁹. Commentant le canon ci-dessus l'interprète byzantin Valsamon, nous informe qu'il a été ainsi rédigé puisque „il y avait quelques-uns qu'ils prétendaient que la liberté devait être prouvée par plusieurs (de trois témoins), peut-être par cinq ou même par six, mais ceci ne plaisait pas au Concile”²⁰. Zonaras en complétant ce commentaire en écrit: „Ce canon renversant l'avis des quelques-uns à juste titre ordonne que la liberté doit être facilitée, accordée et signée par trois témoins et que cet avis

¹⁴ RALLI/POTLI, t. 3, 470.

¹⁵ Dans le texte original la partie exprimée dans les notes au numéro 15 il s'agit du même passage que celui cité ci-dessus, mais il est exprimé en grec ancien, t. 3, 472.

¹⁶ RALLI/POTLI, t. 3, 507.

¹⁷ Zonaras, *ibid.* (= „emmener à nouveau à l'esclavage”).

¹⁸ Valsamon, *ibid.*

¹⁹ RALLI/POTLI, t. 2, 498-499

²⁰ *Ibid.*, 499.

devienne une institution de la Écriture Sainte²¹. Par conséquence l'Église non seulement reconnaît de cas de libérations. La question qui se pose est la suivante: Si l'Apôtre Paul ne donnait pas ce droit, mais il excluait cette possibilité de la libération d'un esclave, y aurait-il ces canons qui non seulement supposent et reconnaissent mais aussi facilitent et renforcent la libération des esclaves? Evidemment non. Il n'était pas possible que les canons soient en contradiction avec l'Écriture Sainte.

Ces canons sacrés²² comme nous l'avons noté à d'autres occasions²³ sont en accord avec l'Écriture Sainte ou la loi Évangélique, qui tient lieu de Constitution de l'Église. Et comme les lois d'un État sont en accord avec sa Constitution c'est ainsi que les canons de l'Église s'harmonisent-ils avec l'Écriture Sainte.

III. Renforcement de l'interprétation: „Profite de la possibilité de devenir libre”

Ceci étant dit nous pensons donc que l'Apôtre Paul dans le passage en question n'ordonne pas aux chrétiens esclaves de rester dans l'état de l'esclavage d'une manière exclusive et ferme, mais au contraire il donne le droit aux nommés esclaves d'acquérir leur liberté, si cette possibilité leur est offerte.

Cet avis peut être renforcé et par une lecture attentive et interprétation du passage contesté et d'autres passages semblables à lui. Le 6^{ème} canon de Basile le Grand ordonne en l'occurrence: „Étudie donc attentivement l'Écriture Sainte et là tu trouveras la solution du thème”²⁴. Pour cette raison citons le texte entier qui est le suivant: „C'est ainsi que je l'ordonne dans toutes les Églises. Quelqu'un a-t-il été appelé étant circoncis, qu'il demeure circoncis; quelqu'un a-t-il été appelé étant incirconcis, qu'il ne fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien, mais l'observation des commandements de Dieu est tout. Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en inquiète pas; mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi de Seigneur; du même l'homme libre, qui a été appelé est un esclave de Christ. Vous avez été

²¹ Ibid. Valsamon ajoute aussi: „il m'a semblé auparavant que deux témoins, seulement deux, sont suffisants pour prouver la liberté, et pour s'occuper d'avantage de la liberté avec les lois et tous les canons” (ibid., 500).

²² On répète et on accentue le mot „canons sacrés” et non pas diverses dispositions canoniques ou ecclésiastiques. Les canons sacrés qui ont été décrétés et ratifiés par les Synodes Oecuméniques et par conséquent ont acquis l'infallibilité. Voir en plus P. BOUMIS, L'autorité et la validité des canons sacrés, tiré-à-part par la „Théologie”, Athènes 1975, 8s.

²³ P. BOUMIS, Les offices ecclésiastiques comme les dignités „mondaines” (Contribution à l'interprétation du 7^{ème} canon du Synode Oecuménique de Quinisexte (in Trullo), tiré-à-part par la „Théologie” 1970, 14, et IDEM, Pour notre communication avec les hétérodoxes. Contribution à l'interprétation du passage 2 Jean 10, tiré-à-part l' „Église” (Revue théologique), Athènes 1972, 19.

²⁴ RALLI-POTLI, t. 4, 136.

rachetés à un grand prix; ne devenez pas esclaves des hommes. Que chacun, frères, demeure devant Dieu dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé" (1. Cor 7,17-24).

Avant d'avancer dans notre sujet qu'il nous soit permis de faire la remarque suivante: Afin d'accomplir la phrase incomplète „profites-en plutôt" („μᾶλλον χρῆσαι") comme cela apparaît et de textes semblables, il ne suffit pas simplement (d'ajouter); „dans l'état de l'esclavage" („τῇ δουλείᾳ") ou dans l'état de la liberté („τῇ ἐλευθερίᾳ") comme ceci est fait d'habitude, mais il est indispensable de comprendre: „dans l'appel à l'esclavage" („τῇ κλήσει τῆς δουλείας τὴν κατὰστασιν τῆς δουλείας) ou „dans la possibilité de devenir libre" („τῇ δυνατότητι ἐλεύθερος γενέσθαι").

Après cela étudions l'avis de l'Apôtre Paul suivant laquelle un esclave peut et doit s'élever et acquérir sa liberté. D'abord remarquons que si l'Apôtre Paul voulait conseiller le fidèle de rester à tout prix dans l'état de l'esclavage, il n'était nécessaire qu'il y ajoute la proposition „ambigüe" „mais si tu peux devenir libre profite-en plutôt". Il se contenterait de la proposition concrète: „As-tu été appelé étant esclave, ne t'en inquiète point" comme il fait et aux phrases précédentes du texte où il ordonne: „Quelqu'un a-t-il appelé étant circoncis, qu'il demeure circoncis. Quelqu'un a-t-il été appelé étant incirconcis, qu'il ne se fasse pas circoncire" (v. 18).

Aussi comment serait-il possible que l'Apôtre Paul interdise que quelqu'un profite de la possibilité d'acquérir sa liberté étant donné qu'il dit auparavant que: „si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare; le frère de la soeur ne sont pas liés dans ces cas-là. Dieu nous a appelés à vivre en paix" (1 Cor. 7,15).

Est-il donc possible que le maître offre la liberté à quelqu'un et que ce dernier soit obligé de rester esclave? Et dans ce cas là pourquoi dit-il au vers suivant (v. 23): „Vous avez été rachetés à un grand prix; ne devenez pas esclaves des hommes" (1. Cor. 7,23) par lequel „il ordonne de ne pas avoir une conviction servile"²⁵.

Un autre élément important qui nous pousse à soutenir que cette interprétation est valable, est le passage de l'Épître au Col. 4,1 où l'Apôtre Paul dit: „Maîtres, accordez à vos serviteurs ce qui est juste et équitable, sachant que vous aussi, vous avez un maître au ciel" (Col. 4,1). C'est-à-dire que les maîtres doivent accorder aux serviteurs la justice et l'égalité en les libérant en même temps de leur servitude. Cela sera constaté dans la suite.

²⁵ Theodorète de Cyr, Interprétation de la première Épître aux Corinthiens: PG 82, 280 C. Il se peut que quelqu'un dise que la phrase „ne pas devenir esclaves des gens" se rapporte à l'hypostase spirituelle, c'est-à-dire l'asservissement aux conceptions incorrectes et aux faiblesses des gens. Mais à part cela, il signifie peut-être la chose suivante: „que l'esclavage est une institution illégale à chaque période" c'est pourquoi il incite „Philémon (Phil. 16) à traiter l'esclave Onésimus pas comme un esclave, mais comme un frère" (P. DIMITROPOULOS, Le droit naturel comme une source du droit positif, Nicosie 1975, 16).

Nous savons que beaucoup d'interprètes expliquent ce passage (Col. 4,1) comme suit: Les maîtres doivent rendre la justice et l'égalité parmi les esclaves. Dans ce cas là se pose la question suivante: Puisque l'Apôtre Paul ordonne aux maîtres de rendre la justice parmi les esclaves, pourquoi il y ajoute de rendre aussi l'égalité parmi eux? La phrase „et l'égalité” n'est seulement par surcroit mais aussi opposée²⁶ au sens de la justice ne renverse-t-elle pas son sens? C'est-à-dire le sens de la justice. Dans le cas où tu rends le juste à chacun, tu ne peux pas en même temps rendre l'égal à tous. Tu ne peux pas simultanément les rendre égaux.

C'est pourquoi nous pensons qu'alors que l'Apôtre Paul ordonne aux maîtres de rendre la justice parmi les esclaves, en même temps leur ordonne de rendre l'égalité envers leurs esclaves, à savoir de rendre les esclaves égaux avec eux-mêmes. Un supérieur rend la justice parmi des inférieurs alors que rend envers son inférieur sa propre égalité suivant le: „tu aimeras ton prochain comme toi-même” (Math. 19,19).

Cet avis est renforcé par le 7^{ème} canon de Pierre d'Alexandrie qui en dit: „Les maîtres doivent examiner leurs oeuvres, s'il veulent sauver leur âme et attirer leurs co-esclaves vers l'idolâtrie, même s'ils peuvent s'en échapper, si c'étaient eux, qui leur procuraient la justice et l'égalité comme l'Apôtre dit encore une fois”²⁷. Suivant cette parole nous comprenons que le canon conçoit l'offre de l'égalité de la part des maîtres envers les esclaves et non pas la dispensation de l'égalité parmi les esclaves non pas „l'égalisation” des esclaves.

Saint Nicodème, moine du Mont Athos explique de la façon suivante le canon ci-dessus: „Le maîtres ont voulu sauver leurs âmes et obligent leurs co-esclaves²⁸ en Christ d'aller vers l'idolâtrie en un temps où ils pouvaient en fuir et se libérer eux aussi, si leurs maîtres leur rendaient la justice et l'égalité”²⁹.

Mais quelqu'un peut peut-être se demander: „C'est bien sur ce point; mais l'Apôtre Paul incite les maîtres d'accorder aux esclaves l'égalité et non pas la liberté. Par conséquence pourquoi vous soutenez l'avis qu'il leur incite aussi de rendre et la liberté”. Nous pensons que la réponse est facile: Puisque quelqu'un est obligé de donner l'égalité à l'autre, il doit lui donner et la liberté à savoir l'état dans lequel se trouve lui-même.

²⁶ Cf. B. TSAKONAS, Commentaire à l'Épître de l'Apôtre Paul aux Colossiens, Athènes 1975, 174.

²⁷ RALLI-POTLI, t. 4, 23.

²⁸ Il caractérise les maîtres comme des co-esclaves, parce qu'eux aussi comme „les esclaves” ont le même „maître au Ciel” (Col. 4,1). C'est pourquoi il dit „les co-esclaves devant J. Christ”.

²⁹ Pédalion, 567.

Dans la suite et pour les raisons suivantes nous y ajoutons:

a. Nous pensons que l'Apôtre Paul utilise le mot égalité et non pas le mot liberté parce que la véritable liberté est donnée par Christ lui-même.

b. Car il est possible que les maîtres ne renvoient pas (ne libèrent pas) leurs serviteurs, mais qu'ils les maintiennent et les traitent d'égal comme des frères s'après ce que l'Apôtre Paul dit à l'Épître à Philémon (vers 16). „Non plus comme un esclave, mais comme supérieur à un esclave, comme un frère bien aimé, de moi particulièrement et de toi à plus forte raison, soit dans la chair, soit dans le Seigneur“.

c. Car l'égalité, ici, a un sens plus large contenant aussi le sens de la liberté. Ceci devient mieux compréhensible du fait que si tu libères tout simplement un esclave sans lui donner en même temps les possibilités de bien vivre et de progresser, tu ne lui rends pas service, mais au contraire tu l'exposes à de divers dangers³⁰. Par conséquent en réalité tu ne lui rends pas égalité, mais tu le sousestimes“.

Le fait qu'avec le mot égalité, on peut entendre aussi le sens de la liberté est renforcé par l'Ecclésiaste (7,21) qui ordonne aux maîtres: „Que ton âme aime le serviteur sage et que ne lui refuse pas la liberté“ (Sagesse 7,21).

Ceci étant dit on pourrait conclure que l'Apôtre Paul ordonne aux maîtres d'accorder à leurs esclaves et la liberté à condition que les esclaves puissent à en profiter pour leur bien. Et la question qui se pose dans la suite est la suivante: Puisque Paul ordonne ceci aux maîtres, comment conseillerait-il aux esclaves de ne pas recevoir cette gentille offre, cette possibilité d'acquérir leur liberté?

³⁰ Cf. Deut. 15,12 et suite: „Si ton frère hébreux, homme ou femme, se vend à toi, ... tu le renverras libre et le renvoyant libre, tu ne le renverras pas les mains vides. Tu changeras sur ses épaules, à titre de cadeau, quelque produit de ton petit bétail, de ton aire et de ton pressoir; selon que t'aura béni Jahvé ton Dieu, tu lui donneras“. Cf. aussi 35^{cmc}, 42^{cmc} canons du synode de Carthage et les interprétations relatives sur ce thème de Zonaras, Valsamon, Aristinos dans le livre de RALLI-POTLI, t. 3, 396 ss, et du Pédalion, 485 qui *mutatis mutandis* sont valables pour les esclaves aussi. Et Jean le Chrysostome dit: Si tu rassembles beaucoup d'esclaves es tu ne le fais pas pour des raisons de philanthropie, mais en te vantant; parce que si tu t'intéresses vraiment à eux et que tu ne veux occuper personne dans ton diaconat, il vaut mieux après les avoir acheté et leur avoir enseigné des métiers qui soient suffisants à eux, laisse-les libres. (Homélie 40, à la première Epître aux Corinthiens: PG 61, 354). Après cela on peut dire que la remarque de H. CONZELMANN ne tient pas (supra, 353, annotation 2).

IV. La coexistence des interprétations: cas possibles

Après cela et travers cela il est clair que suivant l'Apôtre Paul l'esclave chrétien a plutôt le droit de choisir ce qu'il préfère le moment où il lui est donnée la possibilité d'acquiescer sa liberté. Pour cette raison, et alors que tout le passage se rapporte à la vie spirituelle en Christ. (C'est pour cela qu'il dit „as-tu été appelé esclave, ne t'en fais pas de soucis“). Cependant dans le cas de l'esclave fait une exception en insérant une proposition il parle aussi et de la liberté politique. Mais alors qu'il dit „as-tu été appelé esclave? ne t'inquiète pas“ dans la suite il y ajoute „mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt“. En tout cas, la formulation de ce passage donne lieu et aux deux interprétations et aux deux possibilités à savoir:

- a. „profite de la possibilité de devenir libre“ et
- b. „profite de l'appel à l'état de l'esclavage“.

1. En premier lieu la particularité solécisme de l'expression „mais et si tu peux ...“ fournit cette possibilité. Il ne dit pas „mais et si tu peux“ ce qui nous permettrait de dire, basés sur l'accommodant „et si“³¹ en ignorant le „mais“ comme par surcroît que cette expression a un seul sens, une seule interprétation, l'accommodante. Mais il dit „mais si et tu peux“ („ἀλλὰ εἰ καὶ δύνασαι“) et dans ce cas-là nous pouvons facilement dire que cette expression est composée de deux sens différents sinon de deux sens opposés:

- a. un sens oppositif avec le „mais et si (tu peux)“ et
- b. un sens accommodant avec le „si et (tu peux)“³².

Si l'Apôtre Paul utilisait seulement le premier sens, le „mais si“, on pourrait dire qu'il ordonne formellement l'acceptation de la liberté, l'usage de la possibilité de l'affranchissement. S'il utilisait seulement le second sens, le „si et“ ou „et si“, on serait obligé de dire qu'il conjure l'exploitation de la possibilité de l'affranchissement et incite la permanence dans l'état de l'esclavage. Mais du moment où les deux types d'expression coexistent nous pensons que l'Apôtre Paul veut³³ la coexistence et des deux sens, et des deux interprétations et des deux possibilités.

³¹ A. TZARTZANOS, *Syntaxe du grec ancien*, Athènes 1965, 131, § 146,1.

³² Et la conjonction „mais si“ a un sens de concession ou de cession. Ceci est même utilisé „quand la concession a lieu sur quelque chose, que l'interlocuteur l'accepte comme réel“ (TZARTZANOS, op.cit., 131).

³³ Il ne faut pas attacher de grande importance, si cela ne se produit pas tout à fait concieusement par l'Apôtre Paul, parce qu'on a la maîtrise divine d'après la formulation de l'Écriture Sainte.

2. En deuxième lieu l'existence de l'expression „plutôt“ („μᾶλλον“) est elle-aussi pour la double possibilité interprétative. Si le conseil (de l'Apôtre Paul) était formellement et exclusivement pour une seule possibilité, il ne foudrait pas qu'il ordonne „profites-en plutôt“ à savoir ait ta préférence, on fait ton choix. Il aurait pu dire „à tout prix“ ou soit tout simplement „profite“ („χρῆσαι“). Et ceci étant donné que l'expression „plutôt“ semble laisser une possibilité à une éventuelle préférence opposée. Elle n'exclut pas le cas d'un choix opposé³⁴.

Par conséquence même si nous accomplissons la proposition „profites-en plutôt“ („μᾶλλον χρῆσαι“) par le „dans l'état de se l'esclavage“ („τῇ δουλείᾳ“), comme quelques-uns le veulent, et même dans ce cas là la possibilité est donnée - même dans des cas exceptionnels - de ne pas préférer l'esclavage mais d'utiliser la possibilité d'acquérir la liberté. Mais même dans le cas de l'accomplissement de l'expression „profites-en plutôt“ („μᾶλλον χρῆσαι“) par le „la possibilité de devenir libre“ („τῇ δυνατότητι ἐλεύθερος γενέσθαι“) l'existence de l'expression „plutôt“ présuppose aussi l'éventualité de ne pas préférer la liberté, mais de rester dans l'état de l'esclavage. L'existence donc de l'expression „plutôt“ donne la possibilité du choix de l'un de deux états, et par conséquence permet-elle la coexistence des deux interprétations.

3. Outre cela ce qui confirme résolument pour l'existence et l'acceptation et des deux interprétations, c'est le fait que l'Apôtre Paul n'accomplit pas la phrase „profites-en plutôt“ („μᾶλλον χρῆσαι“) mais il la laisse inachevée. Pourquoi le fait-il? Par épargne de place? Pour tant si épargnerait-il la place pourquoi il y ajoute toute la phrase „mais si tu peux ...“ alors qu'il pourrait se contenter à la citation seulement de la phrase „as-tu été appelé esclave ne t'en inquiète pas“. Est-ce qu'il le fait pour compliquer la chose? Évidemment non³⁵. Il le fait plutôt pour

³⁴ Une telle fonction de „peut-être“ est souligné par H. BELLEN, *μᾶλλον χρῆσαι* (1 Cor. 7,21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung?, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963) 178. Lui, une fois qu'il met en parallèle le comportement de l'esclave pour se libérer, avec le comportement de l'homme pour se marier il note: „Sind doch auch in Bezug auf die Freilassung zwei Standpunkte möglich, die - ein jeder für sich - gutzuheißen sind: das Streben nach ihr und der Verzicht auf sie. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Überlegung liefert das *μᾶλλον* [peut-être] des Textes“. Malgré tout celui - ci il penche vers le rajout unilatérale de la phrase „l'esclavage“ en disant: „Eine asketische Haltung aber zeigt der Sklave, der die natürliche Sehnsucht nach Freiheit unterdrückt und Gott 'lieber' in seinem Stande zu gefallen sucht“. Et peu plus bas: „Das *μᾶλλον χρῆσαι* [profite de l'occasion] des 21. Verses will als Ermunterung des Sklaven zu einer dem Zölibat entsprechenden asketischen Leistung verstanden sein“ (ibid., 178-179).

³⁵ L'Apôtre Paul lui-même à sa 2^{ème} Epître aux Corinthiens dit encore une fois: „Le Dieu de vérité m'est témoin qu'il n'y a point eu de oui et de non, dans mes paroles, et Jésus-Christ, le Fils de Dieu, nous avons prêché parmi vous n'a point été oui ou non, mais le oui a toujours été en lui“ (2 Cor. 1,18-19). La seule chose qu'on peut supposer est que l'Apôtre Paul parle en enrobant pour ne pas provoquer des réactions contre l'Evangile parce qu'à cette période l'esclavage était considéré comme une „institution naturelle“ (Aristote).

nous stimuler, pour nous donner la possibilité de penser aux deux cas. Les données grammaticales bibliques et canoniques nous permettent déjà de le constater.

4. Mais en dehors de ces deux raisons il y a encore un élément qui renforce l'avis de la double interprétation. C'est le fait que l'avis des interprètes en étant partagé depuis les premiers temps chrétiens. Les uns étaient pour le „profites de l'esclavage“ („χρῆσαι τῇ δουλείᾳ“), les autres étaient pour le „profites de la liberté“ („χρῆσαι τῇ ἐλευθερίᾳ“). Jean le Chrysostome alors qu'il était en première vue pour le premier avis, cependant il y ajoute: „Et je n'ignore pas que quelques-uns en parlant de „profites-en plutôt“ ils entendent la liberté étant donné que si tu peux devenir libre profites-en ...“³⁶. Nous ne savons pas bien s'il se rapporte à cet avis seulement afin de le reconsidérer dans la suite ou bien s'il le fait consciencieusement et pour ne pas le négliger finalement³⁷.

Pourtant ce partage d'avis prédomine³⁸ jusqu'à nos jours. Et ce n'est pas un fait accidentel et sans importance cette différence d'avis continue. Il signifie que les interprètes ne pouvaient pas soutenir sans réserve l'une de deux interprétations et rejeter l'autre. Et cela sûrement est pour la possibilité de l'existence des deux interprétations.

V. Conclusion

Ceci étant donné nous pensons qu'ils n'agissent pas correctement tous ces interprètes qui d'eux-mêmes accomplissent unilatéralement la phrase „profites-en plutôt“ avec les phrases „dans l'esclavage“ („τῇ δουλείᾳ“) ou „dans la liberté“ („τῇ ἐλευθερίᾳ“). C'est pourquoi et dans le 1^{er} canon des Pères de Quinisexte (in Trullo) Concile il est dit que: „Car nous, sachant très bien suivant les choses bien définies, nous n'ajoutons n'y abstrayons quoi que soit“³⁹. De même le 87^{ème} canon

³⁶ PG 36, 156 (Homélie 19). Cf. H. LIETZMANN/W.G. KÜMMEL, An die Korinther 1-11, Tübingen 1969, 5. Aufl., 32-33.

³⁷ Déjà ailleurs il suggère le correct aux maîtres pour la libération des esclaves. Il favorise donc leur libération.

³⁸ BELLEN, op.cit., 179, caractérise les points de vue contraires pour l'interprétation du passage I Cor. 7,21 comme „alte Streitfrage“ et il remarque relativement: „Wie wenig Einhelligkeit auch heute besteht, lehrt ein Blick in Kittels Theologisches Wörterbuch, wo im selben Bande 2 (1935) Rengstorf (274) für τῇ ἐλευθερίᾳ (la liberté), Schlier (498) für τῇ δουλείᾳ (l'esclavage) eintritt“. Cf. aussi dans A. STEINMANN, Paulus und die Sklaven zu Korinth, Brunsberg 1911, 5 et suite et W. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1958, 5. Aufl., 1748.

³⁹ RALLI-POTLI, t. 2, 305. Cf. aussi Apoc. 22,18-19.

de Basil le Grand en ordonne: „Ce n'est pas à l'interprète de traduire la foi pour laquelle n'est rien dit mais au législateur“⁴⁰.

L'Apôtre Paul ou plutôt l'Eglise Sainte⁴¹ laissent-ils donc l'initiative au chrétien d'évaluer lui même l'état de l'esclavage dans lequel il se trouve et de décider ce qu'il doit faire: De rester au profit du lui-même, de son maître et de la société dans l'esclavage ou d'acquérir sa liberté si les conditions de vie sont favorables pour lui et que cette possibilité lui est donnée? Est-il dans son profit par exemple de rester esclave puisque pour se marier doit-il avoir le permis et l'avis de son maître si non il ne peut pas faire un mariage légal et valide?⁴² Ou au contraire est-il dans son profit de se faire affranchir alors qu'il n'a pas encore assuré ce qui lui est nécessaire pour sa vie⁴³?

L'intéressé donc a la possibilité de jugement, de comparaison et de préférence. Par conséquence l'Evangile non seulement ne fait pas endormir le chrétien en lui ordonnant de ne pas profiter de la possibilité de se faire affranchir mais au contraire lui donne la possibilité du choix. Le Christianisme veut que l'homme soit une personnalité complète ayant la capacité de juger. De juger de sa propre résistance et de ses capacités de procéder à l'une ou l'autre activité, mais aussi de songer aux incidences sociales venant de ses propres activités.

⁴⁰ RALLI-POTLI, t. 4, 261. Cette définition de Basile le Grand, qui a obtenu une autorité universelle avec sa rectification par le 2^{ème} canon du Synode Oecuménique de Quinisexte (in Trullo), le Pédalion, 635, le rend de la façon suivante: „Le fait que quel'un conclut avec ce quit suit sur un point où l'Écriture Sainte a gardé le silence, ceci n'est pas caractéristique de celui qui veut dire tout ce que la loi ordonne, mais celui qui veut légiférer lui-même.“

⁴¹ On procède à cet éclaircissement, parce que pour les Chrétiens l'Écriture Sainte a acquis la maîtrise divine. Par conséquence et si on suppose que l'Apôtre Paul n'avait pas abouti consciemment à une certaine opinion parce qu'il ne pouvait pas imaginer l'évolution des sociétés ou de la sociologie pourtant le Saint Esprit ne l'a pas laissé formuler incorrectement ces „choses“ là. Cf. les paroles de l'Apôtre Paul: „Car ce n'a point été par une volonté humaine que la prophétie a été apporté autrefois mais c'est par le mouvement du Saint Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé (2 Pierre 1,21). Cf. P. BOUMIS, Pour notre communication avec les hétérodoxes, tiré-à-part par l' „Église“, Athènes 1971, 20.

⁴² Voir les 40^{ème} et 42^{ème} canons de Basile le Grand ainsi que les commentaires relatifs sur ces canons de Zonaras, Valsamon et Aristinos dans RALLI-POTLI, t. 4, 185 et suite. Cf. aussi P. BOUMIS, Manque de la certitude pendant la contraction du mariage, tiré-à-part par l' „Église“, Athènes 1980, 4s.

⁴³ P. DIMITROPOULOS, op. cit., 16-17: „L'esclavage est une institution illégale à toute période ... Mais l'abolition immédiate de l'esclavage à son époque signifierait le renversement de tout le système économique et de l'édifice social ce qui mettrait la dignité humaine des esclaves émancipés à un plus grand danger“. (Cela a lieu dans de nombreux p. ex. pays africains aujourd'hui, où ces peuples après leur libération passent à une difficile situation économique et sont menacés par des guerres civiles). En sachant tout cela on s'aperçoit clairement que les principes valables éternellement du droit naturel exigent de faire notre devoir en fonction des nécessités et situations historiquement urgents“. On doit c'est-à-dire, comme on disait en interprétant le vers Col. 4,1 (supra, 5-6), agir avec une certaine distinction.

Mais chaque chrétien, il est indispensable de connaître qu'en dépit de toute décision ou choix auxquels aboutisse, il doit rester „auprès de Dieu“ („παρά τῷ Θεῷ“) suivant le vers 24. A ce point nous ajoutons et la remarque suivante: Nous supposons que l'Apôtre Paul, l'Écriture Sainte a brusquement terminé le passage en question sans y ajouter l'objet à savoir „à l'appel à l'esclavage“ ou „à la possibilité de se faire affranchir“ il l'a fait aussi pour une autre raison: Car il veut accentuer tout particulièrement le sens du verbe „profiter ou utiliser“ („χρῆσαι“). On pourrait en plus y ajouter qu'il lui est indifférent si le lecteur place oui ou non l'un ou l'autre objet, si l'esclave préféra-t-il l'une ou l'autre possibilité. L'usage de l'état de l'esclavage pour de raisons supérieures ou l'usage de l'état de liberté pour progrès individuel et social. L'usage de la possibilité et non l'usage de la violence pour renversement de l'ordre et la provocation d'agitation et de réaction violentes.

L'Apôtre Paul ordonne donc au fidèle de préférer soit l'un, soit l'autre état, mais dans les deux cas il doit „garder les commandements de Dieu“ comme il le dit dans un passage auparavant⁴⁴ et de demeurer dans les cadres chrétiens.

⁴⁴ 1 Cor. 7,19: „Être circoncis n'est rien, être incirconcis n'est rien non plus; mais le tout est de garder les commandements de Dieu“.

EPIEIKEIA ET AEQUITAS CANONICA, SOURCES MATERIELLES DU DROIT CANONIQUE

Raffaele Coppola, Bari

I. Le système des exceptions à l'obligation de la loi

Les principes bien connus de *epieikeia* et de *aequitas canonica* intéressent les thèmes que nous avons choisis dans les aspects concernant, au moment d'application des normes, les raisons pour lesquelles les sujets passifs sont à même de se soustraire licitement aux conséquences de l'inobservance de la commande juridique, quoique cela soit possible seulement dans une vue d'ensemble, qui ne soit pas limitée au tableau des exceptions à l'obligation de la loi canonique. législative (s'étendant, sans en épuiser les hypothèses, aux circonstances atténuantes, aux causes incidentes sur la liberté de la volonté, jusqu'à l'excuse conventionnelle et à la cessation des lois), dont les applications intéressent proportionnellement tous les secteurs du règlement canonique, pas essentiellement le droit pénal, s'opposent au caractère absolu de la loi de l'Etat. La confrontation a lieu entre un règlement, qui admet la maxime „*lex non obligat cum tanto incommodo*” et qui place l'équité au dessus de la justice simplement légale, et le nombre des différentes législations séculières qui représentent des timides exceptions à l'obligation de la loi, au caractère inéluctable du principe de l'insignifiance de l'ignorance du droit ou ils repoussent même toute forme de souplesse du règlement devant la sphère des pertinences individuelles.

L'efficacité obligeante de la loi ecclésiastique est subordonnée par contre (sauf la rigidité des dispositions qui expriment la loi naturelle négative ou la causation du dommage aux amês) à des „moments et des instituts équitatifs qui constituent un *unicum* de sa théorie générale du droit”¹. Il s'agit d'un ensemble de prescriptions de droit singulier, „*depuis toujours* patrimoine qu'on ne peut pas supprimer du règlement canonique”², qui établissent le moins de difficulté pour ce règlement d'être contredit, expression de dissemblances structurales, qu'on peut reconduire dans les Etats, même à des exigences de caractère politique, telle qu'est au fond la garantie de la réalisation *certaine et ferme* de la loi.

A propos de ces instituts qui contribuent à donner corps à l'élasticité et à la flexibilité du règlement canonique, on a justement observé que s'ils sont indiqués

¹ R. BERTOLINO, Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico, Torino 1989, 124.

² S. BERLINGO, Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico, Torino 1991, 102.

„particulièrement aptes, non sans raison, à représenter la *réalité vraie* du droit et les exigences du cas concret particulier, on a examiné, d'une manière moins adéquate ... leur efficacité particulière par rapport à la règle commune, valable pour la majorité des cas”³.

D'après ce qu'on peut déduire de ces premières argumentations, et qu'ensuite résultera encore plus évident, en se fondant sur des réflexions spéciales dédiées à l'*epieikeia* et à l'*aequitas canonica*, notre préférence va vers l'encadrement prédominant parmi les sources du droit, plutôt que vers les instruments d'interprétation des normes *seulement*.

Nous retenons d'introduire, d'ailleurs, suivant l'exemple d'une autre distinction⁴, la notion de *sources matérielles*, à côté de celle de *sources formelles* (succédanées même), pour désigner dans les cas de ces instituts du *ius singulare* la structure normative effective, comme il résulte de leur application pour l'affirmation d'un système de valeurs et de buts qui dominent, sans aucun doute, les lignes que l'on peut tirer du document contenant les prescriptions ou les interdictions du législateur.

La notion nouvelle et délicate de source matérielle, s'ajoutant à celle de source formelle du droit, semble être justifiée par l'existence d'un noyau conjoint de prérogatives et de critères d'une telle nature que, les ayant prétermis, le règlement de l'Eglise même finirait d'exister ou il perdrait sa qualité d'être éthique (ou typique) en comparaison des institutions de l'Etat, d'où la préminence déclarée et *dont il faut tenir absolument compte* des sources matérielles sur les sources formelles du droit canonique.

II. Lignes de développement relatives aux idées de *epieikeia* et *aequitas canonica*

Parmi les critères et les prérogatives que nous venons de citer, émergent, à cause aussi de la connexion que nous avons relevée avec la théorie des causes d'excuse (qui en constitue le *trait d'union*, le plus significatif), les différentes réalités, qui sont à leur tour en relation réciproque, représentées par l'*epieikeia* et l'équité canonique. Inutile de dire qu'il s'agit de réalités qui engendrent des thèmes séduisants, difficiles à pénétrer, amplement pesés par la doctrine canoniste et théologique de ce siècle, qui méritent d'être rappelés pour le caractère exhaustif des recherches, menées en plusieurs directions, et en des périodes différentes, soit se référant à l'*epieikeia* soit à l'équité; la tendance dominante de nos jours, d'ailleurs, semble être celle qui les prend parmi les données prévues, parmi les

³ BERTOLINO, op. cit., 125.

⁴ Cf. C. MORTATI, *La costituzione materiale*, Milano 1940, passim; T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, Milano 1988, 26-29 (ici les mises à jour bibliographiques).

constantes de la manière d'être et de la manière de devenir de la structure ecclésiastique, au dedans de ses règles rigides et flexibles à la fois, qui sont sujettes à une évolution essentiellement (ou seulement) formelle, sur lesquelles il est possible d'ajouter peu de chose à ce qu'on a déjà écrit.

Toutefois les résultats des recherches que nous venons de rappeler ne sont pas toujours pris en examen dès qu'on considère les définitions capitales de *epieikeia* ou de *aequitas*, en rapport ou non avec l'équité dans le droit civil et dans le droit romain, leurs applications pratiques, la valence effective et les lignes dans les fors intérieur et extérieur, les différences entre *aequitas canonica* et *epieikeia*, leur emplacement exact dans le système déjà tracé d'exceptions à l'obligation de la loi.

Un système caractérisé (comme nous venons de vérifier et qu'il est juste encore de confirmer) par l'immanence du principe général théologique et juridique du *grave incommodum*, la conséquence duquel est la construction de la non exigibilité, puisqu'elle doit être considérée *ratio* des faits justificatifs fondés sur l'impossibilité morale du sujet. Dans ce sens là, au moment de fixer le noyau de la non exigibilité (dans les différentes formes expressives du même principe) à la justice du cas singulier, à l'incidence des circonstances spéciales sur le jugement responsable du sujet qui décide de ne pas obtempérer à la norme, il est bien possible de donner une réponse à quelques points obscurs de fond qui sont restés sans aucune réponse dans l'élaboration canoniste et d'expliquer pourquoi, au delà de la référence actuelle à une expérience déterminée, le principe (*ratio iuris* des faits justificatifs précédemment cités dans le droit de l'Eglise) est naturel à tout règlement positif.

Il n'est pas consenti de parcourir exhaustivement, dans ce contexte, le progrès d'une idée, sous certains aspects unitaire et sous d'autres se traduisant en un binôme authentique, si riche d'éléments intéressants pour le juriste, le théologien, l'historien et le philosophe. L'intégration de l'élément de la non-exigibilité sert à donner, à part le fait de souligner certaines convergences (sans annuler les divergences qu'on ne peut pas supprimer), un caractère juridique au discours tout entier, qui présente ainsi des idées d'une plus grande remarque même pour les non canonistes.

Pas tout à fait clairs, ne résultent d'ailleurs les rapports intercourant entre *aequitas canonica*, *epieikeia* (dans le sens de vertu morale dont l'exercice ne manque pas de conséquences dans un for extérieur) et l'impossibilité morale qui, de quelque manière qu'on la considère, reste un critère d'excuse conduisant à une vaste idée de *epieikeia*. Voilà pourquoi, en ce cas-ci et en d'autres cas (de cessation de la fin de la loi ou de l'obligation juridique), la relativité de la distinction entre causes

excusantes et *epieikeia*, parfois placée, avec fondement, sous le profil de l'exception à l'obligation de la loi⁵.

III. Physionomie et contenus de l'*epieikeia*

On désigne, avec le terme *epieikeia*, dans la doctrine morale-théologique et dans le langage juridique de l'Eglise (quoique le terme soit étranger au code latin et au code oriental), l'attitude vertueuse „qui donne au chrétien, placé en face de la loi, le sens de la responsabilité et assure la liberté de conscience”⁶. Le domaine de cette vertu appartient, par conséquent, au plan ético-juridique: il ne s'agit pas d'un principe d'interprétation de la loi, mais, après avoir accepté l'existence d'un angle visuel d'où elle est formulée, du rappel à son esprit ou à la volonté du législateur face à des éléments factuels, qui ne sont prévus ni prévisibles, qui poussent le sujet à se poser hors de la sphère des destinataires du commandement juridique. En d'autres termes le fidèle, grâce à un jugement prudent et prudentiel, établit le fait d'être inapplicable de la loi dans un cas déterminé, par des circonstances spéciales, se mouvant en définitive dans le domaine de la perspective d'origine de la formulation de la norme.

Négligeons, pour le moment, les apports du monde grec et l'expérience chrétienne des origines, l'articulation du discours dans la pensée catholique, ainsi que la doctrine de l'*epieikeia* dans la pensée de Saint Albert et de Saint Thomas, qui en fait un tableau clair et vigoureux, qui sera la base de sa future évolution grâce à la capacité intrinsèque de se poser comme point de repère de l'interprétation théologique et juridique, même lorsque change l'angle visuel et objectif des auteurs dans les hauts et les bas qui scandent l'histoire du principe.

Sous l'influence de la pensée de l'Angelico, commence, en effet, un long processus évolutif qui aboutira au XVII^{ème} siècle avec Francisco Suarez, disciple du thomisme, qui réélabora l'aristotélisme scolastique sous forme systématique et, en ce qui concerne notre matière, il enrichit la conception de Saint Thomas avec quelques données, provenant des juristes du moyen-âge sur la cessation de la loi ou l'impossibilité de l'observer.

Sa position, en dépit des incertitudes doctrinales, des valeurs enregistrées sur le terrain général particulièrement (même politique) de la réforme de l'Eglise⁷, reste dans le périmètre, particulièrement individuel, de l'attitude éthique du sujet devant la loi, en offrant une vision bien délinéée de l'*epieikeia* (dans le sens cou-

⁵ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici* I, Paris-Tornaci-Romae 1949, 568.

⁶ E. HAMEL, *La vertu d'épikie: Sciences ecclésiastiques* (1961) 40.

⁷ Cf. A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie zur Geschichte der Schismas und der Kirchenpolitik*, Roma 1895, 58 ss.

rant qui nous a été transmis). Elle exerça en effet un ascendant considérable soit sur les moralistes que sur les canonistes postérieurs et on peut la considérer inégalée, tout au moins à l'état actuel de la situation, malgré les différents efforts.

Suarez a eu le mérite de réélaborer, d'une méthode scientifique, tout le matériel provenant du passé, de s'engager sur le discours proprement juridique, qui tombera presque exclusivement sur le plan du droit ecclésiastique et qui ne tombera plus, presque exclusivement sur celui de la loi civile; il a introduit, en particulier, la différenciation, que nous avons employée, entre *epieikeia* au sens strict et au sens large; il a affirmé l'autonomie de l'institut de l'*epieikeia*, donc l'application exclusive dans le domaine du for intérieur et, par conséquent, sa distinction (ferme la coordination indispensable) de l'*aequitas canonica*.

Ces évaluations ne correspondent pas évidemment à une *communis opinio* (difficile à être formée à propos de sujets si débattus) mais plutôt à une conviction substantielle, qui va dans la direction de la centralité de la contribution du *Doctor eximius*, au delà de la pensée juridique et théologique de la Renaissance, ainsi que du parallélisme avec le grand apport de Saint Thomas, malgré les divergences apparentes, qui ne se parent pas tout à fait en ligne de fracture.

En ce qui concerne cet aspect il faut constater que l'opinion que nous venons d'exposer ne se fonde pas sur de simples expressions verbales, inspirées du respect vers Saint Thomas, mais sur l'objective compatibilité des solutions qui consistent en de possibles explicitations du noyau originaire de principes soit à propos de l'attitude vertueuse du sujet que de l'élément interprétatif, que des cas d'*epieikeia* en particulier.

Chez Saint Thomas domine en effet, une vision unitaire des choses qui voit toutes les vertus comme si elles étaient traînées vers la coïncidence entre le bien commun et le bien du particulier, à travers la justice générale (ou légale).

Mais il est possible de préciser que l'acte de volonté, descendant du jugement de l'*epieikeia*, doit être distingué selon la vertu spécifique appelée en cause⁸, même s'il reste en premier lieu un acte de justice (au plus haut degré) étant donné que *epieikeia* est „*quasi superior regula humanorum actuum*”⁹.

Quant à l'élément interprétatif, qui demanderait un examen attentif spécial, il est opportun de tenir compte que Suarez n'a pas mis en doute la particularité de l'*epieikeia*, qui a pour objet l'exclusion de l'obligation juridique en un cas déterminé (*elle ne concerne pas, donc, la portée réelle des normes normatifs*); en outre il ne s'agit pas d'un acte de juridiction, „*sed doctrinae et prudentiae*”¹⁰.

⁸ Cf. F. SUAREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, Lib. VI, cap. VI, n. 6 (BERTON, *Opera omnia* VI, Parisiis 1856, 29).

⁹ SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, II-II, q. 120, art. 2.

¹⁰ „Unde supponere oportet dispensationem de qua tractamus diversam omnino esse ab interpretatione quae per epikiam fit, sive in casu evidente aut probabili, sive in caso dubio, in quo auctoritas

Quant à l'énumération classique des cas d'*epieikeia* (à attribuer à Suarez) enfin, il s'agit sans aucun doute d'un effet qui s'insère dans le corps des précisions thomistes à la pensée d'Aristote et de Saint Albert. Les deux premiers cas sont ramenés à un défaut de pouvoir du législateur (*exceptio a potestate*); quant au troisième, par contre, il n'est pas conjoint à son pouvoir, mais à la volonté (une absence présumée de volonté de sa part). Le principe d'inexigibilité ne regarde pas le premier cas, où la loi, si on l'observait, „*praeciperet rem iniquam*” (intention qui est bien loin de la prudence du législateur), mais plutôt le deuxième et le troisième cas, directement ou par analogie. Ils se représentent lorsque la loi demanderait „*rem acerbam et nimis difficile*”, étant donné que le législateur même agirait injustement en exigeant même un *héroïsme* injustifié, non seulement en imposant ce qui est mal; en outre dans l'hypothèse extrême d'exception à la volonté. Une intention bénigne et prévoyante qu'on peut tirer „*ex aliis circumstantiis temporis, loci et personarum, et ex ordinario modo praecipendi cum illa moderatione subintellecta, licet non exprimitur*”¹¹.

Après Suarez quelques auteurs ont suivi une orientation différente, à notre avis tout au moins, de celle qu'on peut tirer de son oeuvre. L'*epieikeia* a été entendue, uniquement, en rapport au dernier cas que nous venons de décrire; dans les manuels du siècle dernier la définition qu'on retrouve le plus fréquemment est modelée sur l'exception à la volonté. Juste au début de ce siècle, encore, D'Annibale, distinguant nettement entre *causes excusantes* et *epieikeia*, affirmait que la dernière „*in voluntate legislatoris investiganda interpretanda versatur tota*”¹². Le recours à l'*epieikeia* se réduisait ainsi à des cas vraiment sporadiques.

On a enregistré par la suite un changement: la constatation que l'institut fonctionne toutes les fois que la loi est défectueuse à cause de sa généralité a poussé à concevoir, à côté de l'*epieikeia* au sens strict, la notion d'*epieikeia* au sens large, qui valorise l'usage de la même, puisqu'elle tend vers la théorie des *causes excusantes*, tout au moins par rapport aux hypothèses où cela est consenti de la rencontre avec la vertu de l'*epieikeia*. Ce qui a lieu en cas de cessation *contraire* du *finis legis* (lorsque la loi en un cas particulier devient méchante, injuste ou nuisible) ou bien en cas d'impossibilité morale, spirituelle ou naturelle, ou encore seulement en cas de difficulté remarquable (*grave incommodum*) dans l'observation de la norme.

superioris postulatur. Licet enim haec nomina soleant confundi, distingui nihilominus debent, ut in discursu latius et commodius explicabo. *Epikia enim non est actus iurisdictionis, sed doctrinae et prudentiae*, ut supra visum est: dispensatio autem de qua tractamus est actus iurisdictionis, ut videbimus” (SUAREZ, Tractatus de legibus et legislatore Deo, Lib. VI, cap. X, n. 1 [Opera omnia VI, 46]).

¹¹ SUAREZ, Tractatus de legibus et legislatore Deo, Lib. VI, cap. VII, n. 11 (Opera omnia VI, 33).

¹² D'ANNIBALE, Summula theologiae moralis I, Romae 1908, 180.

Dans l'évolution de la doctrine les traits différentiels avec l'*aequitas canonica* ne sont pas moins évidents, ce qui occupera immédiatement notre réflexion. Selon la position que nous avons accueillie, à part ce que nous avons déjà relevé, l'une (l'*epieikeia*) est un institut de for intérieur, l'autre manifestement de for extérieur; la première n'est qu'une décision subjective privée, la deuxième consiste en un jugement objectif qui implique la même règle de droit; l'une n'est pas un acte de juridiction, l'autre crée un nouveau droit à appliquer en un cas déterminé; l'une, encore, concerne exclusivement l'imputabilité de la violation de la loi et n'a que des conséquences indirectes dans le for extérieur, l'autre tempère, au contraire, dans ce for les droits et les obligations des soumis et juge à propos de la juste application de la vertu de l'*epieikeia*; finalement, l'une est un élément moral, l'effet duquel est purement négatif (d'exemption de l'obligation légale), l'autre est un élément juridique parce qu'il mène à la création d'une règle inédite¹³.

IV. Physionomie et contenus de l'*aequitas canonica*

De tout ceci, il ressort que *epieikeia* et *aequitas* constituent, en définitive, la face et le revers de la même médaille de l'angle visuel considéré, comparé ou moins au principe d'inexigibilité (rigoureusement conçu); une adaptation du système normatif à la singularité de chaque cas sur les fondements du caractère équitable de la loi, en évitant au même moment de nuire, à cause de la position et du perfectionnement de certaines conditions, soit à l'ordre social qu'aux intérêts (spirituels) des membres de la communauté.

Sans aucune crainte de nous répéter, il est impossible de ne pas mettre en évidence, en passant au thème spécifique de l'équité, l'identité de quelques grandes sources doctrinales, identité qui trouve sa raison dans l'interrelation mise en évidence des instituts (qui a produit quelques équivoques encore persistantes), encore plus évidente de nos jours, en particulier après une élaboration plus que bimillénaire. Ces sources sont la pensée grecque, notamment celle d'Aristote, et, en continuation logique et temporelle, celle de Saint Thomas principalement et celle de Suarez, en outre, sur lesquelles nous nous sommes arrêtés suffisamment à propos de l'*epieikeia* aussi pour cette raison là. A ce propos, on a soutenu avec autorité, que „la profonde intuition d'Aristote, de laquelle Saint Thomas s'empara en la transmettant à toute la doctrine postérieure” est toute seule apte à fournir „les éléments nécessaires et suffisants, substantiels et terminologiques, pour déterminer l'idée et la fonction de l'équité”¹⁴.

¹³ Cf. H.J. CICOGNANI/D. STAFFA, *Commentarium ad librum primum codicis iuris canonici I*, Romae 1939, 304; J. OTADUY, *Can. 19 (comentario): Comentario exégetico al Código de derecho canónico I*, Pamplona 1996, 394.

¹⁴ P. FEDELE, *Equità: Enciclopedia cattolica V*, Firenze 1950, 459.

Il est important de tenir compte des différents domaines d'incidence, comme nous les avons présentés à la fin du paragraphe précédent, et l'intimité aussi des liaisons entre le for intérieur et le for extérieur, desquels la matière en question constitue l'un des paradigmes les plus efficaces et significatifs.

Cela rend encore plus plausible le critère du raisonnement sélectif de l'interprète, que nous voulons maintenir, dans l'impossibilité en outre (et même dans l'inutilité) de suivre, même si sommairement, le changement progressif de l'idée d'équité aux origines du christianisme et ensuite dans le droit canonique antérieur aux premiers décrétistes, chez les décrétistes et les décrétalistes, de la Renaissance à la codification et de celle-ci à l'époque présente (pour signaler les segments principaux de l'évolution historique), dans un panorama où il serait obligatoire de tenir compte, en outre, des apports du droit romain classique, du droit du bas empire et de la phase du renouveau du droit romain. Une évolution intéressante et passionnante qui se met en parallèle avec les théories déjà exposées sur l'*epieikeia* et qui fréquemment, comme nous avons dit, s'identifie ou s'entrelace avec elles.

Cela dit, il ne faut pas tomber dans l'erreur de joindre la représentation d'un insitut juridique déterminé (maintenant par l'*aequitas*) à l'interprétation typique d'une période historique bien définie ou de certains auteurs bien connus; de doser d'une manière insuffisante la contribution de la doctrine canoniste, après avoir établi l'apport capital de Saint Thomas et de Suarez (sur le fondement de la conception aristotélique); de négliger les mouvements de pensée enregistrables, qui empêchent de s'apaiser sur les formules ou les schémas de complaisance, qui ne sont pas suffisants à expliquer la richesse de contenus, pas évanescents ou vagues, compris sous le principe cardinal de *aequitas canonica*.

A présent, en se fondant sur les positions qui ont été graduellement prises (qui se relie à celles concernant l'*epieikeia* et aux observations faisant suite au cours de notre apport), une question à ne pas négliger, spécialement dans un discours impliquant les sources matérielles, concerne la distinction entre l'équité écrite et l'équité non écrite bien qu'elle soit moins nette qu'on ne le pense, étant donné qu'il faut reconnaître la fonction créative (quoique modelée sur le droit), qui distingue en tout cas le jugement d'équité.

L'équité écrite consiste en un renvoi bien exprimé à la même, opéré par le législateur d'une manière pas différente pratiquement de renvois analogues existant dans le domaine des règlements laïques: plus nombreux au point de vue quantitatif, sur leur base l'autorité ecclésiastique est obligée de ne pas omettre la juste évaluation des circonstances dans les différents domaines du droit pénal, privé, procédural, et du droit administratif¹⁵.

¹⁵ Cf. C. LEFEBVRE, *Equité: Dictionnaire de droit canonique* V, Paris 1953, 401-404.

L'équité non écrite, au contraire, pas expressément prévue par le code latin et par le code oriental (marquée par une tradition ancienne et typique), est liée à l'activité de principes généraux, qui exigent une activité créative plus considérable, quoiqu'elle ne représente pas un élément particulier de ce genre d'équité. Il faut préciser, à propos des cas d'impossibilité morale (*strictim* et *late sumpta*), que la différence entre l'équité écrite et l'équité non écrite s'évanouirait au cas où manquerait le repérage du principe supérieur, qui appartient aux fondements du règlement canonique tout entier.

L'incidence de l'équité est sûrement en correspondance avec les cas déjà mentionnés de *epieikeia* et, quoique de droit, avec le principe d'inexigibilité, dans le sens technique indiqué. Elle opère, en premier lieu, dans l'hypothèse d'application de la norme qui se pose en contraste avec le droit divin naturel ou avec le bien commun: en ce cas interviennent les critères directifs de *bonumpublicum*, *periculum animarum* et *communio*, comme le plus haut précepte du droit divin positif; elle opère, en deuxième lieu, en présence des faits justificatifs à structure homogène, reliés avec l'impossibilité morale (physique ou spirituelle) du sujet de s'acquitter de l'obligation de la loi, reconductibles, comme fait définitivement acquis, au principe d'inexigibilité. Elle opère, à la fin en présence de circonstances extraordinaires ou exceptionnelles¹⁶, au delà des formes d'impossibilité morale précédemment rapportées, qui auraient sûrement décidé le législateur à leur exemption, s'il les avait prévues.

S'il paraît difficilement contestable que l'application des règles canoniques doive avoir lieu *humainement*, ou plutôt, compte tenu des circonstances extraordinaires qui demandent une *mitigation* des obligations explicitement prévues par la loi, c'est là l'hypothèse pour laquelle on dénonce, à bon escient, le danger de l'arbitraire (l'*aequitas* ainsi dite *cérébrine* ou *ex corde*), balancé par le devoir d'interprétation correcte de la volonté du législateur historique (devoir pas exclusif de l'hypothèse en parole). L'usage de l'équité, dans son ensemble, est modéré en outre par quelques critères de caractère général: la considération de la nature des lois, la présence d'une juste cause, les indices de relevé de volonté du législateur, à travers le jugement commun des experts, la pratique ecclésiastique traditionnelle, la coutume en tant que „*optima legum interpretes*” (cann. 27 c.i.c. - 1508 c.i.c.o.).

Au formalisme des théories absolutistes de tous les temps, au rempart de la positivité de la justice s'oppose, avec la précaution que toutefois il ne faut pas omettre, l'*aequitas canonica* (c'est à dire *informata a iure*), qui a le rôle particulier

¹⁶ En vertu de l'analogie ou, pour les catholiques d'Orient, du recours aux principes généraux du droit, étant donné que le can. 1501 c.i.c.o. ne contemple pas le recours à l'analogie en cas de *silentium legis* (le canon n'a pas reçu d'observations particulières pendant l'élaboration). Logiquement la mise au point est valable aussi pour la démonstration, précédemment développée, autour des cas de *epieikeia*.

de mettre en rapport le règlement (dans chaque norme particulière) avec sa *ratio*, et, donc, avec la fin sotériologique, étant donné que *omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda est animarum*, „conformément au classique principe fondamental de la doctrine canoniste”¹⁷.

Mais l'équité, qu'il faut entendre comme exigence du même droit (et non pas seulement comme *exigentia aequalitatis*), est, dans le règlement canonique, harmonie aussi de toutes ses composantes, étant donné qu'en elle concourent soit les principes de *jus divinum*, *peccatum* et en outre de *periculum animae*, *misericordia*, *benignitas*, de dérivation chrétienne spéciale¹⁸, que l'urgence du *rigor iuris* et celle de la *caritas*, s'il est vrai que la loi humaine est la projection du droit divin, extériorisation de la *caritas*, sans laquelle aucune norme ne pourrait être définie *canonica*¹⁹.

¹⁷ D'AVACK, Considerazioni su alcune peculiarità dell'ordinamento giuridico della Chiesa: Archivio di diritto ecclesiastico (1943) 127.

¹⁸ Cf. C. SPICQ, Bénégnité, mansuétude, douceur, clémence: Revue biblique (1947) 321 ss.

¹⁹ Cf. Les Actes du IV^{ème} congrès canoniste-pastoral, La „caritas christiana” sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II, Napoli 1972 (relations de ROMITA, VATTIONI, SPINELLI, LECLERC, BACCARI).

ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DER CANN. 780 § 2 UND 781 CCEO IM INTERKONFESSIONELLEN UND INTERRELIGIÖSEN KONTEXT

Carl Gerold F ü r s t , Freilassing

Can. 780 - § 1. *Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars est catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico salva competentia auctoritatis civilis circa effectus mere civiles matrimonii.*

§ 2. *Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam:*

1^o *iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale proprium habet;*

2^o *iure, quo pars acatholica tenetur, si Communitas ecclesialis, ad quam pertinet, iure matrimoniali proprio caret.*

Can. 781 – *Si quando Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii acatholicorum baptizatorum:*

1^o *quod attinet ad ius, quo partes tempore celebrationis matrimonii tenebantur, servetur can. 780, § 2;*

2^o *quod attinet ad formam celebrationis matrimonii, Ecclesia agnoscit quamlibet formam iure praescriptam vel admissam, cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae erant, dummodo consensus expressus sit forma publica et, si una saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit.*

Zu den „großen“ Neuerungen des katholischen Kirchenrechts¹ nach dem II. Vaticanum gehören zweifellos die cann. 780 (und zwar besonders dessen § 2) und 781 des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO).

Wohl zum ersten Mal werden in ihnen auch legistisch in klarer Respektierung der Selbstbestimmung nichtkatholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften konkrete Normen bezüglich der intimsten Form eines interkonfessionellen und interreligiösen Zusammenlebens formuliert, nämlich der Ehe. So ist es wohl etwas erstaunlich, daß diese Normen bisher zwar mit gewichtigen Arbeiten, „personell“

¹ Um zumindest im lateinischen Bereich Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, daß ich mich mit „katholischem Kirchenrecht“ sowohl auf das Recht der Lateinischen Kirche wie das Recht der katholischen Ostkirchen beziehe.

aber eher spärlich behandelt wurden: ich verweise hier nur auf mehrere Arbeiten von Joseph Prader², auf Heinrich J. F. Reinhardt³, auf Urbano Navarrete⁴, auf Stefan Rambacher⁵ und eine wichtige - auch wenn ich in einigen Punkten nicht mit ihr übereinstimme - Arbeit von Pablo Gefaell⁶. Ganz besonders auffallend ist dabei, daß dabei die Entstehungsgeschichte dieser Canones so gut wie nicht berücksichtigt wurde, obwohl sie doch durch die Nuntia, die Zeitschrift der Päpstlichen Kommission für die Revision des Orientalischen Codex Iuris Canonici, gut verfolgbar wäre. Auch wenn also der Ansatz in diesem Beitrag wohl bescheidener ist als der der anderen Autoren, meine ich doch, daß gerade eine Erinnerung an eben diese Entstehungsgeschichte zur allgemeinen Diskussion des Themas beitragen könnte.

Zuächst sind allerdings zum Verständnis der Problematik einige kurze Anmerkungen zur rechtlichen Situation vor Beginn der Arbeiten am CCEO nötig.

1. Die Situation vor Beginn der Arbeiten am CCEO

1. Der Blick vor allem der Kanonisten lateinischer Provenienz war wohl primär auf die Frage gerichtet, ob, und wenn ja inwieweit, kirchliche Gesetzgebung außerhalb der Katholischen Kirche möglich sei; eine Frage, die in den Antworten sehr kontrovers war⁷. Einheit bestand allerdings seit der Promulgation des MP

² An dieser Stelle verweise ich nur auf seinen bisher letzten Aufsatz: J. PRADER, Zur Anerkennung und verbindlichen Anwendung nichtkatholischen Eheschließungsrechtes, in: DPM 3 (1996) 283-298, wo er auch auf seine früheren einschlägigen Arbeiten verweist.

³ H. J. F. REINHARDT, Anfragen an das interrituelle und interkonfessionelle Eherecht der katholischen Kirche, in: Kirche sein. Festschrift für Hermann J. POTTMEYER, hg. von W. GERLINGS und M. SECKLER, Freiburg 1994, 383 - 394.

⁴ U. NAVARRETE, La giurisdizione delle Chiese Chiese Orientali non cattoliche sul matrimonio, in: Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (= Studi Giuridici XXXII), Città del Vaticano 1994, 105-125 (114-125).

⁵ St. RAMBACHER, Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 46), St. Ottilien 1995; Rambacher geht in dieser Arbeit mehrfach auf die Probleme von c. 780 § 2 und c. 781 ein.

⁶ P. GEFAELL, Basi ecclesiologiche della giurisdizione delle Chiese ortodosse sui matrimoni misti non cattolici, in: La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia, a cura di J. CARRERAS (= Pontificio Ateneo della Santa Croce, monografie giuridiche 13), Milano 1998, 127-148.

⁷ Vgl. dazu z.B. die Hinweise bei GEFAELL, Basi ecclesiologiche (wie Anm. 4), 38 ff.. Vgl. aber auch, selbst wenn ich heute nicht mehr voll zu den damals erarbeiteten Ergebnissen stehe, C. G. FÜRST, Jurisdiktion und *communio ecclesiastica*, in: Atti del Congresso internazionale di Diritto Canonico. La Chiesa dopo il Concilio II, I, Milano 1972, 669-686.

Crebrae allatae durch Pius XII. von 1949 zunächst darüber, daß dieses Motu Proprio auch für die Getauften der nichtkatholischen Ostkirchen gelte⁸.

Anfang der Sechziger-Jahre richtete nun das Heilige Offizium (jetzt Kongregation für die Glaubenslehre) aus konkretem Anlaß an die Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Redigendo (PCCICOR)⁹ eine Anfrage, ob im MP *Crebrae allatae* der Begriff *christifidelis* nur die Katholiken umfasse oder auch die nichtkatholischen Orientalen. Da aber die PCCICOR aufgrund eines Beschlusses ihrer Plenaria vom 23. März 1963 - wohl in Hinblick auf die bevorstehende Abstimmung über das Konzilsdekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* - geantwortet hatte „Non expedit et dilata“, ging man nicht weiter; Anfrage und Antwort wurden *ad acta* gelegt. Und dabei blieb es zunächst auch dann, als das genannte Ökumenismusdekret, das die Rechtssetzungsbefugnis der nichtkatholischen Ostkirchen ausdrücklich und feierlich anerkannt hatte, beschlossen und promulgiert war: „... Sacra Synodus, ad omne dubium tollendum, declarat Ecclesias Orientis ... facultatem habere se secundum proprias disciplinas regendi ...“¹⁰. Auch die römischen Kurialbehörden hielten, wenn wir von der Anerkennung der Gültigkeit einer Mischehe zwischen Katholiken und getauften nichtkatholischen Orientalen bei Segnung der Ehe durch einen nichtkatholischen Priester einer Ostkirche absehen¹¹, an der traditionellen Auffassung fest.

Der durch die Anfrage des Heiligen Offiziums entfachte Brand schwelte allerdings weiter. Papst Paul VI. setzte zur Entscheidung der an die PCCICOR gestellten Frage eine eigene Interpretations-Kommission von Kardinälen ein, die am 24. Februar 1966 entschied: Nein zum ersten Teil, ja zum zweiten Teil, das heißt: unter dem Begriff *christifideles* sind nicht nur die katholischen, sondern die gesamten Orientalen inbegriffen. Diese Entscheidung wurde nun am 14. März 1966 als

⁸ Ich verweise hier nur auf die „Wortführer“ dieser Meinung: Ac. HERMAN, Quibus legibus subiciantur dissidentes rituum orientalium, in: *DirEcc* 62 (1951) 1043-1058 und in: *Adnotationes ad Motu Proprio „Crebrae allatae sunt“*, in: *PerRMCL* 38 (1949) 93-125 (95 s.); Ac. COUSSA, Animadversiones in can. LXXII Trullanae Synodi, in: *Studia in honorem F. ROBERTI – J. B. MONTINI – H. J. CICOGNANI S.R.E. Cardinalium* = *Apol* 32 (1959) 170-181, und *Epitome praelectionum in iure ecclesiastico orientali I*, Cryptoferata 1948, 20, n. 15, sowie D. FALTIN, De legibus quibus baptizati acatholicis ritui orientali adscripti tenentur, in: *Apol* 35 (1962) 238-249. Es ist nicht uninteressant, daß sich in der Frage der Geltung der vier Motu Proprios Pius XII. auch für nichtkatholische Orientalen selbst Ivan Zuzek noch 1966 sehr vorsichtig äußerte und eine ausdrückliche Erklärung des Apostolischen Stuhles für notwendig hielt (I. ŽUŽEK, Animadversiones quaedam in Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis Concilii Vaticani II, in: *PerRMCL* 55 (1966) 265-288 [268-271]).

⁹ Codex Iuris Canonici Orientalis war der ursprünglich für den heutigen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium vorgesehene Titel.

¹⁰ VatII, UR Art. 16.

¹¹ Vgl. VatII OE Art. 18 bezüglich der Ehen von katholischen orientalischen Christen mit nicht-katholischen orientalischen Christen bzw. das Dekret der Kongregation für die Ostkirchen *Frequens matrimoniorum* vom

22. Februar 1967.

deklarativ und somit nicht promulgationsbedürftig¹² den betroffenen römischen Kongregationen und Gerichtshöfen mitgeteilt.

Der Widerstand gegen diese Entscheidung war allerdings groß, zumal im gleichen Jahr ein damals Aufsehen erregender Aufsatz von Clemens Pujol erschienen war¹³, in dem dieser zum entgegengesetzten Ergebnis kam. Papst Paul VI. setzte nun eine zweite Kommission von Kardinälen ein, die am 23. September 1968 entschied, daß der Begriff *christifideles* nur die Katholiken umfasse. Diese Entscheidung, die wohl kaum als rein deklarativ bezeichnet werden kann, wurde nun nicht promulgiert, so daß sie (und für weitere Kreise auch die einschlägige Vorgeschichte) anscheinend entweder erst durch die Veröffentlichung der Begründung einer Entscheidung der Apostolischen Signatur bekannt wurde¹⁴ oder aber zunächst gar nicht. Wie auch immer: Es blieb dabei, daß gerade im Bereich des Eherechts¹⁵ und selbst in der Rechtspraxis das Heilige Offizium einerseits¹⁶, die

¹² Vgl. can. 17, § 2 CIC/1917: „Interpretatio authentica ... si verba in se certa declaret tantum, promulgatione non eget et valet retrorsum ...“.

¹³ C. PUJOL, *Orientales ab Ecclesia separati tenentur novo iure canonico a Pio XII promulgato?*, in: OCP 32 (1966) 78-110.

¹⁴ Siehe die Entscheidung des Obersten Gerichts der Apostolischen Signatur vom 1.7. 1962, in: Apol 46 (1973) 255-277 (267) = *De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatum*, in: PerRMCL 72 (1973) 11-38. Obwohl also indirekt auch das Selbstbestimmungsrecht der nichtkatholischen Ostkirchen anerkannt war, hielt es selbst die Apostolische Signatur für sicherer, eine Entscheidung über die Notwendigkeit der Segnung der Ehe durch einen Priester als Gültigkeitsvoraussetzung der Eheschließung von nichtkatholischen Orientalen Papst Paul VI. zur besonderen Bestätigung vorzulegen: vgl. *Nullitas matrimonii inter Orthodoxos absque ritu sacro initi*, Entscheidung vom 28. November 1970, in: Apol 44 (1971) 24 s.

¹⁵ Die entscheidenden Diskussionspunkte waren:

1. Die Rechtskraft von can. 72 des II. Trullanums von 692 (Nichtigkeit der Ehe zwischen rechtgläubigen und häretischen Getauften) bezüglich der Ehen von nichtkatholischen orientalischen Getauften: nicht mehr in Kraft, da das MP *Crebrae allatae* die mixta religio nur mehr als verbotendes und nicht mehr als trennendes Ehehindernis kennt (can. 50 CA); noch immer in Kraft, da das MP *Crebrae allatae* nicht für Nichtkatholiken gilt; nicht mehr in Kraft, da in den Orthodoxen Kirchen gewohnheitsrechtlich abgeschafft; noch immer in Kraft, da zwar in den Orthodoxen Kirchen durch Gewohnheit abgeschafft, sei aber wegen einer Nichtkatholiken mangelnden Rechtsetzungsfähigkeit weiterbestehend;

2. die Segnung einer Ehe durch einen „minister sacer“ (richtig Priester; vgl. u.a. C. G. FÜRST, *Zur Interdependenz von lateinischem und orientalischem Kirchenrecht...*, in: *Iuri Canonico Promovendo* [Festschrift für Heribert SCHMITZ zum 65. Geburtstag, hg. von W. AYMAN und K. GERINGER ...], Regensburg 1994, 531-556 [551 f.] = *Interdipendenza del Diritto Canonico latino ed orientale*, in: K. BHARANIKULANGARA [Hrsg.], *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, 13-33 [29 f.]) als Gültigkeitsvoraussetzung der Ehe.

VatII UR Art. 16 spielte in den Auseinandersetzungen in der Literatur eine eher geringe Rolle. Es scheint geradezu symptomatisch, daß PUJOL, vom wörtlichen Zitat abgesehen, UR Art. 16 nur sieben Druckzeilen widmet (PUJOL, *Orientales ab Ecclesia seiuncti* [wie Anm. 12], 96 s.).

¹⁶ Vgl. z.B. W.W. BASSET, *The Impediment of Mixed Religion of the Synod in Trullo (A.D. 691)*, in: *Jurist* 29 (1969) 383-415. BASSET zitiert dort (387, note 13) ein Reskript des Heiligen Offiziums vom 22. Mai 1969, Prot. No. 2911/59m., in dem es bezüglich einer Mischehe ortho-

Römische Rota andererseits¹⁷ an ihrer divergierenden Rechtsauffassung festhielten, ein an sich wohl untragbarer Zustand.

2. Aber noch ein zweiter, sehr bedeutungsvoller Problemkreis hatte sich eröffnet: Wie steht es mit der legistischen Konkretisierung und Präzisierung feierlicher Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils bzw. der sofortigen Anwendung auch von nichtkatholischem Recht durch katholische, kirchliche Instanzen im Bereich des Eherechts? Gerade die Anerkennung eines Selbstbestimmungsrechtes der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften bzw. der nichtchristlichen Religionen (für die nichtkatholischen Orientalischen Kirchen in VatII Art. 16, für die übrigen Gemeinschaften in VatII DH Art. 4¹⁸) hatte entsprechende Überlegungen trotz aller konkreten Schwierigkeiten dringend gemacht und zwang, zunächst nur in informellen Gesprächen und auch gegen alle Widerstände¹⁹, konkrete Schritte in Hinblick auf rechtliche Fixierungen innerhalb der Katholischen Kirche zu diskutieren.

dox/protestantisch heißt: „Constare de invaliditate matrimonii in casu ex canone 72 Concilii Trullani quod adhuc suam vim tenet“; das bedeutet aber, daß das Heilige Offizium zwar einerseits eine Geltung des MP *Crebrae allatae* für die Orthodoxen nicht akzeptiert, andererseits aber auch das Recht auf „se secundum proprias disciplinas regendi“ abspricht.

¹⁷ Bei der Römischen Rota hatte sich, nach einer coram De Jorio vom 17. Oktober 1968, ab 1969 die Ansicht durchgesetzt, can. 72 des II. Trullanum sei nicht mehr anzuwenden. Die konkreten Begründungen dafür divergierten allerdings. So wird dies z.B. in einer coram De Jorio vom 17. Oktober 1968, RRDec 60 (1968) 669-688 (675 f) darauf zurückgeführt, daß es zumindest einen Rechtszweifel über Rechtskraft bzw. Umfang und Weiterbestand der Vorschrift des can. 72 des II. Trullanums gäbe; in einer äußerst engagierten coram Abbo vom 4. Juni 1969, RRDec 61 (1969) 599-613 (607 f.), wird schließlich festgestellt, daß höchstens der Zeitpunkt der und die Art der Abschaffung von can. 72 des II. Trullanum strittig sein könne: eine Synode in Konstantinopel im Jahre 1806 oder *desuetudo*; in einer coram Bejan vom 17. Dezember 1969, RRDec 61 (1969) 1158-1171 (1161 f) wird einfach festgestellt, daß die irritierende Kraft des can. 72 durch *desuetudo* beseitigt sei; in einer coram Canals vom 21. Oktober 1970, RRDec 62 (1970) 917-921 (1919 f.) wird, auch unter ausdrücklicher Berufung auf VatII. UR Art. 16, anerkannt, daß can. 72 des II. Trullanum in der griechisch-orthodoxen Kirche nicht mehr gelte bzw. zumindest bezüglich der Geltung ein Rechtszweifel bestehe; in einer sehr ausführlichen pars „in iure“, in der ebenfalls auch VatII UR Art. 16 zitiert wird, kommt eine coram Agustoni vom 20. Oktober 1971, RRDec 63 (1971) 739-749 (749) zum Ergebnis, daß es sich bezüglich der Frage der Geltung von can. 72 des II. Trullanums nicht nur um einen Rechtszweifel handle, sondern daß die *consuetudo contraria* bei den Orthodoxen Rechtskraft erlangt habe; u.s.w. Vgl. dazu auch P. GEFAELL, La giurisprudenza della Rota Romana sull'impedimento di „mixta religio“, in: I matrimoni misti (= Studi Giuridici 47), Città del Vaticano 1998, 187-195.

¹⁸ Dekret über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae (DH) Art. 4: „Libertas in re religiosa, quae singulis personis competit, etiam ipsis in comune agentibus agnoscenda est ... His igitur communitatibus ... iure debetur immunitas, ut secundum proprias normas se regant“.

¹⁹ Diese Widerstände bestanden nicht nur zum Moment, in dem die Problematik erstmals konkret aufgeworfen worden war. Und sie hielten, vor allem im Kreise mancher lateinischer Kanonisten, bis heute an; denn bis heute hat die lateinische Kirche keine der orientalischen Gesetzgebung analogen Normen in diesem Bereich. Vgl. auch, zu einem „Zwischenstadium“, hier Anm. 34.

II. Die Kommission und eine sehr konkret auch für unser Thema wichtige Vorgabe in den „*Principi direttivi per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale*“

1. Mit einem Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Jean Villot vom 10. Juni 1972 wurde Kardinal Joseph Parecattil, Metropolit von Ernakulam der syro-malabarischen Kirche, verständigt, daß der Papst die Päpstliche Kommission zur Revision des Orientalischen Codex Iuris Canonici errichtet und ihn zum Präsidenten ernannt habe. Gleichzeitig wurden auch die Mitglieder dieser Kommission sowie der Vizepräsident (Erzbischof Clement Ignace Mansourati) und der (zu diesem Zeitpunkt noch Pro-)Sekretär (P. Ivan Žužek S.J.) bestellt²⁰.

Mit Datum vom 15. September 1973 erfolgte die Ernennung der ersten (65) Konsultoren;

10 Arbeitsgruppen von Konsultoren wurden gebildet, von denen uns hier natürlich der *Coetus de Matrimonio* unmittelbar interessiert: Joseph Prader als Relator (und als solcher auch Mitglied des *Coetus Centralis*), P. Rai, P. Tzadua, E. Eid, I. Raad, C. Malanchavuril O.I.C., St. Bentia, Ch. de Clercq, G. Hafouri, R. Danylak, J. Hollos, D. Salachas, J. Seman, J. Vadakumcherry, Chr. Dumont O.P., J. Masson S.J. und B. Siegle T.O.R.²¹.

2. Auf der ersten Plenaria der Kommission (18.-23. März 1974) wurden nun die „*Principi direttivi per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale*“ beschlossen, bei denen ich hier gleich auf den auch für die Arbeit des *Coetus de matrimonio* so wichtigen Abschnitt *Carattere Ecumenico del CICO*, 4, verweisen will: „Perciò il Codice riguardo alle Chiese Ortodosse deve essere ispirato dalle parole di Paolo VI. sulle ‚Chiese sorelle‘, sulla ‚quasi piena‘ comunione, e sul rispetto verso i Gerarchi di queste Chiese come ‚pastori a cui è stata affidata una porzione del gregge di Cristo‘ e dal testo Conciliare sul ‚diritto di reggersi secondo le proprie discipline, come più consone all’indole dei loro fedeli e più atte a provvedere al bene delle anime‘ (Unitatis redintegratio, n. 16)“²²; denn die ausdrückliche Aufnahme von VatII UR Art. 16 hat nicht unwesentlich auch dazu

²⁰ Nuntia 1a (1973) 2 und Nuntia 1 (1975) 10.

²¹ Nuntia 1a (1973) 9-11 und 15-19 (18) und Nuntia 1 (1975) 12-18 (16).

²² „Daher muß der Codex bezüglich der Orthodoxen Kirchen inspiriert sein von den Worten Pauls VI. über die ‚Schwesterkirchen‘, über die ‚nahezu volle‘ communio, und über die Achtung vor den Hierarchen dieser Kirchen als ‚Hirten, denen ein Teil der Herde Christi anvertraut ist‘ sowie vom Konzilstext über ‚das Recht, sich nach den eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am besten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind‘ (Unitatis redintegratio, n. 16)“. Die *Principi* sind in drei Sprachen publiziert: italienisch (Nuntia 3 [1976] 3-10), französisch (ebd., 11-17) und englisch (ebd., 18-24); vgl. dazu auch Nuntia 30 (1990), die ganz der Arbeit der ersten Plenaria der Mitglieder der Kommission gewidmet sind.

beigetragen, daß diese Erklärung des Konzils allmählich auch im kirchenrechtlichen Bereich wirklich ernst genommen wurde.

III. Die Arbeit des *Coetus de matrimonio*

1. Der *Coetus de matrimonio* begann seine Arbeit mit einer Arbeitstagung vom 5.- 9. November 1974, auf der auch die Normen des Zivilrechts besprochen wurden, vor allem die des Nahen und Fernen Ostens, die für die staatliche Gültigkeit einer Ehe Bedeutung haben²³, aber auch die ersten Sondierungen über die Frage „De lege applicanda“ stattfanden. In einer zweiten Arbeitstagung vom 7.- 2. April 1975 wurde über ein vom Relator erarbeitetes Teil-Schema bezüglich der Ehehindernisse diskutiert²⁴.

2. In der Arbeitstagung vom 14.-25. März 1977²⁵ war nun auch das uns hier interessierende (und auf der Arbeitstagung viel diskutierte) Thema ein zentrales Thema der Debatte, nämlich eine neue Sektion des CICO, die den Titel haben sollte: Das bei Ehen zwischen nichtkatholischen Christen oder zwischen Nichtgetauften anzuwendende Gesetz. Joseph Prader hatte das Thema aufgegriffen, zunächst im *Coetus centralis* angeregt und die Zustimmung dieses *Coetus* zur dessen Behandlung eingeholt²⁶. Über diesen Teil der Arbeitstagung des *Coetus de matrimonio* wurde nun ein präziser Bericht des Relators veröffentlicht²⁷, auf den ich mich natürlich voll stützen muß. Da es aber sicher zu weit führen würde, wollte ich bis ins Detail die diskutierte Problematik wiedergeben und etwa noch interpretieren, muß ich mich auf einige wenige Punkte, die mir wichtiger erscheinen, beschränken²⁸.

3. Es ging zunächst um die Vorgaben seitens der Plenaria bezüglich der Einschränkung des künftigen Orientalischen Codex auf die katholischen Orientali-

²³ Vgl. Nuntia 2 (1976) 21.

²⁴ Vgl. ebd., 21-30.

²⁵ Vgl. Nuntia 5 (1977) 65 und 67.

²⁶ Persönliche Mitteilung von J. PRADER; in den Nuntia ist darüber leider nichts Näheres publiziert.

²⁷ Siehe Nuntia ebd., 52-62.

²⁸ Vgl. dazu auch J. PRADER, Zur Anwendung nichtkatholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen, in: Ex aequo et bono. Willibald PLÖCHL zum 70 Geburtstag, hg. von P. LEISCHING, F. POTOTSCHNIG, R. POTZ, Innsbruck 1977, 347-363; vgl. auch De iure quo regitur matrimonium baptizatorum acatholicorum: Ius conditum et condendum, in PerRMCL 67 (1978), 127-143.

schen Kirchen²⁹, wobei auch auf die oben erwähnte Entscheidung der zweiten Kardinalskommission bezüglich des MP *Crebrae allatae*³⁰ und auf den bereits beschlossenen provisorischen Text eines Canons („*Canones de matrimonio vim legis habent pro christifidelibus Ecclesiarum Orientalium Catholicarum tantum, nisi aliud expresse iure cavetur*“³¹ hingewiesen wurde. Sofort wurde aber dann die weitere, wegen ihrer praktischen Bedeutung äußerst wichtige Frage³² angeschnitten, welche Gesetze nun konkret nichtkatholische Christen binden. Ohne diesbezügliche Normen im neuen Recht bestünde ja u.a. die Gefahr, daß sonst präsumiert werden könne, Personen, die nicht an die katholische Gesetzgebung gebunden sind, seien in bezug auf Ehehindernisse und Form der Eheschließung nur nach Naturrecht zu beurteilen; aber wie solle das geschehen? So favorisierten nun mehrere Konsultoren einen Canon: „*In diiudicanda validitate matrimonii inter personas quae legibus ecclesiasticis non sunt subiectae, leges propriae, quibus ipsae tenentur, attendendae sunt, salvo iure divino positivo aut naturali*“³³.

Bezüglich der nichtkatholischen Orientalen (Orthodoxen) war nun den Konsultoren klar, daß diese *leges propriae* nicht nur die *sacri canones*, also das „alte Recht“ vor der Trennung seien, sondern jeweils auch das seither entstandene Gewohnheitsrecht im Sinne von *consuetudo* oder *desuetudo* bzw. die Entscheidungen der orthodoxen Hierarchen³⁴ berücksichtigt werden müssen. Dabei war es den Konsultoren auch klar, daß es in einzelnen Fällen durchaus auch zu Schwierigkeiten in Hinblick auf die Feststellung der Rechtslage kommen könne.

1. Die gleichen Kriterien, wie bei der Ehe von Orthodoxen könnten aber nicht bei der Beurteilung von Ehen zwischen Orthodoxen und Protestanten angewendet

²⁹ *Principi, Carattere ecumenico del CICO*, 1: „Il futuro codice dichiarerà di valere solo per coloro che appartengono legittimamente ad una Chiesa Orientale Cattolica“ (Nuntia 3 [1976], 5 [italienischer Text], 13

[französischer Text], 20 [englischer Text]. Vgl. auch dazu Nuntia 30 (1990).

³⁰ Siehe hier unter 1.1.

³¹ Die Canones über die Ehe haben nur Gesetzeskraft für die Gläubigen der Orientalischen Katholischen Kirchen.

³² Es geht dabei schließlich um die Kriterien, nach denen ein kirchlicher Richter oder eine andere zuständige Autorität über die Gültigkeit einer früheren Ehe zwischen nichtkatholischen Partnern oder über die Ehefähigkeit bzw. Freiheit von Ehehindernissen bei nichtkatholischen Christen zu entscheiden hat, damit gegebenenfalls eine Ehe mit Katholiken geschlossen werden kann.

³³ Nuntia 5 (1977) 53. Bei der Beurteilung der Gültigkeit der Ehen zwischen Personen, die den kirchlichen Gesetzen nicht unterstehen, sind die eigenen Gesetze, an die sie gebunden sind, zu beachten, unbeschadet des göttlichen positiven oder Naturrechts.

³⁴ Der Bericht spricht hier noch sehr vorsichtig von *decisiones Hierarcharum Orthodoxorum*, wohl um bei den ohnehin schon heiklen Diskussionen nicht auch noch eine Diskussion über Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein einer Gesetzgebungsgewalt im strikten Sinn bei nicht-katholischen Hierarchen anzuzetteln.

werden: Wäre doch nach orthodoxer Theologie die Ehe ein wahres Sakrament, während die Protestanten den Sakramentscharakter der Ehe nicht akzeptieren. Probleme brächte auch die Frage der Form der Eheschließung, da nach der derzeitigen Rechtslage die einfache Negativnorm der *cann. 1099, § 2 CIC/1917* und *90, § 2 CA* (Nichtkatholiken, seien sie nun getauft oder ungetauft, sind, wenn sie untereinander eine Ehe schließen, nirgendwo an die katholische Eheschließungsform gebunden)³⁵ bedeute, daß bei nichtkatholischen Christen, wenigstens bei westlichen, eine Ehe, auch wenn sie unter Vernachlässigung einer öffentlichen, von dem Recht, dem sie unterliegen, vorgeschriebenen Form geschlossen worden war, von der Katholischen Kirche anerkannt werden müßte. Es wurde aber auch vorgetragen, daß einerseits kein Interesse der Katholischen Kirche bestünde, sich in Ehesachen der Protestanten einzumischen³⁶, andererseits der Orientalische Codex sich nur mit den Orientalen zu beschäftigen habe. Dagegen wurde wiederum darauf hingewiesen, daß die Probleme sofort auftauchen würden und gelöst werden müßten, wenn sich etwa bei Übertritt zur Katholischen Kirche und/oder bei Wunsch von geschiedenen Nichtkatholiken nach Heirat mit einem katholischen Partner die Frage der Gültigkeit einer früheren Ehe stelle³⁷.

2. Die Frage nach dem anzuwendenden Ehe recht betreffe aber auch Ehen von Ungetauften, über die – abgesehen vom *privilegium fidei* – das geltende Recht schweige und sich so etwa auch die Frage stelle, ob bei diesen Ehen das staatliche Recht oder das Naturrecht einer Entscheidung zugrunde zu legen sei³⁸.

3. Wegen der Vielzahl an Diskussionsbeiträgen wurde nun ein *Coetus minor* von fünf Konsultoren gebildet, der am 17. März einen Text erarbeitete und dem Gesamt-*Coetus* vorlegte:

³⁵ *Can. 1099, § 2 CIC/1917*: „... acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahant, nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam“. Vgl. *can. 90, § 2 CA*: „... acatholici baptizati, si inter se vel cum acatholicis non baptizatis contrahant, nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam“.

³⁶ Dem Kenner der Materie wird es da nicht schwer fallen, die Vermutung zu äußern, daß inhaltlich direkt oder indirekt ein Kontakt zur lateinischen Kommission hergestellt war oder wurde. Denn als Kardinal Parecatil, als Präsident der Orientalischen Kommission und in voller Kenntnis der dortigen Diskussionen und der bereits im *Coetus de matrimonio* gefallenen Beschlüsse, in seiner Eigenschaft als Mitglied der lateinischen Kommission in seinem *modus* zum lateinischen Schema 1980 auf die diesbezügliche Gesetzeslücke hinwies, antwortete das Sekretariat der lateinischen Kommission (siehe *Communicationes* 15 [1983] 223): „Non videtur opportunum, praesertim ob rationes oecumenicas [!], quod Ecclesia statuatur quibus legibus regantur illa matrimonia. Generalis canonizatio legum civilium vel legum communitatum acatholicarum in hac materia valde esset periculosa [!]. Melius praeterea est ut nihil in Codice dicatur [!]“.

³⁷ *Nuntia* 5 (1977) 54 ff.

³⁸ *Ebd.*, 56 f.

„Christiani orientales non catholici inter se vel cum christianis non catholicis occidentalibus vel cum non baptizatis matrimonium contrahentes, propria lege reguntur, salvo iure divino positivo aut naturali prout ab Ecclesia Catholica declaratur.

In diiudicanda validitate matrimonii non baptizatorum attendendae sunt leges propriae utriusque partis, salvo iure divino positivo aut naturali prout ab Ecclesia Catholica declaratur“³⁹.

Diesem Text stellte allerdings der Relator in der Diskussion einen anderen gegenüber: „In diiudicanda validitate matrimonii initi inter personas non catholicas applicandae sunt leges propriae quibus ipsae reguntur, salvo iure divino positivo aut naturali prout ab Ecclesia Catholica declaratur.“⁴⁰.

Diesen Text nahmen die Konsultoren dann provisorisch an und verwiesen ihn zum weiteren Studium auf das nächste Jahr.

4. Ein weiterer Fragenkreis bezog sich darauf, ob bei einer Ehe zwischen getauften oder ungetauften Nichtkatholiken, die mit Katholiken eine kirchliche Ehe schließen wollen, der nichtkatholische Partner an die katholischen, rein kirchlichen Ehehindernisse gebunden sei oder nicht.

Da es auch nach einem langen, dann viel diskutierten Referat des Relators im *Coetus* zu keiner Einigung kommen konnte⁴¹, wurde auch dieser Fragenkreis dem oben genannten *Coetus minor* zur Vorbereitung eines Textes anvertraut.

Der *Coetus minor* schlug nun mit drei gegen zwei Stimmen den folgenden Text vor:

„Matrimonium inter partem catholicam orientalem et partem baptizatam non catholicam vel partem non baptizatem, regitur iure canonico catholico orientali“⁴².

Aber auch der *Coetus* selbst konnte sich nicht auf diesen Text einigen. Schließlich wurden zum weiteren Studium drei Texte formuliert:

³⁹ Ebd., 56 f. Nichtkatholische orientalische Christen, die untereinander oder mit nichtkatholischen westlichen Christen oder mit Ungetauften die Ehe schließen, unterliegen dem eigenen Recht, unbeschadet des göttlichen positiven oder Naturrechts, so wie es von der Katholischen Kirche erklärt wird. Bei der Beurteilung der Gültigkeit der Ehe von Ungetauften ist das eigene Recht beider Teile zu beachten, unbeschadet des göttlichen positiven oder Naturrechts, wie es von der Katholischen Kirche erklärt wird.

⁴⁰ Ebd., 57. Bei der Beurteilung einer zwischen nichtkatholischen Personen eingegangenen Ehe sind die Gesetze anzuwenden, denen sie unterliegen, unbeschadet des göttlichen positiven oder Naturrechts, wie es von der Katholischen Kirche erklärt wird.

⁴¹ Ebd., 57-61.

⁴² Ebd., 61. Eine Ehe zwischen einem katholischen orientalischen Partner und einem getauften nicht katholischen Partner oder einem ungetauften Partner wird nach katholischem, orientalischen kanonischem Recht geregelt.

Text A, der Text des *Coetus minor*, also „Matrimonium inter partem catholicam orientalem et partem baptizatam non catholicam vel partem non baptizatam, regitur iure canonico catholico orientali“ (sechs Konsultoren dafür);

Text B, ein Text des Relators: „Baptizati non catholici et non baptizati, si cum catholicis matrimonium ineunt, quod attinet ad conditiones habilitatis quae non sunt iuris divini positivi vel naturalis, propria lege reguntur, servatis de iure servandis“⁴³ (vier Konsultoren dafür);

schließlich ein Text C: „Matrimonium catholicorum cum acatholicis invalide contrahitur nisi pars non catholica libera sit ab impedimentis quibus lege cui subiacet tenetur“⁴⁴ (drei Konsultoren dafür)⁴⁵.

Auch diese Texte (die Abstimmungen galten nur als indikativ) wurden zu weiteren Studien auf das nächste Jahr verwiesen.

5. In der Arbeitstagung des *Coetus de matrimonio* vom 27. Februar - 10. März gelang dann der Durchbruch. Der *Coetus* erarbeitete ein Schema de matrimonio, das sich im Wesentlichen an die systematische Ordnung des MP *Crebrae allatae* hielt⁴⁶.

6. Zu diesem Schema wurde also auch der can. 5 CA⁴⁷ diskutiert und als can. 3 revidiert⁴⁸:

„Matrimonium baptizatorum, etsi una tantum pars sit baptizata, regitur non solum iure divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus et salvis praescriptis canonum quae sequuntur“.

7. Nach weiterer ausführlicher Diskussion wurde dann ein neuer Canon beschlossen:

⁴³ Nuntia 5 (1977) 62. Nichtkatholische Getaufte und Ungetaufte unterliegen, wenn sie mit Katholiken eine Ehe eingehen, in bezug auf die Voraussetzungen der Fähigkeit, sofern sie nicht göttlichen positiven oder Naturrechts sind, ihrem eigenen Recht, unter Einhaltung der Rechtsvorschriften.

⁴⁴ Ebd. Eine Ehe von Katholiken mit Nichtkatholiken wird ungültig geschlossen, wenn nicht der nichtkatholische Partner frei von Hindernissen ist, an die er durch das Gesetz, dem er unterstellt ist, gebunden wird.

⁴⁵ Ebd., 62.

⁴⁶ Siehe den Bericht des Relators in Nuntia 8 (1979) 3-29.

⁴⁷ Can. 5 CA: „Baptizatorum matrimonium regitur iure non solo divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii“.

⁴⁸ Siehe Nuntia 8 (1979) 6

can. 4 (novus): „Ubi Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii initi inter personas quae legibus mere ecclesiasticis non tenentur, normae sequentes servandae sunt:

1° Quod attinet ad impedimenta quae non sunt iuris divini positivi aut naturalis attendendae sunt leges quibus ipsae tenentur;

2° Quod attinet ad formam celebrationis matrimonii Ecclesia agnoscit quamlibet formam lege praescriptam vel agnitam cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae fuerint, dummodo consensus expressus sit forma publica et, ubi una saltem pars sit christiana non catholica orientalis, matrimonium initum fuerit ritu sacro, salvo praescripto CA can. 98⁴⁹.

8. Zur Vervollständigung des Problemkreises wurde dann nach einer ausführlichen Diskussion ein weiterer neuer Canon verabschiedet:

can. 5 (novus): „In matrimonio ineundo inter partem baptizatam in Ecclesia Catholica vel in eandem receptam et partem baptizatam quae ad plenam communionem cum Ecclesia Catholica non pervenerit, aut partem non baptizatam, quod attinet ad impedimenta quae non sunt iuris divini positivi vel naturalis, lex propria utriusque partis servetur, a qua tamen auctoritas catholica dispensare potest“⁵⁰.

9. Dieses Schema lag nun – gemeinsam mit dem vom *Coetus de sacramentis* erarbeiteten Schema – dem *Coetus centralis* in der Sitzung vom 26. März - 4. April 1979 vor⁵¹ und wurde nach entsprechender Überprüfung schließlich mit dem anderen Schema zu einem „Schema Canonum de Cultu Divino et praesertim de Sacramentis“⁵² (in dem die uns hier interessierenden Canones als cann. 117⁵³, 118 und

⁴⁹ Ebd., 7. Wo die Kirche über die Gültigkeit einer Ehe zwischen Personen urteilen muß, die an rein kirchliche Gesetze nicht gebunden sind, sind die folgenden Normen einzuhalten:

1. Was die Hindernisse betrifft, die nicht göttlichen positiven oder Naturrechts sind, sind die Gesetze zu beachten, an die sie gebunden sind;

2. Was die Form der Zelebration der Ehe betrifft, erkennt die Kirche jede Form an, die durch das Gesetz vorgeschrieben oder anerkannt ist, dem die Partner zur Zeit der Eheschließung unterstanden, wenn nur der Konsens in einer öffentlichen Form ausgedrückt wurde und, wo wenigstens ein Partner nichtkatholischer orientalischer Christ ist, die Ehe mit dem ritus sacer eingegangen wurde, unbeschadet der Vorschrift von CA can. 89 (der Noteheschließungsform).

⁵⁰ Ebd., 9. Bei einer Eheschließung zwischen einem in der Katholischen Kirche getauften oder in sie aufgenommenen Partner und einem getauften Partner, der nicht zur vollen Einheit mit der Katholischen Kirche gekommen ist, oder einem ungetauften Partner, soll, was die Hindernisse betrifft, die nicht göttlichen positiven oder Naturrechts sind, ist das eigene Recht beider Partner zu berücksichtigt werden, von dem aber die katholische Autorität dispensieren kann. Gegen die Schlußklausel, „a qua tamen auctoritas catholica dispensare potest“ wurden allerdings schon damals Bedenken erhoben, da sie ja doch eine Ingerenz in das Selbstbestimmungsrecht der nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften bzw. einer staatlichen Autorität bedeutete.

⁵¹ Siehe Nuntia 9 (1979) 110.

⁵² Publiziert auch in Nuntia 10 (1980) 3-64.

119 aufschienen) zusammengefaßt und am 2. Juni 1980 (mit Begutachtungsfrist bis zum 31. Dezember 1980) an 64 *Organa consultationis* (die Patriarchen und anderen Orientalischen Kirchen, die Dikasterien der Römischen Kurie, die Bischofskonferenzen, die als Mitglied orientalische Hierarchen hatten, die römischen Universitäten und kirchlichen Fakultäten sowie einige andere) zur Begutachtung versendet⁵⁴.

IV. Die „*denua recognitio*“ des „*Schema Canonum de Cultu Divino et praesertim de Sacramentis*“

Die eingegangenen (zu unserem Thema relativ wenigen und eher redaktionellen) *modi* von 38 Konsultationsorganen⁵⁵ sowie eigene Erwägungen des *Coetus specialis*, der zur Bearbeitung dieser *modi* einberufen war, brachten nun folgendes Ergebnis⁵⁶:

1. In can. 117 wurden, um Inkongruenzen mit den beiden folgenden Canones zu vermeiden, die Worte „etsi una tantum pars sit baptizata“ und die, ja an sich selbstverständliche und daher überflüssige, Klausel „et salvis canonibus 118 et 119 qui sequuntur“ gestrichen. Der Canon lautete somit: „Matrimonium baptizatorum regitur iure non solum iure divino sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles matrimonii effectus“⁵⁷.

2. Can. 118 war, obwohl er eine völlige Neuheit im Kirchenrecht darstellte, gut aufgenommen worden, auch wenn ein Konsultationsorgan die Streichung forderte, da der Canon auf der Voraussetzung basiere, daß die „häretischen Gemeinschaften und die nicht christlichen Religionen die Gewalt hätten, wahre Gesetze über die Ehe zu promulgieren, was theologisch falsch scheint“. Der *Coetus* antwortete schlicht mit einem Hinweis auf Vat II UR Artt. 3 und 16⁵⁸, änderte aber, um Diskussionen über eine formale Gesetzgebungsgewalt und damit auch über Vat II UR Art. 16 auszuweichen sowie aus Repekt vor den Ungetauften die Worte „lex propria“ durch „ius proprium“, so daß auch das Gewohnheitsrecht mit inbegriffen

⁵³ Can. 117 hatte dabei eine nur redaktionell leicht veränderte Form: An die Stelle von „et salvis praescriptis canonum quae sequuntur“ war „salvis canonibus 118 et 119 qui sequuntur“ gesetzt worden.

⁵⁴ Vgl. Nuntia 15 (1982) 3.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Siehe Nuntia 15 (1982) 58 f.

⁵⁷ Ebd., 58.

⁵⁸ Dem wäre auch VatII DH Art. 4 hinzuzufügen.

war⁵⁹. Die Klausel „a qua tamen auctoritas catholica dispensare potest“ wurde, wenn auch nur mit der formalen Begründung, daß sich die *dispensatio canonica* nur auf [katholische] kirchliche Gesetze beziehe, gestrichen⁶⁰.

Mit weiteren kleinen, redaktionellen Änderungen war demnach der Text: „In matrimonio ineundo inter partem catholicam et partem baptizatam non catholicam aut partem non baptizatam, quod attinet ad impedimenta quae non sunt iuris divini, ius proprium utriusque partis servetur, nisi iuri divino contrarium sit“⁶¹.

3. Bei can. 119 erfolgten einige Änderungen infolge der Änderungen in can. 118 (*lex* wird zu *ius*) bzw. aus redaktionellen Gründen; der Text war somit:

„Can. 119. Ubi Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii initi inter personas quae legibus matrimonialibus mere ecclesiasticis non tenentur, normae sequentes servandae sunt:

1° quod attinet ad impedimenta quae non sunt iuris divini attendendum est ius quo ipsae tenentur;

2° quod attinet ad formam celebrationis matrimonii Ecclesia agnoscit quamlibet formam iure praescriptam vel agnitam cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae fuerint, dummodo consensus expressus sit forma publica et, ubi una saltem pars sit baptizata non catholica ritus orientalis, matrimonium ritu sacro initum fuerit“⁶².

V. Das „Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis“ von 1986 und dessen Begutachtung

Mit einigen weiteren Korrekturen durch den 1984 zur Koordination und Redigierung des gesamten Orientalischen Codex eingerichteten *Coetus de coordinatione*⁶³ wurden nun die can. 117, 118 und 119 des „Schema Canonum de Cultu

⁵⁹ Damit war allerdings, und dessen war man sich wohl bewußt, auch der einschlägige Normenbereich erweitert.

⁶⁰ Vgl. aber auch hier Anm. 49.

⁶¹ Nuntia 15 (1982) 58 f.

⁶² Ebd., 59. Zwei *modi* wurden nicht berücksichtigt: In einem waren Schwierigkeiten bezüglich der Worte „ritus sacer“ geäußert worden, einem Begriff, der aber aufgrund von can. 163 § 2 des Schemas völlig klar war; im anderen war – ohne Gegenvorschlag – erklärt worden, der Begriff „forma publica“ sei nicht ganz eindeutig.

⁶³ Siehe Nuntia 19 (1984) 93 f. Die Änderungen betrafen nur – von der durchgehenden Einführung der festgelegten Satzzeichensetzung abgesehen – in can. 117 die Ersetzung von „baptizatorum“ in das (später allerdings wieder rückgeänderte) präzisere „baptizati“, in can. 118 die Ersetzung von „(partem) non catholicam“ in „(partem) acatholicam“, in can. 119, 2° die von „subiectae fuerint“ in „subiectae erant“ und, als einzige etwas substanziellere Änderung die der Formulierung von „ubi una saltem pars sit baptizata non catholica ritus orientalis, matrimonium ritu sacro

Divino et praesertim de Sacramentis“ als cann. 774, 775 und 776 in das „Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis“⁶⁴ (Schema 1986) übernommen, das mit Schreiben vom 17. Oktober 1986⁶⁵ den Mitgliedern der Plenaria der Kommission zur Begutachtung (mit Frist 30. April 1987) übersendet wurde.

1. Im Vergleich zur Begutachtung des „Schema Canonum de Cultu Divino et praesertim de Sacramentis“ waren nun die Zahl der *modi* zu den hier behandelten Canones geringer, aber teilweise von großer Bedeutung.

2. Zu can. 774 wurde allerdings nur ein Einwand erhoben: Es müsse dem Rechnung getragen werden, daß die Kirche – auch wenn sie an sich kompetent wäre – die kirchlichen Gesetze nur auf die Katholiken anwenden wolle, wie dies im CIC (cann. 11 und 1059 CIC⁶⁶ im Gegensatz zu cann. 12 und 1016 CIC/1917⁶⁷) deutlich gesagt wird⁶⁸. Dies wurde, man kann wohl sagen selbstverständlich, sofort akzeptiert⁶⁹ und can. 774 entsprechend umformuliert; diesem Canon wurde allerdings aufgrund der Beratungen über die cann. 775 und 776 ein § 2 angefügt. Den neuen Text von can. 774 werde ich anschließend an die Behandlung dieser Canones zusammen mit deren Neufassung geben.

3. Hinsichtlich der cann. 775 und 776 lag nun zunächst ein sehr ernst zu nehmender und ausführlicher *modus* vor, der letztlich das ganze bisherige Bemühen der Kommission infrage stellte. Er stammte noch dazu von einem Mitglied von sehr großem „sozialem Gewicht“⁷⁰, so daß ich ihn und die Antwort des *Coetus de expansione observationum* auch ausführlich wiedergeben will⁷¹.

In diesem *modus* wird zunächst besonders darauf hingewiesen, daß man wisse, daß die Ehe aller Getrauten der Jurisdiktion der Kirche unterstehe. Diese Ju-

initum fuerit“ in „si una saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit“.

⁶⁴ Publiziert auch als Nuntia 24/25 (1986).

⁶⁵ Siehe Nuntia 23 (1986) 109 f.

⁶⁶ Can. 11 CIC: „Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti ...“; can. 1059 CIC: „Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars sit catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico ...“.

⁶⁷ Can. 12 CIC/1917: „Legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui baptismum non receperunt ...“; can. 1016 CIC/1917: „Baptizatorum matrimonium regitur iure non solum divino, sed etiam canonico ...“.

⁶⁸ Nuntia 28 (1989) 103 zu can. 774

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Im internen Sprachgebrauch der Kommission bedeutete diese Formulierung, daß es sich um ein Konsultationsorgan von großer Bedeutung und großem Einfluß auf die Gesetzgebung handelt.

⁷¹ Den italienischen Text siehe Nuntia 28 (1986) 104 f.

risdiktion sei ursprünglich, exklusiv und unabhängig, was die Gültigkeit des Ehebands betrifft; im Konkreten: um irritierende und inhabilitierende Gesetze zu geben.

Was die nichtkatholischen, getauften Lateiner betreffe, wären sie nach dem CIC/1917 an alle irritierenden und inhabilitierenden Ehegesetze gebunden gewesen, ausgenommen das Ehehindernis der Kultusverschiedenheit und die Verpflichtung zur kanonischen Form. Der Codex von 1983 sei nur für die Katholiken promulgiert. Da nun der Gesetzgeber nicht Vorsorge getroffen hat für die Gesetzgebung, mit der die Ehen der nichtkatholischen Getauften geregelt werden, ist eine große „lacuna iuris“ verblieben, die es dringend auszufüllen gilt [!]⁷². Die Frage werde studiert.

Was hingegen die nichtkatholischen getauften Orientalen betreffe, sei ihre Ehe noch immer durch die von Pius XII. mit dem MP „*Crebrae allatae*“ promulgierte Gesetzgebung geordnet [!], da keine konziliare oder päpstliche Anordnung bestehe [!], die die Rechtslage geändert hätte.

Die Kommission mache in den zitierten Canones [cann. 775-776 des Schemas] eine lobenswerte Anstrengung, zu vermeiden, eine „lacuna iuris“ zu belassen, da ja auch der orientalische Codex nur an die Katholiken gerichtet sei. Der Versuch rufe jedoch eine große Unsicherheit hervor. Tatsächlich behandle das Schema „*per modum unius*“ die Ehe von Nichtkatholiken (getauften und ungetauften). Das Problem stelle sich aber nur bezüglich der getauften Nichtkatholiken. Niemand bezweifle, daß die Ehe der Ungetauften von den Gesetzen des Staates geregelt werde [!].

Man schlage vor, daß die Angelegenheit wegen ihrer großen doktrinen- und rechtswissenschaftlichen Bedeutung mit großem Ernst studiert werde. Man lenke die Aufmerksamkeit der zuständigen Autoritäten auf das im lateinischen Codex noch nicht gelöste Problem, sowie auf die Zweckmäßigkeit, eine einheitliche Lösung für die ganze Kirche zu geben.

Die Norm des can. 775, „das eigene Recht beider Parteien ist einzuhalten“, sei mit Aufmerksamkeit zu überdenken, da nach einer gut begründeten – und auch von der Praxis der Kirche bestätigten – Meinung auch die Ehe zwischen Getauften und Ungetauften unter die ausschließliche Kompetenz der Kirche falle, auch soweit

THE ECUMENICAL PATRIARCHATE AND EUROPE, HISTORICALLY

Vasil T. Istavridis, Halki

1. Introduction

The Ecumenical Patriarchate is located at the end of Europe in the present city of Istanbul, which is surrounded by the waters of the Golden Horn, the Bosphorus, and the sea of Marmara (Hellespont).

Today, it is certain that in the time of the arrival of the Greek inhabitants from Megara, under their leader Byzas (658 B. C.) there existed an indigenous population of Thracian origin. From this year and on the name Byzantium and its history as a Greek city constitute a part of the wider history of ancient Greece. Romans followed. Constantine the great, after his triumphant entrance into the city (324), chose Byzantium as the centre of his Eastern Roman or Byzantine empire (to 453). Henceforth, the new city will be known as Constantinople or the New Rome.

From 1453 to 1923 the city of Istanbul was the capital of the Ottoman empire, which replaced Byzantium. Within the modern Turkish republic, with the capital having been moved to Ankara, Istanbul remains the first city after the capital.

1. Beginnings of Christianity

From written sources it is not possible to ascertain the year, in which Christianity was preached in Byzantium. Connected with this is the tradition of St. Andrew, one of the apostles, as the founder of that Church. Scholars think possible the existence of the above tradition from the time of or before Constantine the Great, a tradition which can not be easily overlooked by historians. Another tradition connects the name of St. John the Evangelist, who lived in Ephesus (first century), to the existence of Christianity in Byzantium.

The Christian community of this city has been known by various names: as the Church and the bishopric of Byzantium; the Church, the bishopric, the archbishopric, and the patriarchate of Constantinople or of the New Rome; the Great Church of Christ, the Ecumenical patriarchate, and the Church of Phanar. In Turkish it is known as Istanbul or Fener Rum Patrikhanesi.

2. The Head of the Church

Accordingly, the head of the Church of Byzantium or Constantinople was called in the beginning bishop or archbishop. Later in the time of Acacius (471-

489) he received the title of patriarch. Since John II (518-520) he has been known as Ecumenical patriarch. From the thirteenth century on his full title has been: X, by the grace of God, Archbishop of Constantinople, New Rome, and Ecumenical Patriarch.

II. The evolution of the ecumenical patriarchate and its institutions

By the term *Ecumenical Patriarchate*, we mean today first of all the archbishopric of Constantinople, that is to say, a particular geographic and ecclesiastical area, which includes the parishes of Constantinople, Galata, and the Katastenon, all on the European side, of the present city of Istanbul, whose presiding bishop is the archbishop of Constantinople, who worships at St. George's cathedral, and the center of his see is the Phanar. The main duty of the patriarch is to serve his faithful, living in the said area.

Besides, the archbishop of Constantinople, as Ecumenical patriarch has direct spiritual and administrative jurisdiction over all the ecclesiastical territories within the wider geographical boundaries, including Europe, of the Ecumenical patriarchate. He is first among equals (*primus inter pares*), that is, first among all the hierarchs of the throne.

In addition, the Ecumenical patriarch has the honor of precedence over the sister Orthodox Churches, i.e., he is the first among the other Orthodox patriarchs and leaders (heads) of the autocephalous Orthodox Churches, several of them located in Europe.

In practice, this implies certain rights and duties, attributed to him by the Ecumenical synods and met with in the long life and Tradition of the Church. In general, his right of initiative is recognized by the heads of all Orthodox Churches. In particular, he has right of appeal from all other sister Churches, the right to start a correspondence on one or more important problems or matters, call pan-orthodox synods and preside over them, confer autonomy, autocephalicity or the patriarchal status on Churches formerly remaining under it, bless the holy myron and send it to the sister Orthodox Churches, and be the first in the concelebrations during worship services together with other Orthodox prelates.

The Church of Byzantium appears in history first as a bishopric of the diocese of Heraclea, Thrace (in Europe), even in the time of and after the foundation of New Rome (330). It grew to a great ecclesiastical center through the years 330-451, because of its special position as the capital of the empire.

Here the principle of adaptation to the political division and administrative organization of the empire was applied, while later the other principle of apostolic origin was also taken into consideration.

Canon 3 of the II Ecumenical council of Constantinople (381) conferred upon the bishop of this city, for being New Rome, the second rank after the bishop of Rome. Then the line of precedence of the first bishops became: Rome, Constantinople, Alexandria and Antioch.

Canon 28 of the IV Ecumenical council in Chalcedon (451) gave definite shape to the organization of the Church of Constantinople. Accordingly, the bishop of Constantinople kept the same rank acknowledged to him by the II Ecumenical synod, and took ecclesiastical jurisdiction over the former autonomous dioceses of Pontus, Asia and Thrace (Caesarea, Ephesus, Heraclea in Europe), and the administration of the sees in the hands of the barbarians, that is of all Orthodox living outside the boundaries of the local Orthodox Churches.

After the great Schism between East and West (1054), the first place in the precedence within the Orthodox Churches, that is, primacy of honor was accorded to the Ecumenical patriarch.

1. Church and State

On this occasion, it is also important to know the relations existing between the Ecumenical patriarchate and the state throughout the centuries. In the Byzantine era (300-453) there was a cooperation between Church and state for a common cause, the Church working for the establishment of the kingdom of God, and the state for the well-being of its members. The principle interrelatedness - but not interference in the inner life and responsibilities of the other - was particularly applied.

During the Ottoman period (1453-1923), the patriarch had new relations within a new state, of which the official religion was Islam. The Ottoman state accepted the Greek Church as a separate and autonomous religion and ethnic entity (the Greek nation, Rum milleti) and the patriarch as the spiritual and ethnic leader (ethnarch, millet basi). In this way, the patriarch assumed additional rights related to family, social conditions, and education of the members of his Church.

The Ecumenical patriarchate had at the same time members living in Roman Catholic and Orthodox states. In the latter the Byzantine idea of Church and state relations was in practice, while in the Roman Catholic states the Orthodox had to face some difficulties from time to time.

With the establishment of the Turkish republic (1923) previous rights accorded by the Ottoman administration ceased to exist. The Ecumenical patriarchate continued to function as an exclusively religious and spiritual institution. Within the Turkish state the patriarchate has the status of a free Church within a secular, religiously indifferent state, the Muslim members of which being in the absolute majority.

On the other hand, the dioceses of the Ecumenical patriarchate in the continents of Europe, Asia, Australia and the Americas retain the status of mostly free Churches within secular states, in which, with some exceptions, the majority of the members happen to be Christians. In countries, where the state religions were Roman Catholicism, Anglicanism, and Lutheranism, its dioceses had the same status. In Greece and Finland their status is that of a state Church.

2. Missions

The Church of Constantinople became a missionary center in the East immediately after it evolved into an important ecclesiastical center, since A.D. 330. She kept performing that work based upon some principles characterizing its very existence. The principle motive and the main purpose of the Roman Byzantine missionary activity remained the salvation of souls and the expansion of Christianity. Parallel to that, the moulding expansion of habits and customs in the light of Christianity, the social rebirth, the growth in the life in Christ, and the expansion of Christian Byzantine civilization followed.

A special strategy and a particular method of work were applied in the missionary field in the East. The conversion of those in command in the barbarian states was sought; persons well-trained for this kind of work were used; the Bible, the liturgical and other ecclesiastical books were translated into the local languages; the liturgy was sung and preaching done in the vernacular, and a hierarchy was regularly established.

In the beginning the missionary activity included the areas both within and around the borders of the Roman Byzantine empire. Geographically, it included the regions from the Caspian sea to the Black and the Adriatic seas, South Arabia, North Africa, Ethiopia and Nubia. The nations which accepted Christianity were in particular Dacians, Goths, Huns, Iberians, Armenians, Lazs, Slavs, Arabs, Ethiopians, Nubians, Vandals, Berbers, and others.

The golden period for missionary activity from Byzantium included the IXth and Xth centuries, i.e. the era of the Macedonian dynasty. This time, due to external reasons, this work was confined to the northern parts of the empire, that is, to the vast areas including the Balkans, the middle of Europe, Poland, Lithuania and Russia, from the Adriatic, the Mediterranean and the Black seas to the northern borders of the empire, mainly within the continent of Europe. The target of the evangelistic message was the Slavic world.

The saints Cyril and Methodius, the IX century A.D. apostles to the Slavs, embodied in themselves those principles, but they gave a new impetus to the whole missionary activity of the Ecumenical patriarchate. They functioned within the European continent and bore fruit through their lives, work, writings, and heritage

to the coming generations. The spiritual contribution of the Ecumenical patriarchate to European civilisation is particularly evident through the activities.

3. Jurisdictions

The jurisdiction of the Ecumenical patriarchate extended over a vast geographic area. In the first centuries the whole of Asia Minor, Thrace, and the dioceses around the Black sea were under the patriarchate. From the fourth to the ninth centuries the total number of metropolitans, archbishops and bishops was between 500-600.

In the ninth century Eastern Illyricum, that is the lands of the Southern Balkans with the Greek islands, the island of Sicily, and parts of Italy were annexed to the patriarchate. With the spread of Christianity from Byzantium to the Slaves, the patriarchate established many more dioceses. The Church of Bulgaria was at times independent or under the patriarchate. The Church of Serbia also won her independence. The Church of Russia stayed until the end of the XVth century under the patriarchate. In the fourteenth century we also have the two metropolitanates of the present day Romania, that is, of Wallachia, and Moldavia. In the fifteenth century the total number of bishops of all categories was 150, a number which, more or less, remains the same to the present.

After the fall of Constantinople (1453) the jurisdiction of the Ecumenical patriarchate covered a wide area: the Balkans, the Ionian and the Aegean islands, Asia Minor and parts of Russia. The formerly independent archdiocese of Tirnovo seems to have been a diocese of the patriarchate after the council of Florence (1439). Beginning with the year 1448 the metropolitan of Moscow was appointed by the state in Russia. The elevation of this Church to the status of a patriarchate was decided upon by the grand synod in Constantinople (1593), presided by the ecumenical patriarch Jeremias II.

The independent dioceses of Ipek (1766) and Ochrid (1767) entered the jurisdiction of the Ecumenical patriarchate. In the nineteenth century, the era of the nationalistic movements in the Balkans, Orthodox Churches there followed the example of the new states being established in this area. This continued during the twentieth century. The Ecumenical patriarchate bestowed an autonomous, an autocephalous, and in some cases a patriarchal status to these Churches.

The interchange of populations between Turkey and Greece in 1922 left the patriarchate with hardly any members in Asia Minor. But with the continuous immigration of Greek Orthodox in the Americas, Australia and Europe, the establishment there of dioceses, exarchies and communities depending on the patriarchate, its jurisdiction is being presently extended all over the world, thus geographically giving to the patriarchate a real ecumenical status.

Today in Turkey, besides the archdiocese of Constantinople, four metropolitanates: Chalcedon, Dercoi, Princes Islands, and Imvros and Tenedos remain as active archdioceses.

In Greece: the metropolitanates of the Dodecanese island. The semi-autonomous Church of Crete. The monastic brotherhood of Mount Athos. The metropolitanates (36) of the so-called „New Lands“, which in 1928 were placed under the administrative procuratorship of the Church of Greece.

In Europe: The Archdiocese of Thyateira and Great Britain (1922). The metropolitanates of France (1963), Germany (1963), Austria (1963), Sweden (1969), Belgium (1969), Switzerland (1982), Italy (1991). The archdiocese of the Orthodox Russian parishes in Western Europe (1931-1965, 1971).

The forerunner of all these dioceses, founded in the twentieth century in Europe, was the metropolis of Philadelphia removed from Asia Minor to Venice (1577-1790), the head of which carried the title of the metropolitan of Philadelphia and „proedros“ (exarch) of Venice, serving the needs of the Orthodox faithful living in Venice, Italy, Dalmatia, and the island of Cephallonia, Kithira, Corfou, a.p.

4. Worship

Worship is an essential element of Orthodoxy and an empirical realization of its dogmatic teachings. Those who participate in it are: God and men. Men, in order to communicate with God use different means, both spiritual and material. They say prayers, silent or with words, individually or publically. Besides praying, readings, hymns, preaching, the offering of sacraments are some of the expressions used in public worship.

Architecture, painting and other sacred arts are at the service of holy sacred worship. Byzantine art tries to make heaven a reality in the eyes of worshipers, and to bring them into the mystery and symbolism of the great act of offering of the whole creation to God.

5. Monasticism

With the end of the persecutions, in the fourth century, the spirit of renunciation of this world takes another form with the appearance of monasticism, whose adherents fly into the desert in order to perfect themselves. Monasticism is accepted as one of the considerable spiritual forces in the Eastern Church. Beginning in Egypt, it moved to Palestine and Syria, and then covered the whole ecclesiastical area of the Ecumenical patriarchate, that is, Asia Minor, Constantinople, Greece, the island, Sicily, southern Italy, the Balkans and Russia.

Within this area both styles of monastic life, the eremitic and the cenobitic, were to be found, but most usual was the second. From the fourteenth century the idiorhythmic life appears also on the scene.

Monasteries belonged to different categories: imperial, patriarchal or stauropeghia, diocesan or independent, known as such according to their founders. Those who lived in those premises practiced the virtues of chastity, poverty and obedience. They lived a life of penitence and contemplation. Monasteries were centers of ecclesiastical and Greek education, copying and preserving manuscripts and books, hymnography, painting, piety and mysticism, the defence of Orthodoxy and philanthropy. Besides, they were centers serving the education of those living within their confines and of children, centers where many great men, patriarchs and bishops, saints, confessors, teachers, preachers, and other clergymen came from.

Monasteries in Europe: The monastery of St. John the Divine (Patmos island, Greece); the monastic commonwealth of Mt. Athos, Greece; the monastery of St. Anastasia the Pharmacolytria (Chalkidiki, Greece); the monastery of Vlatades (Thessaloniki, Greece); the monastery of St. John the Forerunner (Essex, Great Britain); the convent of Annunciation of the Theotokos (Ormylia, Greece).

6. Theology

The beginnings of theology, which started out as an expression of the faith and life of the Church, as a way of life, as well as a particular science within the Church, appears already at the outset of Church history. The well-known centers of theological training and thought - Rome, Alexandria, Antioch, Caesarea in Palestine, North Africa, Cappadocia - developed early on. For various reasons those began to loose their sway. The academic traditions of the Eastern centers began to be transferred, slowly but surely, to Constantinople, which kept right up to the end its importance in the field of letters.

Theology in the Ecumenical patriarchate can be examined according to two different periods: The first, generally known as patristic (4th-8th centuries), and the second, Byzantine (9th-15th centuries). Typical traits of the first period are the tendency towards a formulation and interpretation of the Christian faith, and also a breath of originality in the various branches of theology, while those of the second are a spirit of traditionalism, tinged with originality, to be found in persons and fields not studied in the first period, i.e., ascetic theology, hymnography, symbolism, mysticism, polemics, etc.

After the fall of Constantinople (1453), education in general continued to bear its ecclesiastical character. Up to the middle of the nineteenth century, we have in education the period of theocracy, while after that, with the foundation of universities, it takes a secular and a humanistic form. The great hallmark of post-Byzantine theology was adherence to the fathers and to Tradition. During the first centuries (15th-16th), theology within the Ecumenical patriarchate remained similar to that of the Byzantine period. Later, because of the dialogue with the Latins and the Reformation, it became polemical in character. On the other hand Orthodox theology produced positive essays on the Orthodox faith and theology.

Moreover, it can be said that during the second half of the 19th century (and the first decades of the 20th), the Ecumenical patriarchate, centered on the Phanar and the ambience of the theological school of Halki, gave rise to an important theological movement, leading up to our times. As it appears today, the Ecumenical patriarchate is a centuries old establishment, with its roots in history, but bringing a powerful presence to bear on modern realities. Both at its centre and in its wider ecclesiastical jurisdiction, the Ecumenical patriarchate possesses various theological or other institutions, which either directly serve theology or help to fulfil this aim.

a) The Priestly Schools

Such schools, dotted all over the place, are directly connected to the Ecumenical patriarchate.

b) The Theological Schools

Theological schools directly connected with the Ecumenical patriarchate are:

- (a) The theological schools of Halki (1844-1971, Istanbul, Turkey).
- (b) The institute of St. Sergius in Paris, France (1926).
- (c) The Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, the Hellenic- College, Brookline, Mass., USA (1937).
- (d) The St. Andrew Greek Orthodox Theological College, Sydney, Australia (1986).

Within the limits of the metropolis of Thessaloniki the Aristotelian University of Thessaloniki has a faculty of theology (1942, 1945). Mention should be also made of the Orthodox Institute, University of Munich, Germany (1984-1985).

- (a') Halki, the oldest historically, was founded in 1844 and shut down on orders from above in 1971. As a foundation of the patriarchate, it offered its services to it, but also to sister Orthodox Churches as well. Theology at Halki was closely linked to theology at the Ecumenical patriarchate - a theology of Orthodox tradition and catholicity, and also of the universality of the Church of Constantinople, seen from an Orthodox, pan-orthodox, and inter-confessional angle. For the moment, its graduates will serve the Ecumenical patriarchate for at least 20-30 years to come. What lies in store for Halki and what will happen to theology in the Ecumenical patriarchate without Halki, only God knows.
- (b') St. Sergius Institute, Paris, France, was founded in 1926, with the aim of covering the needs of the Exarchy in Europe of the Russian parishes under metropolitan Eulogy, which had come into the jurisdiction of the Ecumenical patriarchate, was almost for ten or fifteen years the center of Orthodox studies for that part of Europe. Among other things, it made Orthodox in general, and Orthodox theology in particular known in the West.

c) The other Centres and Institutes

- (a) The orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate, Chambesy, Geneva, Switzerland, Europe (1966). This acts as a focal point of contact for the Orthodox Churches, to encourage Orthodox theology, provide conferences both inter-orthodox and interconfessional, and promote the forthcoming Great and Holy Council of the Orthodox Church. Its first director and organizer is the metropolitan of Switzerland Damaskinos Papandreou. Publications: *Episkepis* (1970 ff) and *Synodica* 1 (1976 ff).
- (b) The Patriarchal Institute for Patristic Studies in Thessaloniki Greece (1965, 1968). It is housed in the monastery of Vlatades. Its chief task is to study the Church Fathers. It exists to serve science, the Church, inter-orthodox and interconfessional relations. Publications: *Kleronomia* (1969 ff). Its first director and organizer was the late professor Panayotis Chrestou (1994). His successor is professor Ioannis M. Fountoulis.

- (c) The Orthodox Academy of Crete. Its chief aim is to further relations on the inter-Orthodox, and even more on the interdenominational and inter-religious levels. It introduces the Christians coming to it for various purposes to the Orthodox tradition and spirituality. Its first director and organizer is D. Alexandros Papaderos. Publications: Occasional Papers.
- (d) The Patriarch Athenagoras Patriarchal Orthodox Institute at the Graduate Theological Union, Berkeley, Calif., USA (1981/1986).

Some factors, like proselytism, new ideas coming from the West, scientific inquiry at the service of theology and the foundation of theological schools brought a rebirth to Orthodox theology in the second half of the nineteenth century. At present the challenge of the Ecumenical movement should also be taken into consideration.

Today, Orthodox theology within the confines of the Ecumenical patriarchate, as with the whole of Orthodoxy, tries to eliminate all external influences of the past, to revive in a dynamic way the patristic tradition, to take into consideration Western theology and to promote the unity of Orthodoxy in all spheres of life. The theology of the Ecumenical Patriarchate gives due attention to new ideas and new systems in philosophy, sociology, ethics and pedagogics, to new trends in ideologies and the science of religion and to technological discoveries. Given the occasion and the proper circumstances, it expresses its views accordingly.

III. Interchurch relations, the ecumenical movement and inter-orthodox relations

The Orthodox Church claims to be the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church of the Symbol of Faith, going back through an unbroken continuity of faith and an apostolic succession to the years of Jesus Christ, living according to its human nature in time and space, possessing an organisation, abiding by man-made laws, meeting problems, and being called to solve them. In the light of the above we may speak on inter-orthodox relations and Orthodox ecumenism.

Orthodoxy consists of independent, self-governing ecclesiastical units, called patriarchates, and autocephalous or autonomous Churches, connected with the same faith to and in communion with the see of Constantinople. The ecumenical patriarch, a *primus inter pares*, has some special rights in relation to inter-orthodox and inter-christian relations.

Some points effecting Orthodox unity in the present are the following:

1. Orthodox diaspora.
2. Church-State relations.
3. Nationalism-Orthodox catholicity.
4. Decisions taken unilaterally by some Orthodox Churches.
5. Fundamentalism.
6. Some schisms.

In the twentieth century, the existing Orthodox unity has been manifested through several external acts, such as: correspondences, conferences, exchange of visits, celebrations or festivals, cooperation in theology, youth work, inter-Church aid, a.o. Besides some minor misunderstandings and set-backs, inter-Orthodox relations are on the improving side. To keep in order our house, to solve our individual problems, to feel Orthodox ecumenicity, to live our faith have been more or less the basic elements of the present strong relations.

In the present century the Ecumenical patriarchate took the initiative to convene the pan-orthodox or ecumenical synod, which at the end took the name: the Holy and Great Synod of the Orthodox Church, with several stages so far.

His All-Holiness the Ecumenical patriarch convened twice his brothers Primates of the autocephalous Orthodox Churches:

1. Phanar, the Sunday of Orthodoxy 1992.
2. Patmos, the 100th anniversary since the recording of the Apocalypse of St. John the Evangelist, September, 1995.

Last but not least, comes the cooperation in several places of the local Orthodox hierarchs, through the establishment of the local councils, with the initiative and the presidency of the representatives of the Ecumenical patriarchate, acting as exarchs of the same patriarchate. Such councils are:

- (a) The Standing Conference of the Canonical Orthodox Bishops, USA (SCOBA, 1943/1960).
- (b) The inter-Orthodox Episcopal Committee in France, 1967.
- (c) The Standing Conference of Canonical Orthodox Churches in Australia (SCCOCA, 1980).

2. Inter-Christian Relations

In the twentieth century Orthodoxy as a whole or the local Orthodox Churches established various kinds of relations with the other Christian Churches. These relations differ according to the degree of relatedness, of geographic neighborhood, of sentimentality between them. We may identify them simply as of protocol, friendly, warm, brotherly, and so on. Different kinds of means are at the service of these relations. Such are: personal meetings, exchange of visits, celebrations or festivals, correspondence, official communiques, cooperation in the theological field, worship, etc. Although all these friendly relations have helped a lot the cause of closer rapprochement and are still in use, a clear tendency to finally move towards the establishments of bilateral conversations on the local or on the Church family level comes out. These bilateral conversations take place between:

- (a) Eastern Orthodox and the Ancient Oriental Churches.
- (b) Orthodoxy and Roman Catholicism.
- (c) Orthodoxy and Old Catholics.
- (d) Orthodoxy and the Anglican Communion.
- (e) Orthodoxy and the Lutheran World Federation.
- (f) Orthodoxy and the World Alliance of the Reform Churches. Two other such theological conversations are on the initial level:
- (g) Orthodoxy and the Methodist World Council.
- (h) Orthodoxy and the Baptist World Alliance.

Such conversations are also been held on the local level, some of them even prior to the international conversations.

3. Regional and National Councils

The national councils and the regional ecumenical conferences of Christian Churches are essential partners in the wider ecumenical movement. Since the early years of the life of the WCC, and even before, councils have played a significant role in further ecumenical consciousness, fellowship and cooperation in several fields.

The dioceses of the Ecumenical patriarchate and the other Orthodox Churches participate in such national councils, for example in Austria, Czechoslovakia, Finland, France, Germany, Great Britain, Poland. While, on the regional level all Orthodox Churches in Europe are members in the Conference of European Churches (1959).

4. The Ecumenical Movement

The ecumenical movement is characterized as an inclination, an event, a fact and a reality. It is undoubtedly one of the most veritable expressions in the life of Church in our time. The turn towards a better understanding of the gap dividing the Churches on the one hand, and the awareness for the need of eliminating it gradually on the other hand, through mutual understanding and cooperation is of great significance. Officially the Orthodox Church started her cooperation with the ecumenical movement proper in the year 1920, by sending delegates to the preliminary meeting of that year on Faith and Order at Geneva. Since then and till the year 1937, when a decision was taken to form out of the two movements on Faith and Order and Life and Work a WCC, participation of Orthodoxy in them as Churches was unanimous, with the exception of the Orthodox Church of Russia which due to some difficulties could not get in touch with the ecumenical movement.

The role of the Ecumenical patriarchate in the ecumenical movement has been considerable, seen from different angles. Particularly, one may stress two points:

1. That the patriarchate was one of the few Christian Churches, which proposed and worked for the formation of the movement, and
2. that it was and still is one of the most faithful members and ardent supporters of the ecumenical movement.

The WCC presented, beginning with the year 1938 and officially the year 1948, a new event and a new factor in the ecumenical movement. It is not more a

movement of the Churches with loose strings but a council of Churches, a body to which Churches become members after accepting its Basis.

Delegates from the Orthodox Churches of Constantinople, Cyprus and Greece and the Romanian episcopate in America were present at the 1st assembly of the WCC in Amsterdam (1948), and their Churches are among the founding member-Churches of the WCC.

One month before the 1st general assembly of the WCC at Amsterdam (1948) the delegates of the Orthodox Churches, who met at the Conference of Moscow (July 1948), reached the decision to refrain from participating to the ecumenical movement in its present form. But later on, beginning with the year 1952, these Orthodox Churches one after the other changed their attitude, and thus the whole Orthodox world participates at the council. For several reasons the WCC plays a significant role in the ecumenical affairs.

IV. Bibliography

V.T. Istavridis, The Greek Orthodox Bibliography on the Ecumenical Movement, in: *D. Savramis* (ed.), *Aus der Neugriechischen Theologie*, Würzburg 1961, 137-150. - *Idem*, Orthodox and Lesser Eastern Churches, in: *S. Neill* (ed.), *Twentieth Century Christianity*, London 1961, 82-117 (new rev. American ed., Garden City, NY 1963, 71-105). - *Idem*, The Orthodox World, in: *S. Neill-H.R. Weber* (eds.), *The Layman in Christian History*, London 1963, 276-297 (a new ed., Philadelphia, Pa. 1963). - *Idem*, The Ecumenical Patriarchate and the WCC, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963) 9-28. - *Idem*, Orthodoxy and Anglicanism (transl. by Colyn Davey), London 1966. - *Idem*, Several Items, in: *International Ecumenical Bibliography* t. 1/2 (1962-1963), Mainz-München 1967, cont. - *Idem*, Prerogatives of Ecumenical Patriarchate in Relation to the Other Oriental Patriarchates, in: *I Patriarcati Orientali nel Primo Millennio* (*Orientalia Aanalecta* 181), Roma, 1968, 37-53. - *Idem*, The Ecumenical Patriarchate, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 14 (1969) 198-225. - *Idem*, The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement, 1948-1968, in: *H.E. Fey* (ed.), *A History of the Ecumenical Movement, 1948-1968* t. II, London 1970, 287-309 (sec. ed., Geneva 1986). - *Idem*, *Histoire du Patriarcat Oecumenique*, in: *Istina* 15 (1970) 131-273. - *Idem*, New Tendencies of the Roman Catholic Church in Relations to the Orthodox Churches, in: *Diakonia* 8 (1973) 206-219. - *Idem*, *Le Patriarche Oecumenique Athenagoras*, in: *Proche-Orient Chretien* 24 (1974) 163-174. - *Idem*, *Bibliography of Church History (1453 to the Present)*, in: *Theologia* (of Athens) 48 (1977) 400-418. - *Idem*, Orthodoxy in the Ecumenical Movement, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 20 (1975) 71-80. - *Idem*, The Ecumenicity of Orthodoxy, *the Ecumenical Review* 29 (1977) 182-195. - *Idem*, *Die Orthodoxe Mitarbeit in der*

Ökumenischen Bewegung (1948-1978). Eine Problembeschreibung, in: *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 325-332. - *Idem*, Antioch: The Church by the Orontes, in: *D.J. Constantelos* (ed.), *Orthodox Theology and Diakonia*, Brookline, Mas. 1981, 261-271; 373. - *Idem*, Athenagoras, cs. 105-106. *Orthodoxe Kirche*, cs. 905-916, in: *H. Kruger et al.* (eds.), *Ökumene Lexikon*, Frankfurt/Main 1983 (sec. ed. 1987). - *Idem*, Theology in the Ecumenical Patriarchate, in: *D. Papandreou* (ed.), *La Theologie dans l'Eglise et dans le Monde*, Chambesy, Geneva 1984, 149-166. - *Idem*, The Missionary Work of the Ecumenical Patriarchate in Europe and Elsewhere based on the Principles of the Saints Cyril and Methodios, in: *G. Dragas* (ed.), *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyasteira and Great Britain*, London 1985, 455-465. - *Idem*, The Orthodox Church of Russia. A Millenium 988-1988, in: *Kleronomia* 20 (1988) 123-131. - *Idem*, The Authority of the Ecumenical Patriarch in the Life of the Orthodox Church, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 35 (1980) 5-20. - *Idem*, The Historical Evolution of the Synods in the Ecumenical Patriarchate, in: *Annuario Historiae Conciliorum*, Heft 1 (1992) 145-157. - *Idem*, Orthodox Theological Education, Past and Present, in: *The Ecumenical Patriarchate* (to be published).

UNBEACHTETE QUELLEN BYZANTINISCHEN KIRCHENRECHTS AUS DEM 6. JAHRHUNDERT

Hubert Kaufhold, München

1. Einleitung

Folgt man den gängigen Handbüchern, ist die byzantinische kirchenrechtliche Literatur des 6. Jahrhunderts wenig ergiebig. Genannt werden eigentlich nur Sammelwerke. Namentlich bekannt ist Johannes Scholastikos, der vor seiner Erhebung zum Patriarchen von Konstantinopel (er regierte von 565-567) eine Sammlung von Konzilskanones in 50 Titeln (*Συναγωγή κανόνων*) und eine Zusammenstellung von Auszügen aus justinianischen Novellen kirchenrechtlichen Inhalts („Collectio 87 capitulorum“) veranstaltete¹. Als zweiter Verfasser begegnet uns einer seiner Nachfolger, Patriarch Johannes IV. der Faste (*Νηστευτής*), dessen Urheberchaft für verschiedene Bußschriften aber sehr zweifelhaft ist².

Die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts ist die Zeit heftiger Kämpfe zwischen der chaledonensischen und der sogenannten monophysitischen (nach neuerer Terminologie: miaphysitischen) Christologie. Diese theologischen Meinungsverschiedenheiten führten schließlich im Patriarchat Antiocheia zur Trennung zwischen der Reichskirche und der westsyrisch-orthodoxen Kirche. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Vertreter der monophysitischen Richtung in dieser Zeit meist aus demselben kulturellen Milieu stammten wie ihre reichskirchlichen Gegner, zumal viele von ihnen griechisch sprachen und schrieben. Da sie aber in Byzanz als Häretiker galten, wurden ihre Werke in der Regel dort einer weiteren Überlieferung nicht für wert befunden und sind deshalb in griechischer Sprache verlorengegangen. Die monophysitische Kirche Antiocheias, die sich im 6. Jahrhundert neben der Reichskirche mit einer eigenen Hierarchie etablierte, besonders von dem Bischof Jakob Baradaï († 578) organisiert wurde und deshalb „jakobitisch“ genannt wird, bewahrte jedoch manche dieser Schriften in syrischer Übersetzung auf. Sie sind in einer westsyrischen Kanonessammlung enthalten. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein Werk des Bischofs Jakob von Edessa († 708). Er legte eine ältere syrische Sammlung von Synodalkanones und anderen kirchenrechtlichen

¹ Vgl. etwas H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 422 f; N. VAN DER WAL - J.H.A. LOKIN, *Historiae iuris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen 1985, 51-55, 60-62; A. SCHMINCK, Johannes III. Scholastikos, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (1996) 966.

² BECK, Kirche und theologische Literatur, 423-425; A. SCHMINCK, Johannes IV. Neseutes, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, aaO, Sp. 940.

Stücken zugrunde und erweiterte seine Vorlage um eine ganze Reihe weiterer einschlägiger Texte, die vermutlich er selbst oder seine Schüler aus dem Griechischen übersetzt hatten³. Die im folgenden zu nennenden Texte stammen fast alle aus dieser zusätzlichen Schicht⁴. Zitate daraus finden sich im sog. Nomokanon des Maphrians⁵ Gregor bar 'Ebrōyō (latinisiert: Barhebraeus; 1225/6-1286), einem syrischen systematischen Sammelwerk zum Kirchen- und Zivilrecht⁶.

Es spricht nichts dagegen, die kanonistischen Werke der frühen Monophysiten zum byzantinischen Kirchenrecht zu zählen. Maurits Geerard nahm die meisten zu Recht in seine „Clavis Patrum Graecorum“⁷ auf. Soweit es sich um Verfasser aus dem Patriarchat von Antiocheia handelt, stehen sie in der Tradition der antiochenischen kirchenrechtlichen Schriftsteller, denen wir so wichtige Werke wie die Didaskalie der Apostel, die Apostolischen Konstitutionen und das „Corpus Canonum“ der griechischen Synoden verdanken.

³ Vgl. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 251f, 262f; H. KAUFHOLD, *Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden*, in: *Oriens Christianus* 77 (1993) 1-96; hier: 1-3, 52f. Zum Bestand an Texten in den syrischen Handschriften vgl. die Tabellen bei W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*. Band II: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, 100 f, 106-109, 120-127.

⁴ A. VÖÖBUS behandelt die meisten von ihnen in seinem Werk „*Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde*“, Louvain 1970 (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [im folgenden: CSCO] 307 und 317), dem er den insoweit unzutreffenden Untertitel „*West-syrische Originalurkunden*“ gab. Die offensichtlich byzantinischen Texte der Patriarchen Anthimos von Konstantinopel, Theodosios von Alexandria und Severos von Antiocheia (s. unten) hat er allerdings darin nicht aufgenommen. Ebenso fehlen bei F. NAU in seiner „*Ancienne littérature canonique syriaque*“, Paris 1906-1913 [im folgenden: *ALCS*], Theodosios und Severos. Vgl. auch BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, 263.

Ein Teil der Texte erscheint auch in der Handschrift Brit. Libr. Add. 12155 aus dem 8. Jh., einer umfangreichen Sammlung von Vätertexten. Soweit darin kirchenrechtliche Texte aufgenommen sind (s. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, part II, London 1871, 949-951 = Abschnitt XXVII) liegt an sich eine ältere Kanonessammlung zugrunde, doch hat der Abschreiber offenbar aus der wohl von Jakob von Edessa stammenden Sammlung Texte hinzugesetzt, z.B. die unzweifelhaft von Jakob übersetzten Kanones von Karthago. Dies läßt sich aus „*Synopse III*“ bei SELB, *Orientalisches Kirchenrecht* II, 120 ff. ersehen.

⁵ Ranghöchster Bischof im östlichen Teil der westsyrischen Kirche, Sitz zunächst Tagrit, später Mosul und das nahegelegene Kloster Mar Mattai.

⁶ Ausgaben: P. BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris-Leipzig 1898; [Y.Y. ÇİÇEK,] *Nomocanon of Bar-Hebraeus*, [Glane/Losser] Holland 1986. Lateinische Übersetzung: A. ASSEMANI, in: A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, Band 10, Rom 1838, 1-268. Vgl. auch VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlungen*, 499-552; SELB, *Orientalisches Kirchenrecht* II, 154-157.

⁷ M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Band 3 und 4, Turnhout 1979, 1980 (im folgenden: *CPG*).

II. Die Quellen

1. Fraglos dem byzantinischen Bereich zuzuordnen ist Patriarch Anthimos, der 535 den Stuhl von Konstantinopel bestiegen hatte, aber bereits 536 abgesetzt und dann als Monophysit verurteilt wurde. Griechisch kennen wir von ihm nur Fragmente eines theologischen Schreibens an Kaiser Justinian⁸. Syrisch ist u.a. ein kurzer Brief an Jakob Baradai erhalten, der sich der kanonistischen Literatur zurechnen läßt⁹. Auf den Inhalt dieser Quelle (und der folgenden) gehe ich unter Abschnitt III ein.

2. Zur byzantinischen Rechtskultur gehört zweifellos auch Patriarch Theodosios I. von Alexandria (536-560). Er wurde 536 nach dem Sturz des Anthimos nach Konstantinopel zitiert, war einige Zeit verbannt und befand sich dann bis zu seinem Tod in ehrenvoller Haft in Konstantinopel¹⁰. Er war es übrigens, der Jakob Baradai zum Bischof von Edessa weihte. Neben einigen in griechischer Sprache überlieferten Briefen hat sich in der genannten syrischen Kanonessammlung ein Schreiben erhalten, das mit 5 Kanones schließt¹¹. Kaiserin Theodora wird darin als verstorben bezeichnet. Es kann also erst nach ihrem Tod im Jahr 548 entstanden sein.

3. Auch Patriarch Severos von Antiocheia (512-518; † 538) gehört selbstverständlich dem byzantinischen Kulturkreis an¹². Seine überaus zahlreichen Briefe sind nur teilweise erhalten, und das auch nur in syrischer Übersetzung¹³. Viele von

⁸ BECK, Kirche und theologische Literatur, 392.

⁹ CPG, 7085. Ausgabe nach der Handschrift Vat. Borg. 148: I.E. RAHMANI, *Studia Syriaca*, Band 3, Scharfeh 1908, 33-35 der syrischen Seitenzählung (Text), 71-72 der normalen Zählung (lateinische Übersetzung). Französische Übersetzung nach der Handschrift Paris Syr. 62: NAU, *ALCS* III, 60 f (Nr. XIII). Syrisch sind weiterhin Briefe dogmatischen Inhalts erhalten, s. A. van ROEY - P. ALLEN, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, leuven 1994, 61-65 (vgl. auch 267-269).

¹⁰ BECK, Kirche und theologische Literatur, 393.

¹¹ CPG, 7138. Ausgabe: I.-B. CHABOT, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas* (= CSCO 17, 103), Löwen 1908, 1933, 79-84 (Text), 55-58 (lateinische Übersetzung); van ROEY-ALLEN, aaO, 255-263 (mit lateinischer Übersetzung; vgl. auch 141-143). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS* III, 57-60 (Nr. XII). Syrisch erhaltene Schriften nichtjuristischen Inhalts: van ROEY-ALLEN, aaO, 16-60, 103-254.

¹² Vgl. E. HONIGMANN, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (= CSCO 127), Louvain 1951, 36-38; BECK, Kirche und theologische Literatur, 387-390.

¹³ CPG, 7070. Ausgaben: E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus*, London 1902-1904; DERS., *A Collection of Letters of Severus of Antioch* (= *Patrologia Orientalis* XII, fasc. 2 = Nr. 58; XIV, fasc. 1 = Nr. 67; jeweils Text und englische Übersetzung), Paris 1916, 1920. S. auch S. BROCK, *Some New Letters of the Patriarch Severus*, in: *Studia Patristica*, vol. 12, part 1. Ed. by E. A. LIVINGSTONE (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 115), Berlin 1975, 17-24.

ihnen betreffen kirchenrechtliche Fragen. Sein Interesse daran hängt natürlich mit seiner Stellung als Patriarch zusammen, vielleicht aber auch damit, daß er in Berytos (Beirut) Recht studiert hatte. Einige wenige Briefe wurden in die genannte syrische Kanonessammlung aufgenommen¹⁴. Ich gehe unten nur auf diese Auswahl ein¹⁵.

4. Nach dem Tod des Severos (538) war Metropolit Konstantinos von Laodikeia (dem heutigem Lattaqiah in Syrien, an der Mittelmeerküste) der wichtigste Vertreter des Monophysitismus im Patriarchat Antiocheia. Er war 519 zusammen mit vielen anderen Bischöfen verbannt worden und lebte in Alexandria. Mehrfach hielt er sich jedoch auch in Konstantinopel auf, wo er 553 starb¹⁶. Johannes von Ägypten sagt in der Einleitung seines Briefes (s. unten Abschnitt d), daß Konstantinos den Platz des verstorbenen Patriarchen Severos einnehme (nach dessen Absetzung hatte ein monophysitischer Nachfolger nicht geweiht werden können), und in der Überschrift des Briefes (s. ebenda) wird er in einem Zuge mit den Patriarchen Theodosios von Alexandria und Anthimos von Konstantinopel genannt. Er schrieb mehrere Briefe, die teilweise von weiteren Bischöfen mitverfaßt waren¹⁷:

a) Aus dem Jahr 535 stammen die 7 „Kirchlichen Kanones, die in der Zeit der Verfolgung von den heiligen Vätern Konstantinos [von Laodikeia], Antoninos [von Beroia], Thomas [von Germanikeia oder Damaskus], Pelagios [von Kelenderis], Eustathios [von Perrhe], den frommen Bischöfen, erlassen wurden, als sie in der Verfolgung in der Stadt Alexandria waren, zu Lebzeiten des unter die Heiligen (aufgenommenen) Patriarchen Mar¹⁸ Severos, und als Papst Theodosios auf seinem Thron [von Alexandria] saß, im 13. Jahr [der Indiktion]“¹⁹.

b) Der in den Handschriften unmittelbar anschließende „Brief, geschrieben von den heiligen Vätern an die Priester und Äbte Paulos und Paulos im Dorf Lisos in Kilikien“ besteht aus 7 Kanones. Er stammt wahrscheinlich von denselben Ab-

¹⁴ A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*. I, Übersetzung (= CSCO 367, 368), Louvain 1975, 194-198 (Text), 182-186 (Übersetzung). Die von VÖÖBUS benutzte Handschrift enthält nur Auszüge.

¹⁵ Ausgabe: VÖÖBUS, *Synodicon*, 143-145, 185-188, 194-198 (Text), 141f., 175-178, 182-186 (Übersetzung).

¹⁶ Vgl. HONIGMANN, *Evêques*, 36-38.

¹⁷ Ein weiterer syrisch erhaltener Brief, gerichtet an Kaiserin Theodora, ist dogmatischen Inhalts, s. van ROEY-ALLEN, aaO, 66-71.

¹⁸ *Mār* = syrisch „mein Herr“, Titel für Bischöfe u.a.

¹⁹ CPG, 7108; HONIGMANN, *Evêques*, 36 f.; VÖÖBUS, *Kanonessammlungen*, 269-273. Ausgabe: VÖÖBUS, *Synodicon* I, 159-163 (Text), 154-157 (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS* III, 50-52 (Nr. VII).

sendern und aus derselben Zeit, zumal wohl auf ihn in Kanon 1 des nächsten Briefes Bezug genommen wird²⁰. Die Kanones 2-7 sind mit den 6 anonymen „anderen Kanones“ der Hs. Brit. Libr. Add. 14,493 identisch; diese stellen nicht - wie Vööbus annahm²¹ - einen eigenen Text dar.

c) Ausdrücklich als Absender erscheint Konstantinos wieder in dem Text, der sich in den Handschriften anschließt: „Aus dem Brief des heiligen Konstantinos, des Metropoliten von Laodikeia, an den Vater Markos von Isaurien“. Der kurze Auszug besteht aus 4 Kanones²².

d) Einer der vertriebenen Monophysiten des alexandrinischen Patriarchats war Johannes, Bischof von Hephaistos in Ägypten. Er wurde zusammen mit Patriarch Theodosios 536 abgesetzt und lebte dann mit ihm im Exil in Konstantinopel, konnte aber mehrere Reisen unternehmen. So existiert ein „Brief, gesandt von der Insel Zypern von Johannes, dem ägyptischen Bischof, an die frommen Äbte des Ostens, nachdem diese ausgezeichneten Mönche Theodosios, den Papst von Alexandria, Patriarch Mar Anthimos und den Metropoliten Mar Konstantinos wegen der Kleriker, welche die Partei der Synode von Chalkedon verlassen hatten, gefragt hatten“. Johannes führt darin 3 Kanones an, die Konstantinos zusammen mit anderen Bischöfen, die jetzt in Konstantinopel lebten, erlassen habe²³. Die beiden ersten von ihnen stimmen mit dem ersten der „Kanones in der Zeit der Verfolgung“ überein, für den dritten findet sich in den unter a) bis d) genannten Texten keine Entsprechung.

5. Sicherlich hierher gehören weiterhin die 43 (42, oder 45; die Zählung schwankt in den Handschriften): „Kapitel (κεφάλαια), die aus dem Osten geschrieben wurden und deren Fragen an die heiligen Väter herangetragen wurden. Die Antworten darauf waren wie folgt: [...]“,²⁴. Näheres über die Verfasser ist nicht angegeben. Bei den heiligen Vätern wird es sich aber um die Absender der gerade angeführten Briefe handeln. Es ist zweifelsfrei eine Quelle der monophysitischen

²⁰ HONIGMANN, *Evêques*, 166; VÖÖBUS, *Kanonesammlungen*, 164-167. Ausgabe: VÖÖBUS, *Synodicon I*, 176-178 (Text), 168-170 (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS III*, 52f. (Nr. VIII).

²¹ VÖÖBUS, *Kanonesammlungen*, 180 f.

²² CPG, 7107. HONIGMANN, *Evêques*, 36, 166. Ausgabe: VÖÖBUS, *Synodicon I*, 178 f (Text), 170 f (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS III*, 53 (VIII).

²³ HONIGMANN, *Evêques*, 37, 165-167; VÖÖBUS, *Kanonesammlungen*, 175-180. Französische Übersetzung: NAU, *ALCS III*, 48 f (Nr. VI).

²⁴ CPG, 7109; VÖÖBUS, *Kanonesammlungen*, 167-175. Ausgaben: RAHMANI, *Studia Syriaca III*, 5-23 der syrischen Seitenzählung (Text), 30-47 der normalen Seitenzählung (lateinische Übersetzung); VÖÖBUS, *Synodicon I*, 163-176 (Text), 157-168 (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS III*, 39-48 (Nr. V). Zitiert wird nach der Zählung bei NAU.

Richtung, weil Severos von Antiocheia als Heiliger bezeichnet wird²⁵. Möglicherweise stammt sie aus den dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts²⁶, vielleicht ist sie aber auch erst nach dem Tod des Severos (538) entstanden.

6. Von erheblicher kirchenrechtlicher Bedeutung ist Johannes bar Qursos, Bischof von Konstantina (syrisch: *Tellā d-Mauzlat*). Auf ihn gehen nicht nur 28 (27) Kanones zurück²⁷, sondern auch 48 Antworten auf Fragen eines Priesters Sergios²⁸. Er zählt gleichfalls zu den im Jahre 519 vertriebenen Bischöfen und starb 538 im Gefängnis²⁹. Man wird deshalb seine Schriften, auch wenn sie vermutlich syrisch verfaßt wurden und seine Kanones (nicht die Antworten) schon vor Jakob von Edessa in syrischen Kanonessammlungen erscheinen³⁰, zum byzantinischen Kirchenrecht zählen dürfen.

7. Weiterhin gehört der Auszug „aus einem Brief, den einer der verehrungswürdigen Bischöfe an seinen Freund geschrieben hat“³¹, in unseren Zusammenhang. Severos von Antiocheia wird in Kanon 8 mit einem Brief aus dem Jahre 537 zitiert. Er dürfte zur Zeit des „Briefes an den Freund“ bereits verstorben gewesen sein, weil auf einen Zustand „zur Zeit des Severos“ verwiesen wird. Der Brief wird also erst nach 538 geschrieben worden sein.

8. Einer späteren Zeit, nämlich den achtziger oder neunziger Jahren des 6. Jahrhunderts gehört Sergios „Amphiator“³² an. Er war wohl Bischof von Edessa in Syrien. Ihm verdanken wir 4 Kanones betreffend Kleriker, die ein Anathema aus-

²⁵ Deshalb können sie nicht von Severos selbst stammen. Barhebraeus (s. oben) zitiert sie in seinem „Nomokanon“ allerdings unter dem Namen „Severos“ (I, 6, 7, II, 1, 2, VII, 7).

²⁶ VÖÖBUS, Kanonessammlungen, 175, der die Zeit zwischen 532 und 534 errechnet.

²⁷ Ausgaben: C. KUBERCZYK, *Canones Johannis bar Cursus ...*, Diss. phil. Breslau, Leipzig 1901; VÖÖBUS, *Synodicon I*, 145-156 (Text), 142-151 (Übersetzung) (K. 15 fehlt). Französische Übersetzung: Nau, *ALCS II*, 20-30. Vgl. auch VÖÖBUS, *Kanonessammlungen*, 156-164. Zitiert wird nach der Zählung bei NAU.

²⁸ Ausgaben: T.J. LAMY, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina*, Löwen 1859, 62-97; VÖÖBUS, *Synodicon I*, 211-221 (Text), 197-205 (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS II*, 8-19. Vgl. auch VÖÖBUS, *Kanonessammlungen*, 263-269.

²⁹ HONIGMANN, *Evêques*, 51 f.

³⁰ Vgl. etwa SELB, *Orientalisches Kirchenrecht II*, 116 und „Synopsis III“, Nr. 33.

³¹ CPG, 7110; VÖÖBUS, *Kanonessammlungen*, 182-186. Ausgabe: VÖÖBUS, *Synodicon I*, 180-182 (Text), 171-173 (englische Übersetzung). Französische Übersetzung: NAU, *ALCS III*, 53-55 (Nr. IX).

³² Der Beiname 'MPYTWR oder 'NPYTWR ist noch nicht überzeugend geklärt. Es handelt sich jedenfalls nicht um einen Ortsnamen; die Lesung der Hs. Paris Syr. 62 („Sergios von Amphiator“) ist sicher falsch. Bei Johannes von Ephesos, *Kirchengeschichte IV*, 41, wird das offenbar griechische Wort mit syrisch *qrōmā* „mit verbundenen Augenbrauen“ erklärt. Man kann deshalb vielleicht an *ὀφρύς* „Augenbraue“ und die Verballhornung einer griechischen Ableitung davon denken.

sprechen. In den Handschriften schließen sich 6 weitere Kanones über das gleiche Gebiet an, deren Verfasser nicht genannt ist („Andere Kanones, über die, welche anathematisieren“)³³.

III. Bemerkungen zum Inhalt der Quellen³⁴

1. Verhältnis zu anderen Konfessionen, Juden und Heiden

Großen Raum in den erwähnten Quellen nimmt die Frage des Verhältnisses zwischen „Orthodoxen“, hier also den Monophysiten, und den „Häretikern“, den Chalkedonensern und Julianisten³⁵, ein. In ihnen spiegeln sich deutlich die theologischen und kirchenpolitischen Kämpfe der damaligen Zeit. Bei den Vorschriften handelt es sich kaum um spezifisch monophysitisches Gedankengut. Die Begriffe „orthodox“ und „häretisch“ lassen sich - je nach Standpunkt - ohne weiteres austauschen, die Anschauungen über Sachfragen werden nicht wesentlich verschieden gewesen sein.

a) Es geht insbesondere um die Frage, was bei einem Konfessionswechsel von Klerikern geschehen muß, wobei die Gültigkeit der Weihen offenbar in der Regel nicht angezweifelt wird. Folgende, offenbar tatsächlich vorgekommenen Fälle werden unterschieden:

(1) Wenn ein Priester von einem orthodoxen Bischof geweiht wurde, zu den Häretikern überwechselte und dann zurückkehrt, soll man ein Bußschreiben (*λιβέλλον*) von ihm verlangen, in dem er den rechten Glauben bekennt und den falschen verurteilt, er soll ein Jahr lang keinen priesterlichen Dienst verrichten, Buße tun und dann wieder als Priester amtieren³⁶.

(2) Wenn er von einem orthodoxen Bischof geweiht wurde, häretisch wurde, dort eine nochmalige Weihe erhielt und sich dann bekehrt, soll das Gleiche mit ihm geschehen, nur beträgt die Wartefrist drei Jahre³⁷.

³³ CPG, 7235; HONIGMANN, *Evêques*, 241-243; VÖÖBUS, *Kanonessammlungen*, 186-190. Französische Übersetzung: NAU, *ALCS* III, 64 f (Nr. XV).

³⁴ Für die meisten Texte liegen bisher keine kritischen Editionen vor, so daß für das Folgende ein gewisser Vorbehalt zu machen ist. Bisher wurde fast immer die Handschrift Paris syr. 62 herangezogen. Bei Benutzung weiterer Handschriften werden sich wesentliche Änderungen aber kaum ergeben.

³⁵ Eine radikalere monophysitische Richtung, benannt nach Julianos von Halikarnassos.

³⁶ Kanon 1, erster Teil, der Kanones in der Zeit der Verfolgung; Kanon 1 an die Äbte Paulos und Paulos (Wartezeit von 3 Jahren, vielleicht bezieht sich der Text auf den folgenden Fall 2); Kanon 1 des Johannes von Ägypten.

³⁷ K. 3 des Johannes von Ägypten.

(3) Wer sich als Julianist von einem orthodoxen Bischof weihen läßt und verschweigt, daß er Häretiker ist und dann orthodox wird, für den gilt: Er hat die Gabe Gottes wie durch Diebstahl erlangt; es genügt aber, wenn er wie einer aufgenommen wird, der von der Häresie zurückkehrt; wenn er aber schon vor der Weihe vorhatte, orthodox zu werden, kann der Bischof ihn von der Strafe befreien³⁸.

(4) Wenn die Weihe durch einen häretischen Bischof erfolgt ist und der Priester dann zu den Orthodoxen übertritt, soll er ebenfalls ein Bußschreiben verfassen, zwei Jahre nicht als Priester tätig sein und nach einer Buße wieder zugelassen werden.³⁹ Julianisten werden wie Chalkedonenser behandelt⁴⁰.

(5) Wenn ein Priester von einem häretischen Bischof geweiht wurde, zu den Orthodoxen übertritt, seine Weihe verschweigt und von einem orthodoxen Bischof erneut geweiht wird, begeht er eine schwere Sünde, weil eine Weihe nicht wiederholt werden darf. Wenn er aus Unkenntnis gehandelt hat, soll man von ihm wie in den vorhergehenden Fällen ein Schreiben verlangen⁴¹.

(6) Diejenigen, die von den Häretikern zwangsweise geweiht wurden, aber während der Weihe die Häretiker verfluchten und sie dadurch, daß sie sie verfluchten, hinderten (hindern wollten?), ihnen die Hand aufzulegen, verdienen wegen ihres eifrigen Widerstands zunächst Güte; andererseits hätten sie sich von der Sache (der Situation ? /dem Fluch ?) fernhalten müssen. Ihnen soll deshalb die festgesetzte Wartefrist auferlegt werden; der Bischof kann sie ihnen aber verkürzen. „Was aber das betrifft, was von einigen gesagt wird, daß - weil sie nicht geglaubt hätten, (die Weihe) zu empfangen - sie nichts empfangen haben⁴² und deshalb bei der Aufnahme durch die Orthodoxen von neuem geweiht werden müßten, so wird das geheilt nach dem Beispiel derer, die mit ihrem Willen geweiht wurden und dadurch in der Sünde der Gemeinschaft mit den Häretikern fielen“⁴³.

(7) K. 25 der Kapitel aus dem Osten bestimmt, daß die Taufe oder Bischofsweihe durch Häretiker (Chalkedonenser und Julianisten) gültig sei. Nach einem Zitat aus Severos von Antiocheia seien die Anhänger eines gewissen Zebad nochmals zu ordinieren. Severos habe aber nicht angeordnet, daß auch die von ihnen gespendeten Taufen wiederholt werden müßten. Ähnlich äußert sich Severos in seinem Brief gegen die Wiedersalber.

b) Wenn ein von einem orthodoxen Bischof geweihter Priester von den Häretikern gezwungen wird, mit einem Eid (*ἐξωμοσία*) zu versprechen, das Priesteramt

³⁸ K. 33 der Kapitel aus dem Osten.

³⁹ K. 1, zweiter Teil, der Kanones in der Zeit der Verfolgung; K. 2 des Johannes von Ägypten.

⁴⁰ Kapitel aus dem Osten K. 21, 25, 43.

⁴¹ K. 1 des Konstantinos von Laodikeia an Markos.

⁴² Text nach den etwas vollständigeren Handschriften Mardin Syr.-orth. Metropole 309 und

⁴³ K. 13 der Kapitel aus dem Osten.

nicht mehr auszuüben, kann er trotz des Eides weiterhin amtieren, denn die Sünde (des gebrochenen Eides) fällt offensichtlich auf die zurück, die ihn gezwungen haben⁴⁴.

c) Laien, die mit Chalkedonensern Gemeinschaft hatten, soll bei der Aufnahme eine Strafe, Fasten oder Ausschluß von den Sakramenten, auferlegt werden. Sie sollen schriftlich oder mündlich den orthodoxen Glauben bekennen und den anderen verurteilen⁴⁵.

d) Die Kanones beschränken möglichst den Umgang mit Andersgläubigen. Vor allem Kleriker sollen nicht mit Häretikern essen oder beten⁴⁶. Priester oder Laien dürfen nicht mit Juden essen⁴⁷. Verfolgte Mönche, die kein Kloster haben, können jedoch in einem Martyrion (*bēt sahdūtā*) der Dyophysiten wohnen und dort Gottesdienst verrichten⁴⁸. Gläubige, die auch zu den Häretikern gehen, dürften eigentlich nicht zur Kommunion zugelassen werden und es dürften auch keine Gaben von ihnen angenommen werden. Da wegen der großen Zahl der Gläubigen beim Gottesdienst eine Unterscheidung aber kaum möglich sei, solle mit Klugheit entschieden und kein Aufruhr der Gläubigen verursacht werden⁴⁹. Wer die Häretiker verlassen hat, darf nicht mehr mit ihnen beten, essen, nicht einmal ungeweihte Sachen von ihnen annehmen⁵⁰. Aber auch: Leute, die zu den Orthodoxen übergegangen sind, dürfen mit ihren früheren Priestern noch Psalmen beten und weltliche Speisen zu sich nehmen⁵¹. Ein Totengedächtnis für Ungetaufte und Häretiker ist nicht erlaubt; die Priester dürfen aber Gaben von einem orthodoxen Angehörigen annehmen und dann ein Gebet für das Seelenheil des Verstorbenen beten⁵². Die Beerdigung eines Orthodoxen durch Häretiker soll nur im Notfall stattfinden⁵³. Schließlich wird noch über den konkreten Fall einer Frau berichtet, die mit den Heiden geopfert hat⁵⁴.

⁴⁴ K. 2 des Konstantinos von Laodikeia an Markos; vgl. auch K. 32 der Kapitel aus dem Osten.

⁴⁵ K. 7 der Kanones in der Zeit der Verfolgung.

⁴⁶ K. 5 der Kanones in der Zeit der Verfolgung; Kapitel aus dem Osten K. 34, 42; Johannes bar Qursos K. 2, Antwort 24, 25.

⁴⁷ Kapitel aus dem Osten K. 35.

⁴⁸ K. 2 der Kanones in der Zeit der Verfolgung.

⁴⁹ K. 3, 4 der Kanones in der Zeit der Verfolgung; K. 3 an Paulos und Paulos.

⁵⁰ K. 4 des Konstantinos von Laodikeia an Markos.

⁵¹ Kapitel aus dem Osten K. 41.

⁵² K. 6 der Kanones in der Zeit der Verfolgung; K. 5 an Paulos und Paulos.

⁵³ Johannes bar Qursos, Antworten, 27-29.

⁵⁴ Kapitel aus dem Osten K. 40a.

2. Klerus

a) Chorbischof und Periodeut

Ein Chorbischof oder Periodeut kann die bannen, die unter seiner Gewalt stehen; sonst nur, wenn der Betreffende mit dem Bann einverstanden ist; letzteres kann dann vorkommen, wenn der Chorbischof einen Prozeß entscheiden soll und einen ihm nicht Unterstehenden vorher fragt, ob er seinen Bann annehmen würde (Kapitel aus dem Osten K. 28). Ob der Lektor vom Chorbischof geweiht werden darf, entscheidet der Bischof (K. 38).

b) Priester

Jakob Baradai, der Organisator der westsyrischen Kirche, soll auf seinen ausgedehnten Wanderungen nicht weniger als 102 000 Priester geweiht haben⁵⁵. Patriarch Anthimos schärft in seinem Brief an ihn ein, daß nur so viele Priester wie notwendig geweiht werden dürften, keine „auf Vorrat“. Die weiteren Ausführungen im Brief, wonach Bigamisten, Eunuchen und Neophyten nicht geweiht werden dürften, entsprechen den alten Kanones (vgl. Apostolische Kanones 17; Nikaia 1, 2). Vor der Priesterweihe soll der Kandidat möglichst als Diakon gedient haben (Kapitel aus dem Osten K. 15). Die Priesterweihe eines Styliten in der Form, daß der Bischof nicht zu ihm hinaufsteigt und er nicht zum Bischof heruntersteigt, ist nicht möglich (K. 14), offenbar, weil sonst der Bischof ihm die Hände nicht auflegen könnte. Wenn jemand behauptet, Priester zu sein, aber nicht angeben kann, welcher Bischof ihn geweiht hat, und wenn er sagt, daß das Evangelium auf seinen Kopf gelegt wurde, dann weiß man, daß er von keinem Bischof geweiht wurde, denn jeder Bischof weiß, daß man dem Weihekandidaten das Evangelium nicht auf den Kopf legt (K. 22). Wer von Dämonen besessen war, kann nach längerer Wartezeit als Kleriker (weiter) amtieren (K. 7). Ein Kleriker, der sein Amt niederlegt und Mönch geworden ist, dann zu seinem früheren Status zurückkehrt, kann wieder als Priester tätig sein, wenn sein Leben tadelsfrei ist (K. 7 an Paulos und Paulos = K. 6 der „anderen Kanones“). Priester sollen nicht von einem Altar zu einem anderen wechseln (Johannes bar Qursos K. 7). Priester müssen die Liturgie vollständig lernen, bevor sie zelebrieren (K. 13). Die Sitte, daß Priester anlässlich ihrer Weihe Geschenke an die Kirche und die Dorfbewohner geben, führt zu Mißständen (K. 14).

Priester dürfen keinen Kirchenbann aussprechen, außer gegen Häretiker und dann, wenn die Kanones den Bann vorsehen; andernfalls sollen sie eine Strafe

⁵⁵ HONIGMANN, *Evêques*, 172.

erhalten (Kapitel aus dem Osten K. 26, 27; Johannes bar Qursos K. 3; Sergios Amphiator I K. 1, II K. 1, 6). Der Bann darf nicht aus persönlichen Gründen ausgesprochen werden (Kapitel aus dem Osten, K. 29) und nicht wegen weltlicher Angelegenheiten (Johannes bar Qursos K. 4). Wenn ein Kleriker jemanden gebannt hat und dann zu den Häretiker übergeht, soll der Bischof einen berechtigten Bann bestätigen, damit der Bann von ihm und nicht einem Häretiker kommt (Kapitel aus dem Osten K. 36).

Priester sollen nicht schwören; wenn sie ihren Schwur nicht halten, begehen sie zwei Sünden (K. 30-32; Johannes bar Qursos K. 6). Verbot der Simonie (Johannes bar Qursos K. 5) und des Zinsnehmens (K. 10). Allgemeines Verhalten von Priestern, kein Essen im Übermaß (K. 9). Verhalten bei Gastmählern (K. 15). Nach dem Tod seiner Frau darf ein Priester nicht wieder heiraten (K. 8 eines Bischofs an seinen Freund). Bigamie eines Priester wird unter bestimmten Umständen hingenommen (K. 9).

c) Diakone und Subdiakone

Der Diakon trägt während des Gottesdienstes ein Orarion über der Schulter (K. 2 an Paulos und Paulos = K. 1 der „anderen Kanones“). Diakone, Subdiakone oder Laien dürfen keinen Kirchenbann aussprechen (Kapitel aus dem Osten K. 26, 27; Sergios Amphiator I K. 2-4, II K. 2-6). Der Diakon darf an einem weltlichen Tisch den Segen über das Essen sprechen, wenn kein Priester anwesend ist (K. 6 an Paulos und Paulos = K. 5 der „anderen Kanones“).

d) Lektor: s. oben Chorbischof.

e) Diakonisse

Die Ordination einer Diakonisse soll nach örtlichem Brauch stattfinden; im Osten legt der Bischof ihr ein Orarion auf die Schulter, wie bei einem Diakon (Kapitel aus dem Osten K. 11). Eine Diakonisse darf den Altarraum nicht betreten (Johannes bar Qursos A. 41) und keine Gebete über den Weihrauch laut sprechen (A. 35), kann aber mit Erlaubnis des Bischofs Wein und Wasser mischen (A. 38) und geweihte Gefäße waschen (A. 36). Sie darf die Kommunion nicht zur Zeit der Menstruation austeilen (A. 36), und nicht an männliche Personen über 5 Jahren (A. 33). In ihrem Kloster darf sie den Altarraum betreten, wenn der Priester ohne Diakon ist (A. 34), und auch die heiligen Schriften verlesen (A. 42). Der Brauch im Osten, daß die Obere von Frauenklöstern Diakonisse ist und den Nonnen die Kommunion austeilt, soll dort bewahrt bleiben, wo es eine Diakonisse gibt, aber nur, wo kein Priester oder Diakon da ist (Kapitel aus dem Osten K. 9).

f) Vorschriften für den Klerus insgesamt bzw. für alle

Jeder soll den, der im Rang über ihm steht, ehren, die Höheren sollen ein gutes Beispiel geben (Johannes bar Qursos K. 26). Ordentliche Kleidung (K. 27). Erziehung der Kinder; diejenigen, die für den geistlichen Stand bestimmt sind, sollen in den Klöstern erzogen werden (K. 28). Kleriker oder Laien, die sich selbst bannen, können nur vom Bischof gelöst werden; sie sollen bestraft werden (Kapitel aus dem Osten K. 37). Strafe bei vorsätzlicher und nicht vorsätzlicher Tötung durch Laien und Priester (Kapitel aus dem Osten K. 39).

3. Taufe

Die Taufe darf nur durch einen Priester gespendet werden, vom Diakon nur bei Lebensgefahr (Kapitel aus dem Osten K. 1, 3, 23; K. 6 eines Bischofs an seinen Freund; Severos, Brief an die Komitissa Thekla). Vor der Taufe muß eine Salbung mit Öl erfolgen, danach eine mit Myron (Kapitel aus dem Osten K. 23). Ein Kind darf nicht nur gesalbt werden und die Kommunion empfangen, es muß auch getauft werden (K. 5 eines Bischofs an seinen Freund). Hat ein Diakon getauft oder ist nicht mit Myron gesalbt worden, ist die Salbung nachzuholen (Kapitel aus dem Osten K. 3, 4; Severos aaO). Eine Taufe ohne Myron ist unvollständig (Johannes bar Qursos A. 30). Weiß man nicht genau, ob ein Kind getauft ist, muß es bedingungsweise getauft werden, mit den Worten: „Ich taufe den N. N., wenn er nicht getauft ist, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“ (Kapitel aus dem Osten K. 2; Severos, Brief an Theodoros von Olbe⁵⁶). Bei Lebensgefahr darf der Priester auch dann taufen, wenn er oder der Täufling nicht gefastet haben; letzterer kann dann auch die Kommunion empfangen (Kapitel aus dem Osten K. 18). Die Gebete bei der Taufe müssen am Altar gesprochen werden (K. 19). Wenn Häretiker wünschen, daß ihre Kinder von einem Orthodoxen getauft werden, soll das nur geschehen, wenn sie schwören, daß sie die Kindern danach nicht zu den Häretikern bringen (K. 21). Das Kind einer von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossenen Frau kann getauft werden (K. 40). Die Entsakralisierung des Taufwassers geschieht gemäß dem jeweiligen Brauch (Johannes bar Qursos A. 31).

4. Eucharistiefeier und Kommunion

Das Glaubensbekenntnis soll von allen laut gesprochen werden (Johannes bar Qursos K. 17). Alle Gläubigen sollen während der Anaphora anwesend sein und

⁵⁶ Severos berichtet in dem Brief über bedingungsweise Taufen durch den hl. Kyrillos von Alexandria und im Fall eines äthiopischen Mönchs, der in einem palästinensischen Kloster lebte. Er nennt ebenfalls die oben zitierte Taufformel.

nicht mit den Katechumenen die Kirche verlassen (K. 18). Gebet für die Katechumenen und ihre Entlassung vor Beginn der Eucharistiefeier (Kapitel aus dem Osten, Kap. 40b). Es dürfen nur so viele Brote konsekriert werden, wie benötigt werden (Johannes bar Qursos K. 8). Der Kelch darf notfalls nochmals bezeichnet werden (K. 20). Beschaffenheit des eucharistischen Weins (K. 1 eines Bischofs an seinen Freund). Der Diakon verzehrt den Teil des Brotes, mit dem der Kelch bezeichnet wurde (Johannes bar Qursos K. 10). Teile des konsekrierten Brotes sollen auf einer Patene getragen werden (K. 11). Verhalten beim Herunterfallen von Teilen des konsekrierten Brotes (K. 4) oder von Wein (K. 6).

Verschiedene Kanones befassen sich mit der Nüchternheit vor dem Kommunionempfang (Kapitel aus dem Osten K. 18, 24; Johannes bar Qursos A. 9, 17, 18, 21), der Frage des Kommunionempfangs durch von Dämonen Besessene (Kapitel aus dem Osten K. 6; Johannes bar Qursos K. 7), solche, die eine fleischliche Vision während des Schlafes hatten (Johannes bar Qursos K. 22) und Frauen während der Menstruation und nach ehelichem Verkehr (Severos, Brief an die Hypatissa Kaisaria). Wie die Kommunion zu den Kranken gebracht werden soll (K. 8). Falls ein Orthodoxer seine Kinder bei Häretikern hat taufen lassen, werden er und seine Kinder nur dann zur Kommunion zugelassen, wenn er auf das Evangelium schwört, daß sie nicht weiter zu den Häretikern gehen (Kapitel aus dem Osten K. 20).

5. Sonstige liturgische Vorschriften

Am Morgen und Abend soll das Trishagion gebetet werden (Johannes bar Qursos K. 19). Psalm 119 (118) und die Moses-Doxologie (Ex. 15, 1-19) sollen gesprochen werden (K. 20). Die Kirchen sollen Mittags zum Gottesdienst (K. 21), und in der Woche vor der Karwoche soll das Baptisterium nach dem Abendgebet geöffnet sein (K. 22). Über die Feier der Karwoche (K. 23) und der Woche nach Ostern (K. 24). Jeden Sonntag soll aus dem Alten und Neuen Testament vorgelesen werden (K. 24).

6. Kirchengebäude, liturgische Geräte

Wie der Bischof eine Kirche oder ein Martyrion weihen soll (Kapitel aus dem Osten K. 12). Der Altar muß von einem orthodoxen Bischof geweiht sein, ein Priester darf den Altar nicht salben (K. 8; K. 4 an Paulos und Paulos = K. 3 der „anderen Kanones“). Hat er ihn gesalbt, muß der Bischof die Weihe mit dem Kreuzzeichen vollenden (Kapitel aus dem Osten K. 5). Wenn man nicht weiß, ob ein hölzerner Altar gesalbt ist, soll man ihn in der Sakristei pietätvoll verwenden; Altäre aus Marmor soll der Bischof bedingungsweise salben mit den Worten: „Wir

salben diesen Altar, wenn er nicht gesalbt ist, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“ (K. 10). Wenn eine geweihte Altarplatte (*tablītā*) auf einen nicht geweihten Altar gelegt wird und das Opfer darauf dargebracht wird, wird der Altar dadurch nicht geweiht (K. 16). Bemalte Altarplatten sollen nicht geweiht werden (K. 17). Die Gebete bei der Niederlegung der Gebeine der Heiligen müssen am Altar gesprochen werden (Kapitel aus dem Osten K. 19). Gebeine der Märtyrer sollen nicht ständig auf dem Altar sein (Johannes bar Qursos A. 12). Konsekration ohne geweihte Altarplatte (A. 14). Waschen und Parfümieren des Altars (A. 16). Heidnische Dinge dürfen nicht in den Altarraum gebracht werden (A. 18). Ein Altar und Opfertagen der persischen Häretiker dürfen nicht verwendet werden (A. 43, 44). Der Altar darf nicht zweimal geweiht werden (A. 48). Betreten des Altarraums durch Laien (A. 23, 40). Darf eine Frau während der Menstruation die Kirche betreten? (A. 31). Verwendung von Gaben für Martyrien (Johannes bar Qursos K. 15)⁵⁷.

Weitere Vorschriften befassen sich mit Gefäßen, Geräten und Tüchern für die Eucharistie (Johannes bar Qursos, A. 1-3, 5, 12, 15; Severos, Hypomnestikon an die Hypatissa Kaisaria). Eine einfache Nonne darf die nur im Notfall geweihte Geräte anfassen und den Altarraum betreten (Johannes bar Qursos A. 39, 40). Verwendung von liturgischen Geräten der Häretiker (A. 45-47).

In den Dörfern soll es ein Xenodocheion geben (Johannes bar Qursos K. 12).

7. Krankensalbung

Die Krankensalbung darf nicht mit dem Öl der Salbung - das bei der Taufe benutzt wird - vorgenommen werden (K. 2 eines Bischofs an seinen Freund).

8. Klöster

Vorschriften für die Klöster finden sich im Brief des Severos an den Scholastikos Johannes aus Bostra, in Kanon 1-3 des Theodosios (?) und in K. 11 des Johannes bar Qursos. Nach K. 28 des letzteren sollen Kinder im Kloster erzogen werden. Doppelklöster sind unerwünscht (Kapitel aus dem Osten K. 42).

9. Eherecht:

Die Ehe mit einem Schwager oder der Frau eines Onkels ist verboten (K. 3 eines Bischofs an seinen Freund), ebenso die Ehe mit einer Nichte, was sogar die

⁵⁷ Fehlt in der Ausgabe von VÖÖBUS.

weltlichen Gesetze verbieten, so daß die Kinder nicht erben können⁵⁸ (K. 4). Ein Priester darf nach dem Tod seiner Frau nicht wiederheiraten (K. 8). Bigamie wird unter bestimmten Umständen geduldet (K. 9).

10. Strafrecht

Ein Priester darf einen Amtsbruder nur schriftlich eines Vergehens anklagen; wenn er seine Anklage nicht beweisen kann, erhält er selbst die Strafe, die für das angeklagte Vergehen verhängt wird (Theodosios K. 5). Ein Amtsbruder darf erst nach einer Untersuchung als schuldig angesehen werden (K. 4; Severos, Brief an Eucharis).

Die einzelnen Straftaten sind bereits oben erwähnt.

Die Verhängung von Strafen soll der Rettung der Seele dienen (K. 7 aus der Zeit der Verfolgung). Bedeutung des Ausschlusses (Sergios Amphiator II K. 6). Priester und Diakone, die nach einer Verfehlung Buße getan haben, werden wieder zugelassen (K. 3 des Konstantin an Markos).

IV. Zusammenfassung

Wie diese Aufzählung zeigt, bieten die genannten Quellen reichhaltiges Material für das Kirchenrecht des 6. Jahrhunderts. Die Quellen sind deshalb besonders interessant, weil sie einen Einblick in die Praxis geben. Bemerkenswert ist die mehrfache Klage über die Unwissenheit des Klerus und über Mißstände. Häufig schimmert der praktische Fall, der Anlaß für die Regelung gegeben hat noch durch. Die syrischen Texte enthalten allerdings keine wesentlichen Abweichungen von den bekannten griechischen Kanones und bestätigen damit ihre Zugehörigkeit zum byzantinischen Kirchenrecht. Sie zitieren im übrigen gelegentlich diese Kanones⁵⁹, berufen sich aber auch auf Gebräuche⁶⁰.

⁵⁸ Codex Theodosianus 3,12,3 (Konstitution aus dem Jahre 396). Vgl. M. KASER, Römisches Recht, Band 2, München² 1975, 166f. (§ 217.5).

⁵⁹ Antimos: „Kanones“ (= Nikaia 1, 2; Apostolische Kanones 17). - Kanones in der Zeit der Verfolgung K. 3: „Kanon der Kirche“ (Athanasios an Antiochos?). - Kapitel aus dem Orient K. 6 (Timotheos), 25 (Severos mit einem Zitat aus Nikaia 19 und Laodikeia 7), 40 (Nikaia 11). - Johannes bar Qursos K. 5: „Kanon, gegeben von den heiligen Vätern“ (= Apostolische Kanones 29), K. 10: „Kanones der Väter“ (= Nikaia 17). - Kanones eines Bischofs an seinen Freund 3 (Neokaisareia 2). - Severos, Brief an Hypatissa (Timotheos 5, 7); Brief an Thekla („Testament unseres Herrn Jesus Christus“, ein ps.-apostolischer Text), Brief gegen die Widersalber (Brief des Cyprianus; Dionysios von Alexandria [vgl. P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique, Band II: Les canons des Pères grecs, Grottaferrata 1963, 300 f. mit weiterer Literatur]).

⁶⁰ Kapitel aus dem Orient K. 9 (Brauch im Osten), 11 (Brauch des Landes), 38 (Brauch in bestimmten Ländern), 40 ([liturgischer] Brauch in Konstantinopel).

Die in der frühen Kirche eher verneinte Frage, ob Sakramente von Häretikern gültig seien, wird grundsätzlich bejaht⁶¹. Bei bestimmten Irrlehrern gilt das jedoch nicht⁶². Die bekannten Kanones machen bei der Aufnahme von Häretikern gleichfalls Unterschiede, je nachdem um welche Gruppe es sich handelt, und sie verlangen ebenso eine schriftliche Erklärung (*λιβέλλον*)⁶³. Auch die Notwendigkeit einer erneuten Weihe von Klerikern wird davon abhängig gemacht⁶⁴. Die Wiederholung einer gültigen (Taufe und) Priesterweihe ist nicht erlaubt⁶⁵; findet sie dennoch statt, erhöht sich die Kirchenstrafe. Daneben begegnet uns in den syrischen Texten ein weiterer interessanter Gesichtspunkt: Für die Priesterweihe ist offenbar die Intention des Geweihten, das Sakrament zu empfangen, nicht erforderlich, auch die zwangsweise Ordination ist gültig⁶⁶.

Über Priester, die anscheinend gezwungenermaßen geschworen hatten, ihr Amt nicht mehr auszuüben, berichtet schon Basileios in seinem 2. Brief an Amphilochios (= K. 17); er läßt sie ebenfalls grundsätzlich zum Klerus zu. An der betreffenden Stelle verwendet er statt eines Substantivs das Verb *ἐξόμνημι*.

Die bekannten Kanones enthalten zahlreiche ähnliche Bestimmungen über den Verkehr mit Andersgläubigen, z.B. darüber, daß Kleriker nicht mit Häretikern beten sollen (Apostolische Kanones K. 45; Laodikeia K. 33).

Der syrische Ausdruck, der oben mit „bannen“ übersetzt wurde, ist *ahrem* „verfluchen“ oder *klā* „verbieten, hindern“, umfaßt also wohl die Exkommunikation und das Interdikt. Nach den griechischen Kanones ist dafür nur der Bischof zuständig, doch konnten in Ägypten offenbar auch Priester Gläubige vom Gottesdienstbesuch ausschließen (Theophilos, Brief an Menas).

Daß - wie in den „Kapiteln aus dem Osten“ - der Lektor vom Chorbischof geweiht werden kann, sieht schon K. 10 von Antiocheia vor. Später erklärt K. 14 der 2. Synode von Nikaia (787), es sei eine alte Sitte, daß der Chorbischof die Lektoren weiht.

Ebenso wie Anthimos in seinem Brief an Jakob Baradai schränkt K. 6 von Chalkedon die Anzahl von Priestern ein: Niemand solle einfach so geweiht werden, sondern nur für eine bestimmte Kirche, ein Martyrion oder Kloster. Kleriker

⁶¹ Vgl. die ausführliche Darstellung von W. de VRIES, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten (= *Orientalia Christiana Analecta* 125), Rom 1940, 67-86. Zum Standpunkt der späteren Orthodoxie: N. MILASCH, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ²1905, 275-279, 287-289, 557-559, 718-781.

⁶² K. 6 und 7 eines Bischofs an seinen Freund.

⁶³ Nikaia 8; Konstantinopel 7; Laodikeia 7, 8; Athanasios, Brief an Rufinianos; Basileios, 1. Brief an Amphilochios.

⁶⁴ Nikaia 19; Karthago 48, 57, 68; Apostolische Kanones 68; Basileios, 1. Brief an Amphilochios.

⁶⁵ Vgl. schon K. 47, 68 der Apostolischen Kanones.

⁶⁶ Vgl. DE VRIES, Sakramententheologie, 92. Anders offenbar MILASCH, aaO, 264.

sollen bei der Kirche auch bleiben (Sardika K. 19). Daß Priestern bei der Weihe das Evangelienbuch nicht auf den Kopf gelegt wird, entspricht seit jeher der gemeinsamen Tradition. Nur bei der Bischofsweihe gibt es diesen Brauch⁶⁷. Ähnlich wie die „Kapitel aus dem Osten“ läßt der 79. Apostolische Kanon zu, daß ein von den Dämonen gereinigter Kandidat Kleriker wird.

Kleriker sollen sich auch nach den griechischen Kanones von Simonie fernhalten (Chalkedon K. 2; Apostolische Kanones K. 29), keinen Zins nehmen (Nikaia K. 17; Laodikeia K. 4; Apostolische Kanones K. 44 u. ö.), nüchtern bleiben (Apostolische Kanones K. 42) und an Gastmälern nicht teilnehmen (Laodikeia K. 54). Daß Priester nach dem Tod ihrer Frau nicht wiederheiraten können, läßt sich schon K. 1 von Neokaisareia entnehmen.

Interessant sind die eingehenden Regelungen für die Diakonissen, ein Amt, das bald überall verschwindet⁶⁸.

Die lebenslängliche Buße bei vorsätzlicher und die fünfjährige bei nicht vorsätzlicher Tötung hat schon die Synode von Neokaisareia in den K. 22 und 23 festgelegt.

Die Vorschriften für die Taufe, die Eucharistiefeier, den Kommunionempfang und die übrigen Kanones enthalten im wesentlichen nichts Neues, so daß hier darauf nicht weiter eingegangen werden soll. Erwähnt sei nur noch, daß die bedingungsweise Taufe schon in K. 72 von Karthago vorgesehen ist, auf den sich später K. 84 des Trullanums beruft. Bemerkenswert ist, daß die Altarweihe ebenfalls bedingungsweise erfolgen kann; das beruht wohl darauf, daß ein Altar nicht zweimal geweiht werden durfte (s. oben).

In den syrischen Quellen erscheint auch der Gedanke, daß im Verhältnis zu den Häretikern nicht immer streng nach den Kanones, sondern nach dem Ermessen des Bischofs entschieden werden müsse, also nach der „Oikonomia“⁶⁹. Wer so verfährt, braucht nicht zu befürchten, verurteilt zu werden, weil er die „Genauigkeit“ (*ḥatūtūtō*) nicht beachtet habe⁷⁰. Dieses syrische Wort ist die Übersetzung des Begriffes ἀκριβεία, dem Gegenteil von οἰκονομία (syrr. *mdabrōnūtō*)⁷¹. Die Oikonomia taucht noch in anderem Zusammenhang auf, bei der Bestrafung von Klerikern: In K. 3 des Konstantinos von Laodikeia an Markos heißt es, daß

⁶⁷ Vgl. etwa J.M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, Rom 1965, 397 f.

⁶⁸ Vgl. M.K. ARAT, *Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonischer Sicht*, Wien 1990 (die Verfasserin behandelt auch die Situation in anderen Kirchen); S. BROCK, *Deaconesses in the Syriac Tradition*, in: P. VAZHEEPARAMPIL (Hrsg.), *Woman in Prism and Focus*, Rom 1996, 205-217 (für den Hinweis auf den Absatz von Brock danke ich Frau Dr. Eva Synek, Wien).

⁶⁹ Vgl. etwa BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 77; P. RHODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 36 (1986) 223-231.

⁷⁰ K. 4 der Kanones aus der Zeit der Verfolgung.

⁷¹ Vgl. H. KAUFHOLD, *Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia*, in: *Oriens Christianus* 73 (1989) 44-67; hier: 44 Fußnote 2.

viele Bischöfe ihnen aus Barmherzigkeit geholfen hätten, „indem sie von der Genauigkeit der Kanones“ abgewichen seien.

KIRCHENGESCHICHTE ALS GLAUBENSERFAHRUNG IDENTITÄT UND SCHICKSAL DES ARMENISCHEN VOLKES

Mesrob K r i k o r i a n, Wien

I. Einleitung

Die armenische Kirche ist weltweit unter verschiedenen Namen bekannt: die Kirche Armeniens, die armenisch-gregorianische Kirche, die armenisch-orthodoxe Kirche, die armenisch-apostolische Kirche.

Die armenische Kirche hat sich im Land Armenien entwickelt. Als aber ab dem 11. Jahrhundert und ganz besonders ab dem 15. Jahrhundert zahlreiche Armenier unter dem Druck der politischen Verhältnisse ihre Heimat verlassen mußten und sowohl nach Europa, als auch nach Indien und sogar bis Tibet auswanderten, da wurde aus der „Kirche Armeniens“ eine „Kirche der Armenier“. Die armenische Kirche gehört der Gruppe der orientalisch-orthodoxen Kirchen an, das sind die koptisch-orthodoxe Kirche, die syrisch-orthodoxe Kirche, die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die indisch-orthodoxe Kirche. Die Armenier selbst bevorzugen die Bezeichnung „armenisch-apostolische Kirche“.

Nach einer sehr alten Tradition sind zwei Jünger Christi, nämlich Thaddäus und Bartholomäus etwa in den Sechziger-Jahren n. Chr. nach Armenien gekommen und haben dort das Evangelium verkündet. Die ersten Christen werden bei den Mitgliedern der königlichen Familie gewonnen. Es ist die Tochter Sanducht und die Schwester Oguhi (oder Awaguhi) des Arsakidenkönigs Sanatruk(es), der von ca. 75 bis 110 regiert hat. Im Zuge der Bekehrung nehmen auch viele Fürsten und deren Familien das Christentum an und erleiden später für ihren Glauben Verfolgung und Folterung. König Sanatruk läßt brutal alle Christen, sowohl die Apostel, als auch seine Tochter und Schwester, sowie zahlreiche adelige Familien zum Tode verurteilen. Der Apostel Thaddäus soll hauptsächlich in der Provinz Ayrarat missioniert haben, wo sich die königliche Residenz befand. Sein Grab wird bis heute im Thaddäus-Kloster in der Provinz Maku/Nordiran verehrt. Die Missionstätigkeit des Hl. Bartholomäus wird mit der Provinz Vaspurakan, im Südosten Armeniens verknüpft. Auch sein Grab wurde bis zum Ersten Weltkrieg in der Stadt Başkale (an der Stelle des alten Albak) verehrt. In diesem Zusammenhang schreibt der Historiker Movsēs Xorenac'i/Moses Chorenensis: „Den Armeniern wurde

auch der Apostel Bartholomäus bestimmt, der in der Stadt Arebanos (Ałbak!) den Märtyrertod erlitt¹.

Interessant ist zu bemerken, daß in der Geschichte des P'awstos Buzandaran (5. Jh.) das Katholikosat Armeniens wiederholt als „Hl. Stuhl des Thaddäus“ bezeichnet wird. Auch wenn aus der Zeit der Apostel keine Dokumente vorhanden sind, so gibt es doch Anzeichen dafür, daß es im 2. und 3. Jahrhundert in Armenien bereits ein starkes und in der damaligen Welt bekanntes „Untergrundchristentum“ gegeben hat. Der Kirchenvater Tertullian (geb. ca. 150 in Karthago, gest. ebd. ca. 230) zitiert in seiner Schrift *Adversus Judaeos* den Pfingsten betreffenden Passus aus der Apostelgeschichte (Apg 2, 9-10) und erwähnt dabei wortwörtlich die Völker, die beim Pfingstereignis anwesend waren oder an Christus geglaubt haben. Er schreibt: „*In quem enim alium universae, gentes crediderunt, nisi in Christum qui jam venit? Cui enim et aliae gentes crediderunt? Parthi, Medi, Elamitae, et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam, Cappadociam, et incolentes Pontum, et Asiam, et Pamphyliam; immo-rantes Aegyptum, et regionem Africae quae est trans Cyrenem inhabitantes*“ etc².

Einen anderen Beweis für die Existenz des Christentums in Armenien während des 3. Jahrhunderts liefert uns der Historiker Eusebius von Caesarea (um 260-339). In seiner Kirchengeschichte berichtet er, daß Bischof Dionysos von Alexandrien (gest. 264/65) auch Briefe an Bischof Meruzanes von Armenien geschrieben hatte: „Er schrieb weitere Briefe über die Buße an die Christen von Laodicea unter ihrem Bischof Thelymidres, sowie an diejenigen in Armenien, deren Bischof Meruzanes war“. (HE, VI, xlvi, 2). „... καὶ τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν ὡσαύτως περὶ μετανοίας ἐπιστέλλει ὡν ἐπεσκόπευεν Μερουζάνης“.

Manche Autoren behaupten, daß Meruzanes entweder Bischof von Sebaste in Armenia-Minor war oder als Bischof in einer unbekannten Stadt im Südwesten Großarmeniens residierte. Mit Recht bemerkt Heinrich Gelzer daß der Name Meruzanes (arm. Mehružan oder Meružan) echt armenisch (aus dem phl. Mitrucan) und typisch für das adelige Haus der Arcruni, die in der Provinz Vaspurakan herrschten, ist³. Nicholas Adontz ergänzt diese Feststellung und lokalisiert den Ort bzw. Sitz des Bischofs im Grenzgebiet Armenien-Syrien, in der Region So-

¹ Movsēs Xorenac'i/Moses Chorenensis, Geschichte Armeniens II, 34. Über den Apostel Thaddäus siehe ibid., Kap. 33 und 34.

² Tertullianus, *Adversus Judaeos*, PL 2, 610, Z. 24-29. Zusammenfassend lautet dieser Text in etwa: „An wen (wenn nicht an Christus) glaubten die verschiedenen Völker? Die Parther, Meder, Elamiter, und diejenigen, die in Mesopotamien, Armenien, Phrygien, Kappadokien wohnen, sowie die Bewohner von Pontus, Asien und Pamphylien ...“.

³ H. GELZER, Die Anfänge der armenischen Kirche, in: Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig, philosophisch-historische Classe 47, Leipzig 1895, 171-172.

phenē/Cop'k', die sich tatsächlich im Besitz der Fürsten Arcruni befand. Nach Adontz muß „die Existenz einer christlichen Kirche in der Mitte des 3. Jahrhunderts in der armenischen Grenzprovinz Sophene ... nun als Faktum akzeptiert werden, das nicht mehr zur Diskussion steht. Von dort könnte das Christentum in Armenien verbreitet worden sein. Genauso wie die Kirche von Edessa die Geburt einer Kirche in Sophene beeinflußt hatte, so ist auch nach der weiteren Entwicklung der letzteren, eine Diözese in der Provinz Tarōn, angrenzend an Sophenē, in Erscheinung getreten“⁴.

Für die Existenz einer oder mehrerer christlicher Gemeinden im 3. Jahrhundert in Armenien finden wir noch einen weiteren interessanten Hinweis in den Ruinen der Festung Garni im heutigen (Ost)Armenien. Bei Ausgrabungen haben die Archäologen im Gelände der Festung ein hellenistisch-römisches Bad mit Mosaiken entdeckt. Am Boden des Baderaumes befindet sich ein Mosaik mit Fischen, Menschen und mythologischen Figuren, sowie einer sonderbaren Inschrift, die lautet: „ΜΗΔΕΝ ΛΑΒΟΝΤΕC ΗΡΓΑCΑΜΕΘΑ“ - „Wir haben gearbeitet und nichts bekommen“! Diese merkwürdigen Worte erinnern uns an die Worte des Lukasevangeliums, wo erzählt wird, daß die Jünger Jesu die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen haben: „Wir haben die ganze Nacht gearbeitet (und) nichts gefangen“⁵. Wenn meine Behauptung stimmt, dann könnte dies heißen, daß im 3. Jahrhundert, als dieses Bad gebaut worden ist, christliche Handwerker, vielleicht Griechen oder Römer, mitgewirkt und als ein Geheimzeichen die Worte des Evangeliums, die mit dem Fisch und dem See in Verbindung stehen, sinngemäß wiedergegeben haben.

Bis zum Ende des 3. Jahrhunderts wurde das Christentum in Armenien heimlich praktiziert. Es gibt aber auch zahlreiche Beispiele, daß sich Christen für ihren Glauben geopfert haben. Bekannt sind uns die Märtyrer Oski und seine Gefährten römischer Abstammung, die als Schüler des Apostel Thaddäus gelten und an der Quelle des Euphrat wohnten. Suk'ias und seine Freunde waren Verwandte der Königin Sat'enik; sie erlitten im 3. Jahrhundert den Märtyrertod unter König Chosrau (198/99-216). Achaz oder Achatius, der Anführer eines Heeres von 10.000 Soldaten (ursprünglich 9000, dann schlossen sich ihnen weitere 1000 aus den Reihen ihrer Peiniger an) wurde - nach einer viel jüngeren Überlieferung - von den Kaisern Hadrian (76-138, Kaiser seit 117) und Antoninus Pius (86-161; Kaiser seit 138) gegen Aufständische in das Gebiet Armenien gesandt. Am Fuße des Berges Ararat/Masis bekehrten sie sich zum Christentum und wurden daraufhin von

⁴ N. ADONTZ, *Armenia in the Period of Justinian*, translated with partial revisions by Nina G. Garsoian, Lisbon 1970, 271.

⁵ Lk 5,5: „οἱ ἅλῃς νυκτὸς κοπιᾶντες οὐδὲν ἐλάβομεν“ (die ganze Nacht arbeitend nichts gefangen).

Kaiser Hadrian bestraft: man krönte sie mit scharfen Dornen und durchbohrte ihre Seiten mit spitzen Ästen (Achaz/Achatius wird in der römischen Kirche am 20./22. Juni gedacht).

Auch wenn diese Geschichten der Märtyrer später entstandene Legenden darstellen, so deuten sie doch Vorfälle an, wonach schon im 2. und 3. Jahrhundert Auseinandersetzungen zwischen der heidnischen und der christlichen Religion in Armenien stattgefunden haben. Der römisch - katholische Autor François Tourné- bize betrachtet es als unbestreitbar, daß „die Kirche Armeniens schon im 2. Jahrhundert gegründet worden war“⁶. Ob es eine organisierte und funktionierende Kirche oder eine „Untergrundgemeinschaft“ war, ist aus heutiger Sicht schwer feststellbar. Auf alle Fälle war dieses geheim betende Christentum Ende des 3. Jahrhunderts so stark, daß es ihm gelang, über das Heidentum zu siegen und sich als die offizielle Religion des Landes zu etablieren.

II. Die offizielle Christianisierung Armeniens

Die Christianisierung Armeniens fand unter der Herrschaft der Arsakidendynastie statt, deren Regierung im Jahre 65/66 mit König Tiridates (65/66-75/80), der von dem berüchtigten Kaiser Nero gekrönt worden war, ihren Anfang nahm. Allem Anschein nach haben einige wichtige Ereignisse die Frühevangelisierung der Armenier beeinflußt:

1. Die Missionstätigkeit des Grigor/Gregor, genannt „Lusaworitsch“/„Erleuchter“, der in Caesarea/Kappadokien als Christ erzogen worden war: Sein Leben und Leiden ist uns durch die Geschichtsbücher des Agathangelos (5.Jh.) und des Movses Xorenac'i/Moses Chorenensis (5./8.Jh.) gut bekannt. Nach Angaben dieser Quellen stammt Grigor aus einer parthischen Adelsfamilie. Sein Vater, Fürst Anak, ermordete im Auftrag der Sasaniden den armenischen König Chosrov II. (279/80-87), Vater von Tiridates (Trdat dem Großen (298-330). Grigor hatte als Einziger den Racheakt gegen seine Familie überlebt und wurde in Caesarea von einer Pflegemutter im christlichen Sinn erzogen. Später, als Erwachsener, kam er incognito nach Armenien zurück und trat in den Hofdienst des Königs Tiridates ein. Bei einer Feier im Jahre 298/99, bei der er es ablehnte, den Göttern Opfer darzubringen, wurde er als Christ erkannt und im Gefängnis von Xorvirap, bei Artašat, eingekerkert (bis 313).

⁶ „Qu'au seconde siècle, l'Église d'Arménie était déjà fondée“. F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1902, 291.

2. Die Missionstätigkeit einer Gruppe von Jungfrauen, die versucht haben, in Armenien das Christentum zu verbreiten: Es waren dies Gayianē, Hrip'simē und ihre 35 oder 37 Gefährtinnen. Nach einer alten Überlieferung waren diese Christinnen aus Rom vor der Verfolgung geflüchtet, nach Meinung späterer Historiker aber stammten sie aus einem geheimen Kloster in Armenien. Sie wurden eines Tages von Soldaten entdeckt, als Verdächtige verhaftet und bei Hof dem König Tiridates vorgestellt. Es kam, wie es kommen mußte, der König verliebte sich in die hübsche Hrip'simē und wollte sie heiraten. Sie lehnte es aber ab, einen Nichtchristen zu ehelichen. Alle Bemühungen Hrip'simē zu überreden schlugen fehl, Tiridates wurde zornig und ließ daraufhin alle Jungfrauen (oder Nonnen) zum Tode verurteilen (etwa 311/12).

Die Verfolgung der Christen stand im Zusammenhang mit der Politik der römischen Kaiser Diokletian und Galerius, fand also Anfang des 4. Jahrhunderts statt. Aber nicht nur Tiridates verfolgte die Christen seines Landes, auch Kaiser Maximinus Daia (309-313), Neffe und Adoptivsohn von Galerius, leitete ab 311 im Osten des Reiches erneut eine Christenverfolgung ein. Seinen besonderen Zorn erregten dabei die armenischen Christen, die wahrscheinlich sehr zahlreich und mächtig geworden waren. Er unternahm sogar einen Feldzug gegen die Armenier. Eusebius von Caesarea (270-339) berichtet über diesen Angriff in seiner Kirchengeschichte und betrachtet ihn als einen Freundschafts- und Bündnisbruch seitens der Römer. Er sagt, neben Kälte, Hungersnot und Seuchen „mußte der Tyrann mit dem Krieg gegen die Armenier fertig werden, ein Volk, welches schon seit sehr langer Zeit mit Rom befreundet und verbündet war. Sie waren Christen und eifrige Anhänger der Gottheit; also versuchte der Gotteshasser sie zu zwingen, den Götzenbildern und Dämonen Opfer darzubringen-danach machte er aus Freunden Feinde und aus Verbündeten Gegner“⁷. Diese Stelle spielt in der Diskussion um die Christianisierung Armeniens eine große Rolle. Sie muß allerdings im Hinblick auf die besondere Art der Quelle kritisch betrachtet werden.

Als im Jahre 313 Kaiser Konstantin der Große zusammen mit seinem Mitkaiser Licinius die Toleranzerklärung von Mailand zum Schutze der Christen erließ, änderte auch Tiridates seine Politik und ließ Grigor aus dem Gefängnis von Xorvirap frei. Die Bekehrung des Königs ist im Buch des Agathangelos dramatisch dargestellt: nach der Ermordung von Hrip'simē, Gayianē und ihrer Gefährtinnen soll er krank geworden sein, wanderte im Walde herum und kehrte nicht zum Hof zurück. Seine Schwester Xosroviducht erfährt durch einen Traum, daß nur der inhaftierte Grigor ihren Bruder heilen könne. Grigor wird freigelassen und Tiridates wird durch dessen Gebete geheilt, worauf beide gemeinsam im Jahre 314 das Christentum zur offiziellen Religion Armeniens erklären.

⁷ Eusebius, Kirchengeschichte IX, 8.

Es ist nicht auszuschließen, daß die Proklamierung des Christentums auch eine politische Motivation hatte: Armenien als eine Pufferzone zwischen dem Iran und Rom ist immer wieder unter politischen und religiösen Druck geraten. So wurde es 279/80 bis 293 zweigeteilt bis es Tiridates III. gelang, die Einheit des Landes und des Staates wiederherzustellen. Auch die heidnisch-politheistische Religion, vermischt mit iranisch-hellenistischen Elementen, war schwach geworden und nicht mehr imstande, die geistige Einheit des Volkes aufrechtzuerhalten. Das Christentum als eine neue Religion bzw. Weltanschauung mit höherem Niveau erschien als vereinende und festigende Kraft, die die Hoffnung bot, das Volk und den Staat mit neuem Leben zu füllen. Immerhin, nach einer chaotischen Periode (279/80-293) konnte die staatliche Selbständigkeit Armeniens, wahrscheinlich Dank dem Christentum, noch über 100 Jahre fortauern, bis es im Jahre 428 der Iran nicht mehr zuließ, einen neuen König auf den Thron der Arsakiden zu setzen.

III. Das Datum der Christianisierung Armeniens

Das Datum der Christianisierung Armeniens wird von Armenologen (beginnend mit Malachia Ormanian) im allgemeinen mit dem Jahre 301 festgelegt. Neuere Untersuchungen tendieren allerdings dazu, dieses große Ereignis im Kontext der Geschehnisse im römischen Reich zu sehen, d.h. mit dem Mailänder Protokoll von 313 festzulegen. In diesem Zusammenhang werden folgende Argumente vorgebracht:

1. Nach der Erzählung des armenischen und griechischen Lebenslaufes von Grigor ist der Erleuchter Armeniens mit 3000 (oder 30000) Soldaten und 16 Fürsten feierlich nach Caesarea/Kappadokien gezogen, um dort von Erzbischof Leontius/Levond die Bischofsweihe zu empfangen. Vor 313 oder 314 wäre ein solches Unternehmen nicht möglich gewesen.

2. Nach den Angaben der griechischen Version des Agathangelos ist zur Zeit der Bischofsweihe von Grigor dem Erleuchter eine Ortsynode in der Stadt Caesarea abgehalten worden. Diese Synode hat wahrscheinlich im Sommer 314 stattgefunden.

3. Bei seiner Rückkehr hat Grigor in Sebaste Reliquien des Hl. Athenogenes (arm. Athanagines) vom Bischof Petrus erhalten und diese nach Armenien mitgenommen. Athanagines hatte aber am 16. oder 24. Juli 303 den Märtyrertod erlitten. Es wäre daher nicht möglich gewesen, vor diesem Datum Reliquien des Heiligen zu erhalten.

Auch wenn die Bekehrung der Armenier erst im Jahre 314 erfolgte, so bleibt Armenien doch das erste Land, in welchem das Christentum zur Staatsreligion proklamiert wurde. Tatsache ist auch, daß im oströmischen („byzantinischen“) Reich das Christentum erst unter Kaiser Theodosius dem Großen (379-395) zur Staatsreligion erklärt wurde.

Die Verbreitung des Christentums, zuerst in Armenien und später - etwa um 330 - in Georgien (Iberia)⁸ hat die Kaukasusländer, sowohl in geistiger, als auch in politischer Hinsicht fest an das Abendland gebunden, obwohl der geographischen und politischen Lage nach die kaukasischen Völker immer nähere Beziehungen zum zoroastrischen Iran hatten. Aus diesem Grund ist es erklärlich, daß die Armenier und die Georgier (Iberer) in der Verteidigung ihres Glaubens durch Jahrhunderte hindurch allein gelassen worden sind. In Armenien aber kam der christlichen Religion eine sehr große Bedeutung zu, denn sie verlieh nicht nur der armenischen Kultur ein neues und schöneres Antlitz, sondern sie wurde auch auf Dauer zur Hüterin des kulturellen und geistigen Erbes eines Volkes, das im Laufe seiner Geschichte zahlreiche schwere Prüfungen zu bestehen hatte.

Gregor der Parther, „zweiter Erleuchter (Lusaworič' / Illuminator) der Armenier“ widmete sich gemeinsam mit seinen Söhnen Aristakēs (325-333) und Vrtanēs (333-341) dem Bau von Kirchen und der Verbreitung des neuen Glaubens. Einer der Nachkommen Gregors, Nersēs der Große (353-373) errichtete Spitäler, Altersheime, Häuser für Bedürftige und publizierte Bestimmungen über das moralische und kirchliche Leben des Volkes.

IV. Das neue christliche Alphabet

Eine der unmittelbarsten und wichtigsten Folgen der Christianisierung war die Entwicklung der armenischen Schrift. Zur Zeit der Urartäer verwendeten die Armenier die Keilschrift, während zur Zeit des Tigranes des Großen (95-56/55 v. Chr.) und in den darauffolgenden Jahrhunderten die griechischen, iranischen und syrischen Schriftzeichen benutzt wurden. Folglich schien es für die Ausbreitung der neuen Religion notwendig, ein eigenes Alphabet zu haben. Die hier gestellte Aufgabe wurde von dem Mönch *Mesrop Maštoc' / Maschtots* erfüllt. Ursprünglich war er Hofkanzler und Militärbefehlshaber gewesen. Dadurch kannte er die Unsicherheit der politischen Lage Armeniens und versuchte zumindest der kulturellen Lage Armeniens eine permanent feste Grundlage zu verschaffen. Im Jahre 406 gelang es ihm ein armenisches Alphabet zu entwickeln. Er ließ sich von Alphabe-

⁸ D. M. LANG, *The Georgians*, London 1966, 94-95.

ten inspirieren, die in Armenien selbst und in den benachbarten Ländern zu finden waren. Mit Hilfe des Katholikos Sahak des Parthers (387-439) und des Königs Vramšapuh (388-413/414) und einer Anzahl von Geistlichen entfaltete Mesrop Maschtots eine rege Lehr- und literarische Tätigkeit. Er leitete die Übersetzung der Heiligen Schrift ins Armenische, die 435 beendet war. Die erste Übersetzung fußte auf syrischen Texten, später wurde sie auf griechischer Textbasis einer gründlichen Revision unterzogen. Nach der Übersetzung der Hl. Schrift wurden von Katholikos Sahak (387-439), von Mesrop Maschtots (†440) und von anderen Mönchen weitere Übersetzungen angefertigt und gleichzeitig die Schaffung einer Anzahl literarischer Werke in Angriff genommen. Der Reichtum und die Schönheit der diesen Werken zugrundeliegenden Sprache hat zur Benennung des 5. Jahrhunderts als dem „Goldenen Zeitalter“ geführt.

Die Geschichtsbücher des *Agathangelos* und des *Moses Chorenensis* wurden schon im Zusammenhang mit der Evangelisierung Armeniens erwähnt. *Agathangelos* (= „der gute Engel“ oder „die gute Botschaft“) ist der Autor bzw. der Titel eines Buches (5. Jahrhundert), das die Bekehrung der Armenier, besonders des Königs Tiridates (298-330), das Leben und Leiden der Jungfrauen Hrip'simē, Gayianē und ihrer Gefährtinnen wie auch die Missionstätigkeit und Lehre des Hl. Grigor Lusaworič' im Detail darstellt. Es ist ein sehr wichtiges Werk, das schon im Altertum in verschiedene Sprachen (Griechisch, Syrisch, Georgisch und Arabisch) übersetzt wurde.

Movses Xorenac'i wird als der „Herodot der Armenier“ betrachtet, der die Frühgeschichte Armeniens bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts erzählt. Er stellt sich als Schüler des berühmten Mesrop Maschtots († 440) dar, der im Jahre 406 das neue armenische Alphabet geschaffen hat. Sein Buch enthält auch Fragmente eines altarmenischen Epos (eine Geschichte der Könige, sowie eine Mythologie über den Gott Vahagn/Verethragna). Aufgrund von Bemerkungen und Darstellungen, die eher zu späteren Ereignissen passen, wird Xorenac'i zeitlich bis in das 8. Jahrhundert versetzt. Diese anachronistischen Erzählungen aber kann man damit erklären, daß seine Geschichte durch die Jahrhunderte hindurch als Schultext Verwendung fand. Dabei wurden immer wieder in den Manuskripten Randbemerkungen angebracht, die später in den Text aufgenommen worden sind.

P' austos Buzandaran (5. Jh.) stellt in seiner Geschichte Armeniens die politischen und kirchlichen Ereignisse des 4. Jahrhunderts (330-390) dar, wobei er Elemente der Volkssprache verwendet. Sein Werk ist daher nicht nur als Geschichtsquelle von großer Bedeutung, es stellt auch einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der armenischen Sprache dar.

Korjun (5. Jh.) schreibt über das Leben seines Lehrers Mesrop Maschtots. Er beschreibt ausführlich das frühere Leben von Maschtots als dieser noch ein belieb-

ter und geschätzter Befehlshaber der Truppen und Leiter der königlichen Kanzlei am Hof der Arsakiden gewesen war. Er beschreibt seine Reisen und die Suche nach den geeigneten Schriftzeichen, die der armenischen Sprache am besten angepaßt wären. Auch für die Übersetzung der Bibel ins Armenische ist das Werk von Korjun eine wichtige Quelle.

Elisē ist der Autor der Geschichte Vardans und des Krieges der Armenier, geschrieben in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Am 26. Mai 451 trafen an der armenisch-iranischen Grenze, auf dem Schlachtfeld von Awarayr, am Ufer des Flusses Tmüt, die armenischen und persischen Truppen aufeinander. Für die Armenier war dies ein schicksalhafter Moment, das sie, auf sich selbst gestellt, ihren Glauben, sowie ihre Heimat und Kultur gegen eine Großmacht zu verteidigen hatten. *Elisē* erzählt diesen heldenhaften Kampf der Armenier gegen die Sasaniden in schöner, poetischer Sprache.

Lazar P'arpec'i (Lazar aus P'arpi) wird als „Tacitus der Armenier“ bezeichnet. In seinem Buch Geschichte Armeniens erzählt er sachkundig die Ereignisse ab ca. 387, der endgültigen Teilung des Landes zwischen dem Iran und Byzanz bis in die Zeit der Regierung Vahan Mamikoneans als Marzpan im Jahre 485.

Eznik, ein Schüler des Mesrop Maschtots und des Patriarchen Sahak des Parthers, ist ein Philosoph, der mit klarer und schöner Sprache und mit kritischem Geist die religiösen Irrlehren der Perser und Griechen und des Sektierers Markian bekämpft. Sein Buch, Widerlegung der Irrlehren, ist eine wertvolle Quelle für das Studium der erwähnten religiösen Anschauungen. *Eznik* hat sich auch an der Bibeldübersetzung maßgeblich beteiligt.

V. Das Schicksalsjahr 451

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts hat der Iran unter seinem Großkönig Jazdaker/Jazkert II. (438/39-457) zuerst diplomatisch und dann militärisch versucht, Transkaukasien im allgemeinen und Armenien im besonderen unter seine totale religiös-politische Kontrolle zu bekommen. Die Armenier dagegen waren nicht bereit ihre religiös-kulturelle Selbständigkeit und Besonderheit aufzugeben. Sie mußten sich daher, ob sie es wollten oder nicht, gegen die Drohungen und die Gewaltanwendung der Perser verteidigen. Am 26. Mai 451 trafen nun die Armenier und die Iraner an der armenisch-iranischen Grenze, am Ufer des Flusses Tmüt, auf dem Schlachtfeld von Awarayr, zusammen. Der armenische Oberbefehlshaber Vardan Mamikonean und seine Truppen kämpften am Anfang erfolgreich, wurden aber dann von den Iranern geschlagen. Vardan und mehr als 1000 seiner Soldaten ließen in dieser Schlacht ihr Leben. Die Armenier aber gaben nicht auf und führten über 30 Jahre hindurch einen Partisanenkrieg bis schließlich im Jahre 484/485 der

Sasanidenkönig Valachs (484-488) die Gewissens- und Religionsfreiheit der Armenier anerkannte und Vahan Mamikonean als Marzpan (Statthalter) von Armenien ernannte.

Während dieser Zeit, in der die Armenier im Kampf auf Leben und Tod gegen die Sasaniden kämpften und für die Bewahrung ihres Glaubens und für ihre Heimat ihr Leben einsetzten, beschäftigten sich die Kirchen Roms und Konstantinopels mit spitzfindigen christologischen Fragen und bekämpften alle Andersdenkenden als Häretiker. Am Ende aber, anstatt die Einheit von Kirche und Staat zu festigen, störte man diese Einheit durch das erste Schisma. Am 17. Mai 451, einige Tage vor der Schlacht von Awarayr, berief Kaiser Markian (450-457) ein Konzil nach Nikaia ein, verlegte aber später, nämlich am 22. September, die Versammlung nach Chalcedon (heute Kadiköy im asiatischen Teil von Istanbul). Am 8. Oktober 451 begannen die Kirchenväter ihre Beratungen und am 22. Oktober, bei der 5. Sitzung, wurde die Glaubensformel, die inhaltlich sehr eng zum Tomus Leonis/Lehrbrief des Papstes Leo des Großen stand, vorgelegt und während der 6. Sitzung in Anwesenheit des Kaiserpaares feierlich proklamiert:

„[Der Sohn Gottes]
 vor den Zeiten aus dem Vater geboren
 der Gottheit nach,
 am Ende der Tage aber
 eben derselbe unsertwegen und um unseres Heiles willen
 (geboren) aus Maria der Jungfrau, der
 Gottesgebärerin, der Menschheit nach,
ein und derselbe Christus Sohn Herr
Eingeborener,
in zwei Naturen
unvermischt, unverwandelt, ungetrennt,
ungesondert erkennbar,
 niemals wird der Unterschied der Naturen
 aufgehoben der Einigung wegen,
 vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder
 der beiden Naturen bewahrt,
 auch im Zusammenkommen zu einer
 Person und einer Hypostase,
 nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen,
 sondern ein und derselbe eingeborene Sohn,
 Gott, Logos, der Herr Jesus Christus,
 wie schon die Propheten von alters her

über ihn verkündet haben,
 und Jesus Christus selbst uns gelehrt hat,
 und wie das Symbol der Väter uns überliefert hat“⁹.

Diese Formel Jesus Christus „in zwei Naturen“ hat bei den Theologen von Ägypten und Syrien großes Aufsehen erregt, weil sie eher die wunderbare Einheit der zwei Naturen betont sehen wollten, wie es Kyrill von Alexandrien immer wieder in dem Satz „eine [vereinte] Natur des menschengewordenen Logos Gottes“ formulierte. Tatsächlich wünschten sich die Orientalen beim Konzil von Chalcedon nichts anderes als den Ausdruck „aus zwei Naturen“ („*ἐκ δυο φύσεων*“ anstatt „*ἐν δυο φύσεσιν*“), „in zwei Naturen“! Da die Armenier zu dieser Zeit in einem lang andauernden Krieg mit den Iranern verwickelt waren, konnten sie sich erst Anfang des 6. Jahrhunderts mit dem Thema Chalcedon beschäftigen. Im Jahre 506, im 18. Jahr der Herrschaft des Sasanidenkönigs Kavad (488-531) versammelten sich die Bischöfe und Großfürsten Armeniens in Dvin unter der Führung des Katholikos Babgē von Othmus (490-516) und untersuchten die Lehre und Tätigkeit der Nestorianer, die aus Persien und Mesopotamien kommend, sehr aktiv waren. Zwei Jahre später (508), bei der zweiten Sitzung der ersten Synode von Dvin, lehnten die Teilnehmer die christologische Formel von Chalcedon ab und erklärten: „Wir fliehen davon und verwerfen die Lüge des Nestorius und der anderen, die ähnlich lehren, wie in Chalcedon [bestätigt wurde]“¹⁰.

Die höchst offizielle Ablehnung der Lehre von Chalcedon erfolgte nach der Tradition auf der zweiten Synode von Dvin, wo bei der ersten Sitzung (552-53) das Konzil von Chalcedon und der Lehrbrief des Papstes Leo anathematisiert wurden. Bei der zweiten Sitzung (554-55) wurden abermals die Nestorianer verurteilt und vor ihnen gewarnt. 608, genau 100 Jahre nach der ersten Ablehnung von Chalcedon, erlitt die Einheit der Kirchen in Transkaukasien eine schwerwiegende Spaltung: Georgien, unter dem Einfluß der Byzantiner bekannte sich zur chalcedonensischen Lehre, während Armenien und das kaukasische Albanien ihre Treue zur christologischen Formel „eine [vereinte] Natur“ des menschengewordenen Logos Gottes bestätigten. Etwa 1500 Jahre mußten die orientalisch-orthodoxen Kirchen von Ägypten, Syrien, Armenien, Äthiopien und Indien ihre Position gegenüber der römischen und den byzantinisch-orthodoxen Kirchen verteidigen, bis in unseren Tagen durch den ökumenischen Dialog der christologische Streit beigelegt wurde. Im September 1971 ist den Theologen der römisch-katholischen Kirche und der orientalisch-orthodoxen Kirchen bei dem ersten internationalen Gespräch in Wien-

⁹ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I/Herder, 1979, 755.

¹⁰ Buch der Briefe, Tbilisi 1911, 49, Jerusalem ²1994, 158.

Lainz eine Versöhnungsformel über die Menschwerdung Christi gelungen, die folgenden Inhalt hat:

„Wir finden unser gemeinsames Fundament in derselben apostolischen Tradition, vor allem wie sie im nizäno-konstantinopolitanischen Credo bestätigt ist; wir alle bekennen die dogmatischen Entscheidungen und Lehren von Nizäa (325), Konstantinopel (381) und Ephesus (431); wir stimmen überein in der Zurückweisung der nestorianischen und eutychianischen Lehrmeinungen über Jesus Christus. Wir haben uns um tieferes Verständnis der chalcedonensischen wie auch der nicht-chalcedonensischen Christologie bemüht, die uns bisher getrennt haben. Wir glauben, daß unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung. Im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich und unaussprechbar, für den menschlichen Geist weder voll zu verstehen noch auszudrücken“.

Auch mit den byzantinisch-orthodoxen Kirche(n) haben die orientalischo-orthodoxen Kirchen zuerst inoffiziell (1964-1971) und dann offiziell (Dez. 1985-Nov. 1993) durch den ökumenischen Dialog die christologischen Streitigkeiten beseitigt und einen Konsens unterschrieben, der lautet:

„Punkt 7: Die Orthodoxen stimmen zu, daß die Orientalisch - Orthodoxen ihre traditionelle kyrillische Terminologie der einen Natur des Fleisch gewordenen Logos (*'Mia physis tou Theou Logou sesarkomene'*) weiterhin beibehalten, da sie die doppelte Wesensgleichheit des Logos anerkennen, die Eutyches abgelehnt hat. Die Orthodoxen verwenden ebenfalls diese Terminologie. Andererseits stimmen die Orientalisch-Orthodoxen zu, daß die Orthodoxen im Gebrauch der Zwei-Naturen-Formel gerechtfertigt sind, da sie anerkennen, daß die Unterscheidung nur in Gedanken erfolgt“.

VI. Der ewige Kampf

Der Widerstand der Armenier gegen die politische und religiöse Unterdrückung von seiten der Iraner, sowie gegen die Entscheidung des Konzils von Chalcedon (451) symbolisiert den ewigen Kampf um Selbständigkeit und zur Bewahrung der nationalen Identität. In Wirklichkeit zeigt die Geschichte aller Völker und Nationen ähnliche Phänomene, aber im Falle der Armenier ist es ihr Schicksal,

immer und intensiv für ihren christlichen Glauben und für ihre Heimat und Selbständigkeit zu kämpfen.

Bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts blieb Armenien unter der Herrschaft der Perser. Im Jahre 640/41 begannen die Araber ihre Angriffe gegen den Iran und gegen Transkaukasien. 651 wurde das Reich der Sasaniden zerstört und sowohl der Iran, als auch Armenien, Georgien und das kaspische Albanien fielen unter die Oberherrschaft der Araber. Dabei ist zu bemerken, daß sich die Perser total unterwarfen, die zoroastrische Religion aufgaben und den Islam angenommen haben, während die Armenier und ihre Nachbarvölker wieder einmal „nein“ gesagt haben. Sicherlich hat dieses „Nein“ viel Opfer und Blut gekostet und unzählige Christen in den Märtyrertod getrieben. Obwohl sich die Armenier den Ruf der schlechten Diplomatie erworben haben, so ist es ihnen im Jahre 885/86 doch gelungen, durch diplomatisches Geschick ihre staatliche Selbständigkeit wiederherzustellen und einen Vasallenstaat zwischen dem Byzantinischen Reich und den Arabern zu errichten. Dabei hat das adelige Haus der Bagratuni/Bagratiden die Führungsrolle gespielt. Im Jahre 908 konnte auch das Haus der Arcruni in der Provinz Vaspurakan mitsamt den Gebieten um den Van-See ein Kleinkönigreich begründen, das bis 1021/22 Bestand hatte. Aus dieser Periode stammt die berühmte Hl. Kreuz-Kirche auf der Insel Aght'amar im Süden des Van-Sees, die in sich nicht nur den traditionellen Stil der armenischen Architektur, sondern auch Elemente der islamischen Kunst harmonisch vereint. Über den Figurenschmuck der Kirche zum Hl. Kreuz schreibt die Kunsthistorikerin Katharina Otto-Dorn: „Er ist nicht nur der Vorläufer der Bauplastik des Abendlandes, sondern beredter Zeuge für die Begegnung der christlichen und islamischen Welt im Osten Anatoliens“¹¹.

Während der Periode des Bagratidenreiches in Armenien wurden die Landwirtschaft, der Groß- und Kleinhandel, das handwerkliche Gewerbe, sowie die bildnerischen Künste gefördert. Besonders die Hauptstadt Ani wurde ein hervorragendes wirtschaftliches und kulturelles Zentrum mit internationalen Beziehungen sowohl nach Byzanz als auch zu den arabischen Ländern. Wegen ihrer zahlreichen Kirchen und Klöster wurde Ani „die Stadt der tausendundeinen Kirchen“ genannt. Durch die rege Bautätigkeit wurde der armenische Baustil in verschiedenen Variationen erweitert. Der englische Kunsthistoriker David Talbot Rice schreibt über Ani: „Sie ist eine der interessantesten mittelalterlichen Städte des Nahen Ostens, weit entfernt und wunderbar beeindruckend in ihrer Einsamkeit; ihre Kuppeln und Gewölbe mit den Außenarkaden kündigen erstaunliche Entwicklungen an, die die romanische und frühgotische Architektur des Westens ein oder mehrere Jahrhunderte später kennzeichnen sollten“¹².

¹¹ K. OTTO-DORN, Kunst des Islam, Baden Baden 1964/1979, S. 75.

¹² D. T. RICE, Art of the Byzantine Era, London, Thames and Hudson, 1963, 145.

Auch die armenische Literatur erlebte zur Zeit der Bagratiden eine Hochblüte. Die Historiker Movsēs Dasxuranc'i (7./11. Jh.), T'ovma Arcruni (9. Jh.), Yovhannēs Drasxanakerc'i (10. Jh.) und Aristakēs Lastiverc'i (11. Jh.) sind zu erwähnen. Im 10. Jahrhundert erreichte die schöne bzw. religiöse Literatur ihre höchste Ausdrucksstärke, vor allem Dank der Schöpfungen des Mönches Grigor von Narek (951-1003). Er schrieb ein mystisch inspiriertes Gebetbuch, das unter dem Namen *Narek* bekannt und für die armenischen Gläubigen die zweite Bibel ist.

Im 11. Jahrhundert änderten sich die politischen Verhältnisse in und um Armenien entscheidend. Die byzantinischen Kaiser begannen eine kurzsichtige Machtpolitik zu betreiben. Der letzte Bagratidenkönig von Ani, Gagik II. (1042-1045) wurde nach Konstantinopel eingeladen und dort verhaftet. Ani ging an die Byzantiner. Das stürmische Eindringen der Seldschuken in Armenien machte die Lage nur noch schlimmer. Mit der Niederlage der Byzantiner am 26. August 1071 in der Schlacht von Mantzikert/Manazkert gegen die Seldschuken verschwanden alle Hoffnungen der Armenier auf eine Wiederherstellung der eigenständigen Staatsmacht. Erst im Jahre 1199 gelang es den armenischen Fürsten, weit weg vom Hochland von Armenien, in Kilikien ein neues Reich („Kleinarmenien“) aufzubauen.

VII. Die Armenier im Mittelmeerraum: Das Königreich von Kilikien (1199-1375)

Nach dem Fall von Ani (heute Osttürkei) im Jahre 1045 endete das selbständige Königreich der Armenier für längere Zeit. Das Volk aber suchte weiter politische und finanzielle Sicherheit und wanderte aus-einerseits nach Osteuropa, andererseits in den Mittelmeerraum. In Kilikien gelang es den Armeniern, einen neuen Staat zu organisieren, dessen Kultur und Struktur nach europäischem Format ausgerichtet war. Prinz Rubēn gründete zuerst im Jahre 1080 ein Fürstentum. Einer seiner Nachfolger, der Landesherr Lewon (1187-1199) erreichte sein Ziel und erfüllte sich seinen Traum: er wurde am 6. Jänner 1199 in der Kathedrale der Hl. Sophia in Tarsus zum König von Kilikien gekrönt und als solcher durch den Kaiser von Byzanz, Alexios III. und vom Kaiser des Römisch-Deutschen Reiches, Heinrich VI. anerkannt. Auch König Philipp-August von Frankreich und der englische König Richard Löwenherz, sowie Papst Cölestin III. schickten ihre Glückwünsche und Geschenke. Lewon regierte bis 1219. Mit Hilfe der Kreuzfahrer dauerte das armenische Königreich fast 200 Jahre. Es war aber dem ständigen Druck der Seldschuken und der turkmenischen Stämme in Syrien, sowie der Mameluken in Ägypten nicht gewachsen. Die Hauptstadt Sis wurde schließlich 1375 von den Mameluken erobert. König Lewon VI. der Unglückliche wurde gefangengenom-

men, nach Ägypten gebracht, gegen Lösegeld freigelassen und nach Frankreich geschickt, wo er in St. Denis (Paris) begraben liegt, allerdings ist das Grabmal leer, da während der französischen Revolution die Gebeine in die Seine geworfen wurden.

Trotz politischer Schwierigkeiten leisteten die armenischen Künstler durch ihren starken Willen und Fleiß in den Bereichen der Literatur, Baukunst und Buchmalerei Bemerkenswertes. Die Kunst der Miniaturen, die im 5.-6. Jahrhundert ihren Anfang genommen hatte, und im 9.-10. Jahrhundert eine Hochblüte erfuhr, wurde in den Klöstern von Kilikien gepflegt und weiterentwickelt. Sie erreichte dort ihren Höhepunkt mit den Künstlern Thoros Roslin (13. Jh.) und Sargis Pidzak (14. Jh.), deren Miniaturen mit ihren Farben und ihrer Schönheit mit den besten byzantinischen Buchmalereien konkurrieren können.

Mit der politische Macht wechselte im Laufe der Geschichte auch das Zentrum der armenischen Kirche seinen Standort. Ende des 5. Jahrhunderts wurde das Katholikosat von Etchmiadzin zuerst nach Dvin (485-898), zur Zeit des Patriarchen Yovhannēs von Drasxanakert (898-929) nach Tzoravank' und Aghthamar (bis 946), dann nach Argina und Ani (946-1062), Dzamndaw (1062-1105), Schughr (1105-1125), Dzovk' oder Tluk' (1125-1147), Hromkla (1147-1292) und zum Schluß in die Hauptstadt Sis (1293-1441) verlegt. Wo immer der Sitz des Katholikosats war, dort befand sich auch das Oberhaupt und das Zentrum der Kirche. In Kilikien kam die armenische Kirche durch die Kreuzzüge in engeren Kontakt mit den Kirchen des Westens. Die Verhandlungen für eine Wiedervereinigung waren häufig und meist lebhaft. Diese Bestrebungen blieben allerdings erfolglos, weil die Interessen der römischen Kirche von denen der armenischen Kirche sehr verschieden waren. Die Armenier erhofften sich durch eine gemäßigte Vereinbarung die politische Hilfe des christlichen Westens für das Weiterbestehen ihres Staates, während Rom immer wieder Konzessionen in den Fragen der Dogmen, Jurisdiktion und Liturgie verlangte, ohne wesentliche Unterstützung anzubieten. Anfang des 14. Jahrhunderts sandte Rom zahlreiche Missionare in den Orient, um Armenien und Syrien unter die Herrschaft des Papsttums zu bringen; die Franziskaner kamen nach Kilikien, Nordarmenien und Georgien und die Dominikaner nach Großarmenien und Persien. Die Armenier reagierten auf diese westliche Missionstätigkeit mit verstärkter Aktivität im Hochschulunterricht, in der Erziehung und Literatur, wobei in Ostarmenien die Klöster von Glatzor und Tathev und im Norden Armeniens die Klöster von Haghat und Sanahin zu Zentren wurden. Die großen Gründer und Führer dieser religiös - intellektuellen Bewegung waren: Nersēs von Musch, Jesai von Nitsch, Stephanos Orbelian, Yovhannēs von Orotn, Grigor von Tathev und Grigor Tutēordi (Gregor, Sohn des Tutē). Diese Gelehrten waren um das Schicksal der armenischen Kirche Kilikiens sehr besorgt. Deshalb

betrieben die Schüler von Tathev, besonders Thovma von Medzoph und Yohannēs von Hermon die Rückkehr des Sitzes des Katholikosats von Sis nach Etchmiadzin. Dies vollzog sich im Jahre 1441. Das letzte Oberhaupt der armenischen Kirche in Sis war Grigor Musabegian, der es abgelehnt hatte, nach Etchmiadzin zu übersiedeln. Daraufhin wurde Kyrakos von Virap (1441-1443) als erster Patriarch der neuen Periode gewählt. Musabegian ist später zwückgetreten und in Vergessenheit geraten. 1446 setzte man in Kilikien einen neuen Patriarchen, Karapet von Eudokia (Tokat) ein. Seit diesem Tag ist in Sis ein neues Patriarchat mit beschränkter Jurisdiktion für die Armenier im Mittelmeerraum entstanden. Während des Ersten Weltkrieges wurde die armenische Bevölkerung vertrieben und massakriert. Der letzte Katholikos, Sahak Khabayan kam nach Syrien und bemühte sich im Nahen Osten seinen Sitz wiederzuerrichten. Der Patriarch von Jerusalem, Elišē Durian, übergab ihm die Diözesen von Damaskus, Libanon und Zypern. Im Jahre 1929 gelang es dem Patriarchen Khabayan mit Zustimmung des französischen Hochkommissars Henri Ponsot in Antelias bei Beirut/Libanon einen neuen Sitz des Katholikosats von Kilikien zu etablieren. Vom rechtlich-administrativen Standpunkt aus gesehen, genießt dieses Patriarchat innerlich vollkommene Autonomie, aber über die wichtigsten Fragen der Theologie, Moral und Disziplin, die die ganze armenische Kirche betreffen, kann nur das Katholikosat von Etchmiadzin entscheiden. Diese Situation besteht wohl seit 1441, aber von Zeit zu Zeit hat es zwischen diesen beiden Katholikosaten - meist aus politischen Gründen - Mißverständnisse und Zwistigkeiten gegeben.

VIII. Die Entstehung neuer armenischer Patriarchate

Im Jahre 1113 nützte die armenische Diözese von Van-Vaspurakan mit dem Sitz auf der Insel Aght'amar den politischen Wirrwarr und rief sich selbst zum selbständigen Patriarchat aus. Zu dieser Zeit war das Katholikosat zusammen mit der politischen Führung der Armenier auf dem Weg nach Kilikien gerade im Kloster von Sughr; 1293 wurde es endgültig in der kilikischen Hauptstadt Sis etabliert. Daher waren die Beziehungen zwischen Aght'amar und Sis (nach 1441 wieder Etchmiadzin) entsprechend der politischen Lage und den Ambitionen der Patriarchen von Aght'amar wechselhaft (im 19. Jahrhundert wurde dieses Patriarchat für immer aufgelöst).

Anfang des 14. Jahrhunderts, im Jahre 1307, in einer Zeit als Armenien und Kilikien von den türkischen und mongolischen Völkern bedrängt waren und die Könige von Sis/Kilikien versuchten, mit Hilfe des Westens den armenischen Staat zu retten, beschlossen die führenden Persönlichkeiten der Kirche bei einer Synode (5. Synode von Sis) eine Union mit Rom. Diese Union wurde aber sowohl von

dem kilikischen Volk, als auch von den einflußreichen Theologen im Osten Armeniens abgelehnt. Auch in Jerusalem, wo die Armenier seit dem 4. Jahrhundert zahlreiche Klöster und Kirchen besaßen, kam es zu einem Aufstand gegen diese Vereinigung: 1311 versammelten sich alle Mönche, Kirchenlehrer und Bischöfe in einer Synode, verwarfen die in Sis beschlossene Union und riefen den Bischof Sargis zum selbständigen Patriarchen von Jerusalem aus. Damit entstand im Hl. Land ein armenisches Patriarchat, das nicht nur eine Kathedrale, verschiedene Kirchen, eine Bibliothek, ein Museum und eine Druckerei besitzt, sondern auch an der Grabeskirche und den anderen Heiligen Stätten beachtliche Rechte hat.

Auch in Konstantinopel kam es nach dem Ende des byzantinischen Reiches im Jahre 1453 zur Gründung eines armenischen Patriarchats, um ein Gegengewicht zum ökumenischen Patriarchat und dem Katholikosat von Etchmiadzin, das unter persischer Herrschaft war, herzustellen. Bischof Yovakim aus Brussa wurde als Oberhaupt der armenischen Kirche im osmanischen Reich nach Konstantinopel/Stambul eingeladen. Allerdings werden erst ab 1537 die Bischöfe der Hauptstadt mit dem Titel „Patriarch“ erwähnt. Daher heißt der erste offizielle Patriarch von Konstantinopel Vardapet Astwadzatur. Die Patriarchate von Konstantinopel und Jerusalem genießen volle innere Autonomie, haben aber nicht das Recht, Bischöfe zu weihen oder das Myron zu segnen.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde unter den Armeniern auch eine katholische Gemeinschaft aufgebaut. Wie erwähnt, waren die Missionare und Vertreter einer Union mit Rom in Armenien und dem Mittelmeerraum sehr aktiv. Manche Armenier konnten für die katholische Kirche gewonnen werden, aber zur Bildung einer selbständigen armenisch-katholischen Gemeinschaft kam es erst im 18. Jahrhundert. Vardapet Mechithar von Sebaste (1676-1749), der innerhalb der armenisch-apostolischen Kirche Schwierigkeiten hatte, wurde zum Gründer des Mechitharistenordens, der sich letztlich im Jahre 1717 auf der Insel San Lazzaro in Venedig niederließ. 1773 kam es auch hier zu Schwierigkeiten und zu Streit, ein Teil der Patres ging nach Triest und 1811 nach Wien. Im Libanon entstanden ebenfalls armenisch-katholische Mönchsgemeinschaften: die Antonian (1721) und eine zweite im Kloster von Bzommar (1742). Später wurde hier ein Patriarchat organisiert, dessen Sitz sich heute in Beirut befindet.

IX. Lange Zeit ohne Staat und Sicherheit

Nach dem Fall von Sis (1375) und der Zerstörung des armenischen Reiches in Kilikien verloren die Armenier für lange Zeit ihre staatliche Selbständigkeit und Sicherheit. In Kilikien blieb die armenische Bevölkerung unter muslimischer Herr-

schaft und die Auswanderung aus Ostarmenien setzte sich fort. Die Folge war eine beachtliche Vergrößerung der armenischen Gemeinden in den verschiedenen Ländern Osteuropas. Es bildeten sich gut organisierte Kirchengemeinden in Polen, Ungarn, Rumänien und auf der Halbinsel Krim. Kleinere Gemeinden entstanden in Italien, Holland und Frankreich.

In dieser langen und dunklen Periode vom 15. bis zum 17./18. Jahrhundert spielte die Kirche eine noch größere und wichtigere Rolle im Leben der Armenier, da sie überall nicht nur die kulturelle Identität förderte, sondern teilweise auch den politischen Schutz garantierte.

Nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches fiel das Land Armenien unter die Herrschaft der osmanischen Türken. Trotz Freiheitsbeschränkungen, Unterdrückung und verschiedener Pogrome konnten allerdings die Armenier in ihrer Urheimat im Osten Kleinasien überleben. Erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, nach dem Russisch-türkischen Krieg von 1877/78 verschlechterte sich die Lage der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich rapid. Die Ursache dafür war der Verlust der türkischen Herrschaftsansprüche am Balkan mit dem Berliner Kongreß. Das Osmanische Reich verlor von Tag zu Tag an Kraft und Einflußbereich und in Europa sprach man schon lange vom „kranken Mann am Bosphorus“. Die Türkei sollte von nun an nur noch „für die Türken“ erhalten bleiben. Aber in der Türkei gab es zahlreiche armenische Provinzen, wie Bitlis, Erzurum, Van, Musch, Diyarbakir, Elazig und Sivas und so entwickelte man von türkischer Seite die Meinung, daß nur eine Liquidierung der Armenier auch die armenische Frage lösen könnte. Allein in den Jahren 1894-1896 wurden in Istanbul und Anatolien hunderttausende Armenier ausgeraubt und ermordet, bevor sich die Hohe Pforte dazu entschloß Sicherheitsmaßnahmen für die armenischen Provinzen zu ergreifen (Oktober 1896). Die Konflikte erreichten in einem geplanten und gut vorbereiteten Völkermord am 24. April 1915 ihren Höhepunkt: es war die „schwarze Nacht der Armenier“. Innerhalb von wenigen Stunden verhaftete man in Istanbul alle einflußreichen armenischen Politiker und Intellektuellen und brachte sie nach Anatolien. Von diesen Deportierten gelang nur wenigen die Flucht. In den darauffolgenden Wochen und Monaten wurde zum ersten Mal ein beispielloser Genozid an den wehrlosen Menschen verübt. Hunderte von Dörfern und Städte mußten völlig überraschend von der Bevölkerung verlassen werden. Die Menschen mußten in Gruppen und in Karawanen zu Fuß durch unwegsames Gelände bis in die Syrische Wüste wandern. Über eineinhalb Millionen Armenier starben unterwegs und in Syrien an Hunger, Durst, Krankheit oder durch Gewaltanwendung.

Im persischen Teil Armeniens gab es auch öfters Gewalt, Totschlag und Umsiedlungen, aber im Vergleich zu West-Armenien war das Leben des Volkes tragbarer als unter den Türken. In Etchmiadzin versuchten die Katholikoi durch Er-

neuerungen und kulturelle Tätigkeit die Kirche aufrecht und so weit wie möglich organisiert zu erhalten. Die prominenten Patriarchen dieser Periode waren: Movsēs III. von Tathev (1629-1633), Philippos I. von Aghbak (1633-1655), Jakob aus Julfa (1655-1680), Eliasar von Antep (1682-1691), Lazar I. (1737-1751), Simeon aus Erevan (1763-1780) und Nersēs von Aštarak (1843-1857). Zur Zeit von Jakob von Julfa wurde die armenische Bibel zum ersten Mal (1666) in Amsterdam aufgrund der Bemühungen von Vardapet Oskan Erevantsi gedruckt. Der Katholikos Simeon aus Erevan gründete das Seminar von Etchmiadzin und publizierte den Kirchenkalender in einer endgültigen Form.

Die Anfänge einer Befreiungsbewegung gehen bei den Armeniern bis in das 16. Jahrhundert zurück. Sie galt der Befreiung Armeniens von der Herrschaft der Türken und Perser und zwar mit Hilfe Roms, der Habsburger und anderer abendländischer Mächte. Besonders die Patriarchen Stephan V. von Salmast (1545-1567), Michael I. von Sebaste (1567-1576), Jakob aus Julfa (1655-1680) und Nahapet von Edessa (1601-1705) versuchten in Zusammenarbeit mit Fürsten und anderen weltlichen Persönlichkeiten die Sympathie und den Schutz des Abendlandes für das Los der Armenier zu gewinnen. Unter den prominenten Armeniern wurde besonders Israel Ori durch seine Tätigkeit von ca. 1678 bis zu seinem Tod 1711 in dieser Hinsicht berühmt. Fast 20 Jahre hielt er sich in Europa auf, um das Schicksal der Armenier bekannt zu machen. Zu mehr als Sympathiekundgebungen und verschiedenen vagen Versprechungen kam es aber leider nie. Israel Ori versuchte enttäuscht bei den Russen Gehör zu finden und wandte sich an Zar Peter den Großen. Erst hundert Jahre später, im Februar 1828, wurde der größere Teil Ost-Armeniens im Zuge des Russisch-Persischen Krieges (1826/27) dem Russischen Kaiserreich einverleibt. Am 3. März 1918 verließen die Russen infolge der Oktoberrevolution und aufgrund des Vertrages von Brest-Litowsk die Grenzprovinzen Kars und Artahan sowie Batum und überließen die dort lebenden Armenier ihrem Schicksal. Nach der blutigen Deportation und dem grauenvollen Massaker unter den Armeniern während des Ersten Weltkrieges in Ostanatolien drangen nun die Türken auch im Kaukasus vor und wollten auch dort Herrschaftsansprüche stellen. Im Mai 1918 stand der „russische“ Teil Armeniens vor der Entscheidung über Leben und Tod. Diesmal setzten die Armenier ihre ganze Kraft im Kampf ein und bei der Schlacht von Sardarabad geschah das Wunder: es gelang, den Feind zu schlagen und nach jahrhundertelanger Knechtschaft einen unabhängigen Staat zu proklamieren (28. Mai 1918). Die Türken jedoch fanden sich damit nicht ab. 1920 fiel die Armee Kemal Atatürks in Alexandropol (heute Gjumri) ein und begann neuerdings das armenische Volk auszurotten. Die armenischen Kommunisten riefen die Rote Armee zu Hilfe und am 29. November 1920 wurde Armenien als

Sowjetische Sozialistische Republik in das sowjetische Herrschaftsgebiet aufgenommen.

Auch während des Sowjetregimes mußten die Kirche und das Volk oftmals Unterdrückung und Verfolgung erleiden. Allerdings konnten auch hervorragende kulturelle und wissenschaftliche Leistungen von armenischen Gelehrten erbracht werden. Die ungerechte Schenkung der Provinzen Nachitschevan und Berg Karabach durch Lenin und Stalin an das ölreiche Aserbaidschan bedeuten für die Armenier bis heute einen großen territorialen und politischen Verlust. Nach dem Zerfall der Sowjetunion erlangte Armenien seine Unabhängigkeit und Freiheit (21. September 1991). Obwohl nach der Verfassung Staat und Kirche getrennt sind, arbeiten heute die Regierung und die Kirche Hand in Hand für den Wiederaufbau des Landes und für eine bessere Zukunft in Frieden, Freiheit und Freude.

LES DEUX CODES DE L'EGLISE ROMAINE LE CODE LATIN DE 1983 ET LE CODE ORIENTAL DE 1990

Quelques réflexions sur les travaux de la Codification

René Metz, Strasbourg

A quelques années d'intervalle, l'Eglise romaine s'est dotée de deux Codes réglementant sa législation: un Code pour l'Eglise latine et un Code pour les Eglises orientales. Le 25 janvier 1983, le pape Jean Paul II promulguait le Code de droit canonique (*Codex iuris canonici*) et sept années et quelques mois plus tard, le 18 octobre 1990, le Code des canons des Eglises orientales (*Codex canonum Ecclesiarum orientalium*) par la constitution *Sacri Canones*.

Notre intention est de jeter un regard sur la manière dont ont été réalisées les deux codifications. Il nous intéresse notamment de connaître la méthode de travail de l'une et l'autre Commission, la latine et l'orientale, auxquelles avait été confiée cette délicate tâche. Nous aimerions savoir en particulier si elles ont utilisé une façon identique de procéder ou si, au contraire, elles ont suivi des voies différentes. A cette fin, nous examinerons successivement le point de départ de leur travail, les étapes de la réalisation, le titre de chaque Code et sa promulgation.

I. Le point de départ

La décision de réviser le droit de l'Eglise et donc d'élaborer un nouveau Code de droit canonique avait été prise officiellement par le pape Jean XXIII le 25 janvier 1959 lors de la mémorable réunion à laquelle il avait convoqué les cardinaux au monastère de Saint-Paul-hors-les-murs. Après avoir annoncé la convocation d'un concile oecuménique et d'un synode pour le diocèse de Rome, le pape avait ajouté que „ces deux événements conduiront de manière heureuse à la mise à jour (*aggiornamento*) attendue et souhaitée du Code de droit canonique“ (*Esse, c'est-à-dire le concile et le synode, condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*)¹. Dans ce discours, il n'était pas question de la révision du Code oriental. Bien au contraire, après avoir parlé de la révision du Code latin, le pape poursuivit: „La prochaine promulgation du Code de droit canonique oriental constitue le prélude de ces événements“ (*La prossima*

¹ Acta Apostolicae Sedis (AAS) 51 (1959) 68.

promulgazione del Codice di Diritto Orientale ci dà il preannunzio di queste avvenimenti)². Le pape entendait par là la partie du Code oriental qui n'avait pas encore été promulguée et dont le cardinal Agagianian lui avait demandé six semaines plus tôt, le 12 décembre 1958, la promulgation de la tranche concernant les sacrements (à part le mariage, déjà promulgué): „La publication de tout le Code oriental se fera, avait répondu le pape au cardinal, après le Concile oecuménique Vatican II“ (*La pubblicazione dell'intero CICO (= Codex iuris canonici orientalis) si farà dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II*)³. Mais les motifs qui avaient incité le pape à réaliser la mise à jour du Code latin valaient également et à plus forte raison pour le Code oriental.

On comprend dès lors que le pape corrigera sans trop tarder sa première pensée au sujet du Code oriental; il le fit dans l'encyclique *Ad Petri cathedram* qu'il publia, cinq mois plus tard, le 29 juin 1959. Il y laissait entendre qu'il mettait les deux codifications sur le même plan. Il demandait notamment que „le Code de droit canonique fût adapté aux nécessités du monde contemporain et qu'on élaborât pour l'Eglise du rite oriental un nouveau Code du même genre“ (*Codicem iuris canonici hodiernis necessitatibus accommodatum apparare novumque eiusdem generis Codicem pro Orientalis ritus Ecclesia edere*)⁴. La pensée du pape est claire; elle ne prête pas à discussion. Il veut pour l'Eglise du rite oriental - à l'époque on parlait encore de l'Eglise orientale et non des Eglises orientales - un nouveau Code (*novus Codex*) du même genre (*eiusdem generis*) que celui qui doit être réalisé pour l'Eglise latine, c'est-à-dire qui réponde aux nouvelles conditions du monde, mais adapté, il va sans dire, aux particularités des Eglises orientales. C'est dire que l'Eglise latine et les Eglises orientales sont invitées à élaborer, chacune pour ses fidèles, un nouveau Code. La tâche est identique pour chacune: mettre à jour l'ancienne législation telle qu'elle avait été codifiée précédemment.

Tâche identique à réaliser par l'une et l'autre Commission, mais la base à partir de laquelle elles sont appelées à travailler n'est pas la même. La Commission latine devra réviser un Code qui avait été promulgué en 1917. Elle se trouve en présence d'une législation qui a près d'un demi siècle d'existence et qui à l'époque avait été accueillie très favorablement par presque l'ensemble des canonistes. Il s'agit donc d'un Code qui a fait ses preuves ou du moins d'un Code dont les institutions ont été affrontées à la réalité concrète. La Commission orientale, elle, doit mettre à jour un Code tronqué et de date récente: une moitié seulement en a été promulguée en quatre tranches successives de 1949 à 1957: 1. le mariage, promulgué le 22 février 1949; 2. la procédure judiciaire, le 6 janvier 1950; 3. le droit des

² AAS 51 (1959) 69.

³ D. FALTIN, L'unità delle Chiese e la legislazione canonica delle Chiese orientali, in: *Unitas* (ediz. italiana) 27 (1972) 176.

⁴ AAS 51 (1959) 498.

religieux, les biens temporels et la définition des termes, le 9 février 1952; 4. les rites orientaux et les personnes, le 2 juin 1957. L'autre moitié - près de 1100 canons - est restée dans les archives de la Commission, bien que le travail rédactionnel eût été achevé et approuvé le 13 mars 1948 par le pape Pie XII.

Il s'ensuit que le travail qui attendait la Commission orientale présentait, pour diverses raisons, plus de difficulté que celui qui revenait à la Commission latine. Une première raison était le manque de recul dans le temps: une partie seulement des institutions du Code oriental avait fait l'expérience de la vie ecclésiale et durant un temps très limité: une dizaine d'années pour le mariage et moins pour d'autres; quelques parties n'ont jamais été mises en contact avec la vie pratique. Une autre raison était que le Code oriental - partie promulguée et partie non promulguée⁵ - sur lequel devait travailler la Commission se référait aux mêmes conditions socioculturelles que le Code latin: dix années seulement séparaient la promulgation du Code latin (1917) et le commencement des travaux préparatoires de la codification orientale (1927). Aussi est-ce la même mentalité qui anime les deux Codes: en fait, la mentalité latine. Le Code oriental tel qu'il se présentait en 1948 laissait apparaître une latinisation nettement marquée, qui permettait à un consulteur de la Commission instituée en 1972 de faire au sujet des canons de ce Code la remarque suivante: „Dans ces textes, la présence des aspects typiques à l'Occident est tellement forte et évidente que tout spécialiste en matières orientales doit se demander s'il s'agit d'un droit oriental avec des influences latines ou plutôt d'un droit typiquement latin avec la présence de quelques éléments orientaux“⁶.

Effectivement le *Codex iuris canonici* latin a servi de base pour l'élaboration du *Codex iuris canonici orientalis*. Aussi un grand nombre de canons du Code oriental étaient-ils la reproduction textuelle des canons latins. Cela est particulièrement évident pour le droit matrimonial: si on compare les 132 canons du Code de 1917 (c. 1012-1143) avec les 131 canons promulgués en 1949 par le motu proprio *Crebrae allatae*, il apparaît de façon manifeste que le Code oriental constitue, pour cette partie, une adaptation pure et simple du Code latin. En effet, sur les 131 canons du Code oriental du mariage près de 100 canons sont absolument identiques aux canons du Code latin; on y a simplement remplacé le terme *ordinarius* par celui de *hierarcha*⁷. Parmi la trentaine de canons restants, quelques-uns contiennent de petites modifications sans importance; d'autres concernent la consanguinité et l'affinité: pour ces canons, la Commission a simplement corrigé le texte

⁵ Les textes non promulgués ont été reproduits par le Père I. ŽUŽEK dans les *Nuntia* de 1976 à 1979; le lecteur trouvera un tableau d'ensemble de ces textes (avec les références à leur publication dans les *Nuntia* 9 (1979) 91.

⁶ M. DAOUD, Un nouveau schéma de canons *De Baptismo*, in: *Nuntia* 4 (1977) 17.

⁷ On pourra relever aussi quelques variantes verbales dans ces 100 canons, mais il s'agit uniquement de variantes stylistiques, qui ne modifient nullement le sens du texte.

latin en fonction de la manière différente de compter la consanguinité et l'affinité en droit oriental. C'est donc bien en présence d'un Code latin que nous nous trouvons pour le droit matrimonial, avec quelques adaptations orientales. On notera que cette latinisation a été réalisée malgré l'opposition formelle de Pie XI qui, lui, voulait un Code véritablement oriental⁸. Nous pourrions alléguer bien d'autres exemples où transparaissent les tentatives de latinisation. Nous nous contenterons d'en citer simplement deux, l'un concernant le sacrement de pénitence, l'autre les peines.

Pour le sacrement de pénitence, dont les textes n'ont pas été promulgués, mais devaient l'être avec les autres concernant les sacrements (à part le mariage déjà promulgué) sur la demande faite le 12 décembre 1958 par le cardinal Agagianian. En effet, si on se reporte au schéma de 1958, on y trouve en bonne place les indulgences, contrairement à l'authentique tradition orientale, qui les ignore: sur les 48 canons du sacrement de pénitence, 13 étaient consacrés aux indulgences. A noter aussi que sur les 48 canons, 29 reproduisaient *verbatim* les textes du Code latin de 1917, comme cela a été fort bien indiqué par le Père I. Žužek dans les *Nuntia* (6, 1978, p. 66-76).

La même remarque vaut pour le droit pénal. Le schéma de 1948, approuvé par Pie XII, mais non promulgué, avait suivi, à l'encontre de la tradition orientale, la législation latine et adopté les peines *latae sententiae*: la plupart des canons reproduisent textuellement la plupart des canons du Code latin de 1917. Pour s'en rendre compte, il suffit de se reporter aux canons du droit pénal non promulgué qui ont été également reproduits dans les *Nuntia* (4, 1977, p. 114 et suivantes).

Dans ces conditions, il est manifeste que la tâche qui incombait à la Commission orientale était plus délicate et bien plus difficile que celle qui revenait à la Commission latine. Elle devait, bien sûr comme la Commission latine, adapter la législation aux nouvelles données ecclésiologiques et autres émises par Vatican II, mais elle devait surtout revoir la présédente législation, la partie promulguée et la partie non promulguée, pour la débarrasser des scories latines et élaborer un véritable Code oriental, qui ne fut pas une simple adaptation orientale du Code latin. Les textes de Vatican II et les paroles de Paul VI inaugurant les travaux de la Commission ne laissent pas de doute à ce sujet.

Le Concile affirme hautement le droit et le devoir qui reviennent aux Eglises orientales de s'organiser selon leurs propres disciplines. Aussi exprime-t-il la volonté expresse que les particularités de toutes ces Eglises soient maintenues et qu'elles soient restaurées là où cela s'avère nécessaire. Le rappel de l'un ou l'autre passage des décrets conciliaires suffisent pour se rendre compte à quel point

⁸ Voir, à ce sujet, R. METZ, La seconde tentative de codifier le droit des Eglises orientales catholiques au XX^e siècle. Latinisation ou identité orientale?, in: L'Année Canonique 33 (1979) 295-299.

l'Eglise, à la suite de Vatican II, honore les particularités orientales et la ferveur qu'elle met à les préserver: „L'Eglise catholique tient en grande estime les institutions, les rites liturgiques, les traditions orientales et la discipline de vie chrétienne des Eglises orientales“⁹. „Tout le monde doit savoir qu'il est très important de connaître, conserver, développer le si riche patrimoine liturgique spirituel de l'Orient pour conserver fidèlement la plénitude de la tradition chrétienne“¹⁰. „Le Concile déclare solennellement que les Eglises orientales ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières“¹¹. „Le saint Concile déclare que la sainte Mère l'Eglise considère comme égaux en droit et en dignité tous les rites légalement reconnus, et qu'il veut, à l'avenir, les conserver et les favoriser de toutes manières; il souhaite que, là où il en est besoin, on les révise entièrement avec prudence dans l'esprit d'une saine tradition et qu'on leur rende une nouvelle vitalité en accord avec les circonstances et les nécessités d'aujourd'hui“¹².

Dans le discours du 18 mars 1974 par lequel il ouvre les travaux de la Commission orientale, Paul VI n'a pas été moins ferme à ce sujet: il souligna, comme l'avait fait Vatican II, la haute estime en laquelle l'Eglise tient les traditions et le patrimoine des Eglises orientales. A cette fin, disait-il, la révision du droit oriental devait se faire sur la base d'une double fidélité: fidélité à l'authentique tradition orientale et fidélité à l'esprit de Vatican II. Le pape souhaitait que le Code fût l'oeuvre des Orientaux¹³.

Après des prises de position aussi nettes et claires du Concile et de Paul VI, un Code oriental latinisé au point où l'avait été celui dont la rédaction fut pratiquement achevée en 1948, n'était plus concevable. Une révision complète était indispensable. En présence d'une telle situation, on comprend que la tâche qui s'imposait à la Commission orientale était plus astreignante que celle de la Commission latine. Son travail était double, comme on l'a déjà noté: comme la Commission latine, elle devait élaborer un nouveau Code en fonction des conditions socioculturelles de la fin du XX^e siècle conformément aux données de Vatican II; elle devait en outre s'attacher à effacer dans le modèle du Code précédent, dont elle disposait, toutes les traces latines et réaliser un Code authentiquement oriental.

⁹ Décret sur les Eglises orientales catholiques (*Orientalium Ecclesiarum* [= OE], n. 1).

¹⁰ Décret sur l'oecuménisme (*Unitatis redintegratio*), n. 15.

¹¹ OE, n. 5.

¹² Constitution sur la sainte liturgie (*Sacrosanctum Concilium*), n. 4.

¹³ Texte du discours de Paul VI dans *Nuntia* 1 (1975) 4-8.

II. L'élaboration des textes

L'élaboration des deux Codes, le latin et l'oriental, se fit selon un schéma identique à quelques années d'intervalle, comme on pourra le constater en suivant la chronologie des travaux, dont nous rappellerons les principales étapes.

Dans un premier temps, qui s'étendra sur près deux ans, 1963 à 1965 pour le Code latin et 1972 à 1974 pour le Code oriental, la Commission chargée de la codification est mise en place et elle procède à des travaux préparatoires. Pour le Code latin, la Commission a été instituée le 28 mars 1963 et pour le Code oriental, le 10 juin 1972¹⁴. La dénomination est *mutatis mutandis* identique: *Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo* et *Pontificia Commissio Codici iuris canonici orientalis recognoscendo*¹⁵. Le document instituant chaque Commission donne, avec l'indication du président, du vice-président et du personnel du secrétariat, les liste des membres (*sodales*) auxquels incombe la responsabilité de l'entreprise. La Commission latine comprenait, lors son institution, 30 membres, tous cardinaux; ils seront au nombre 74, dont 18 évêques, pour l'ultime réunion plénière du 20 au 28 octobre 1981¹⁶. La Commission orientale, elle, comprenait tous les patriarches orientaux, 7 cardinaux et, dès le début, 11 évêques; ils seront au nombre 35 (6 patriarches, 7 cardinaux, 22 évêques) pour l'ultime réunion plénière du 3 au 14 novembre 1988¹⁷.

L'importante tâche de préparer les projets des schémas du Code revenait à des experts, dénommés consultants. Pour la Commission latine, une première liste de consultants, parue le 27 juin 1964, contenait 70 noms (22 évêques, 47 prêtres, 1 laïc); ils seront 125, dont 8 laïcs en 1968¹⁸. Pour la Commission orientale, une première liste, publiée le 15 septembre 1973, comprenait 65 noms; elle sera portée à 70 noms le 19 juillet 1975 et à la fin l'année 1981 elle comprenait de nouveau 65 noms (21 évêques, 40 prêtres et 4 laïcs)¹⁹. Conformément à la Constitution *Regimini Ecclesiae universae* du 15 août 1967²⁰, le mandat des *sodales* et des consultants expirait après cinq ans. Ainsi le Saint-Siège procéda au renouvellement de la Commission, latine et orientale, tous les cinq ans; la plupart des membres (non atteints par la limite d'âge: 80 ans) furent confirmés dans leur fonction.

Les consultants ont été répartis en groupes d'étude (*coetus studii*). Chaque groupe comprenait 10 à 15 personnes (sauf exception) et traitait un sujet particu-

¹⁴ Communicationes 1 (1969) 5; Nuntia 1 (1976) 11.

¹⁵ Communicationes 1 (1969) 5; Nuntia 1 (1975) 11.

¹⁶ Communicationes 13 (1981) 259-261.

¹⁷ Nuntia 29 (1989) 24-26 (dont 6 absents pour raison de santé ou autre motif).

¹⁸ Communicationes 1 (1969) 15-28.

¹⁹ Nuntia 13 (1981) 123; une erreur de chiffre à la page 125: il faut lire 21 évêques, au lieu de

²⁰ N. 2 & 5; AAS 59 (1967) 891.

lier. La plupart des consultants faisaient partie deux groupes. La Commission latine a fait une première répartition en dix groupes le 25 janvier 1966²¹; la Commission orientale a fait, elle aussi, une première répartition en dix groupes à la fin de l'année 1973²². Dans la suite, il y eut quelques modifications du nombre des groupes aussi bien dans la Commission latine que dans la Commission orientale.

Le calendrier des travaux se déroule à peu de la même manière dans l'une et l'autre Commission. Chaque groupe de consultants commence par élaborer un premier projet de canons pour la matière qui lui a été confiée. Certains groupes vont plus vite que d'autres; tout dépend de la difficulté que présente la matière. Pour le Code latin, un premier travail de rédaction, commencé en 1966, ne fut achevé pour certaines parties qu'à la fin de l'année 1977. Pour le Code oriental, le premier travail a été plus rapide: commencé en 1974, l'élaboration des canons correspondant aux différentes matières a été achevée à la fin de l'année 1980.

Dès que les projets des canons pour telle ou telle partie du nouveau Code étaient achevés, ils furent soumis au pape et, avec son autorisation, envoyés aux membres (*sodales*) de la Commission et à divers organismes de consultation. Au fur et à mesure que les observations, remarques et critiques parvenaient à Rome, les textes firent l'objet d'une nouvelle mise au point de la part des groupes d'étude intéressés; en règle générale, le travail était confié à quelques membres du groupe, un groupe restreint (*parvus coetus*). Pour le Code latin, ce travail de révision fut achevé au printemps de l'année 1980 et, dès la fin de l'été 1980, le texte complet d'un projet du Code sortait des presses de l'imprimerie vaticane; il fut envoyé aux personnes et aux organismes chargés de donner leur avis. Pour le Code oriental, les textes ont été, eux aussi, soumis à un minutieux travail de révision, qui fut achevé au début de l'année 1986; le résultat fut la mise au point quasi définitive du nouveau Code, qui est sorti des presses vaticanes au mois de juillet 1986.

Les deux Codes furent envoyés pour observations, suggestions et critiques aux membres (*sodales*) de la Commission: le Code latin à la fin de l'année 1980 et le Code oriental à la fin de l'année 1986. À l'aide des observations faites au projet de chacun des deux Codes par les membres de la Commission responsable et de leurs conseillers chaque secrétariat établit une *Relatio* très détaillée, relevant les observations relatives à chaque canon. Ainsi pour le Code latin, la *Relatio* prit l'ampleur d'un volume imprimé de 359 pages. Cette compilation de remarques et de critiques était destinée aux membres de la Commission, qui étaient appelés à se prononcer, en dernier ressort, sur le projet du nouveau Code lors d'une assemblée plénière. Cette dernière *Plenaria* eut lieu pour le Code latin du 20 au 28 octobre 1981 et pour le Code oriental du 3 au 14 novembre 1988.

²¹ Communicationes I (1969) 44.

²² Nuntia I (1975) 13-18.

A l'issue de cette dernière Assemblée plénière, les membres des deux Commissions, la latine et l'orientale, approuvèrent le texte du Code en demandant qu'on y apporte les amendements suggérés au cours de l'Assemblée plénière. La suite des opérations fut identique: dernière mise au point du texte par l'un et l'autre secrétariat et présentation au pape de l'ultime texte avec la demande de bien vouloir le promulguer.

Le projet du Code latin, amendé selon les vœux de la Commission, fut remis au pape le 22 avril 1982; après examen du texte au cours de l'été 1982 avec quelques experts de son choix et l'apport de quelques modifications, le pape Jean-Paul II approuva définitivement le texte et annonça le 23 décembre 1982 qu'il procéderait à sa promulgation le 25 janvier 1983. La même procédure fut observée pour le Code oriental: remise du texte au pape le 28 janvier 1989, étude du texte par le pape et quelques experts, approbation définitive le 14 septembre 1990 et annonce à l'Angélus du 7 octobre 1990 que la promulgation aurait lieu le 18 octobre.

Pour l'un et l'autres Code un délai d'entrée en vigueur, une *vacatio legis*, était prévu. Promulgué le 25 janvier 1983, le Code de droit canonique entra en vigueur le 27 novembre 1983. Le Code des canons des Eglises orientales fut promulgué le 18 octobre 1990 et l'entrée en vigueur fut fixée au 1^{er} octobre 1991.

Il convient de signaler que chaque Commission s'est efforcée de réduire le nombre des canons. Le Code latin de 1917 comprenait 2414 canons et le Code de droit canonique oriental approuvé par Pie XII en 1948 en comprenait 2666. Dans le nouveau Code latin de 1983 le nombre des canons a été ramené à 1752 et dans le Code oriental de 1990 la simplification a été encore plus poussée: de 2666 le nombre a été ramené à 1746.

Enfin, il est intéressant de noter que chaque Commission a fait un effort pour introduire des canons de nature théologique, qu'on ne trouvait pas dans les deux Codes précédents. Mais, il faut bien le reconnaître, la Commission orientale a été plus sensible que la Commission latine à justifier par des réflexions théologiques les mesures disciplinaires.

III. Le titre

La Commission latine a repris pour le nouveau Code tout simplement le titre du précédent Code: *Codex iuris canonici* (Code de droit canonique), sans aucune mention, ni précision qui laisserait apparaître qu'il s'agit effectivement de la législation latine et uniquement d'elle. La Commission orientale, elle aussi, avait retenu tout d'abord le titre qui avait été donné à son Code lors de la précédente codification: *Codex iuris canonici orientalis* (Code de droit canonique oriental).

Mais on se rendit bien compte que depuis que Vatican II avait rendu aux Eglises orientales leur prestige et leur particularité, il n'était pas possible de maintenir un tel titre sans ajouter au titre de l'autre Code l'adjectif latin: Code de droit canonique latin. Dès lors la parité serait parfaite; en revanche, elle ne le serait pas, si on avait d'un côté le Code de droit canonique et de l'autre le Code de droit canonique oriental.

C'est pourquoi, lors de la dernière Assemblée plénière de la Commission convoquée à Rome du 20 au 28 octobre 1981 et chargée de ratifier de manière définitive le projet du nouveau Code latin, le cardinal Parecattil, président de la Commission pour la révision du Code de droit canonique oriental, intervint le 27 octobre au sujet du titre retenu pour le Code latin: *Codex iuris canonici* (Code de droit canonique). Soutenu par le cardinal Florit, il demandait que l'on ajoutât au titre prévu l'expression: Eglise latine (card. Parecattil) ou pour l'Eglise latine (card. Florit): *Codex iuris canonici Ecclesiae latinae* ou *Codex iuris canonici pro Ecclesia latina*. Sans cette précision, disait-il, le Code oriental se présenterait comme un Code de second plan; le Code de droit canonique sans autre précision apparaîtrait comme le Code de référence pour le Code oriental et donnerait l'impression que les Eglises orientales ne sont pas sur le même plan que l'Eglise latine, qu'il n'y a pas parité entre les Eglises orientales et l'Eglise latine.

Le cardinal Parecattil n'obtint pas gain de cause; sa proposition a été repoussée par 26 voix contre 24. Le cardinal Felici, président de la Commission latine, fit remarquer que le titre *Codex iuris canonici* était conforme à la tradition et il devait être maintenu: *Inscriptio tituli, quae habetur, convenit cum traditione et servanda est*²³. La tradition remonte à 1917, une tradition bien courte.

Entre-temps, un des consultants de la Commission, en faisant des recherches dans les archives de la première codification, découvrit un mémoire imprimé rédigé par le cardinal Sincero, président de la Commission, daté du 12 janvier 1932²⁴. Dans ce mémoire, le cardinal Sincero proposait pour le futur Code le titre: *Codex canonum Ecclesiae orientalis*, qui selon lui répondait mieux à la tradition orientale que le titre „Code droit canonique oriental“ proposé à l'époque par le pape Pie XI

²³ Communicationes 14 (1982) 123. Le texte de l'intervention du cardinal Parecattil reproduit dans les Communicationes n'est qu'un résumé de l'intervention du cardinal. Le texte complet de l'intervention a été publié par G. NEDUNGATT, en annexe de l'article „Title of the New Canonical Legislation“ (Studia Canonica 19,1 [1985] 79-80); il avait été publié dans le Bulletin de l'archidiocèse d'Ernakulam (Kerala, Inde), 55, n. 4 (avril), 1985, p. 86-87. C'est dans cette publication, qui est une autobiographie du cardinal Parecattil, que nous trouvons la date du 27 octobre 1981 de l'intervention et aussi l'expression *maximi momenti* par laquelle le cardinal désigne l'importance que, selon lui, revêt la modification du titre du Code latin.

²⁴ Le mémoire est conservé dans les Archives de la première de codification du Code de droit canonique oriental.

„en attendant qu'un meilleur titre eût été trouvé" (*donec melior invenitur titulus*)²⁵.

Quand en 1945 il s'est agi de donner un titre définitif au nouveau Code, on avait sans doute oublié la proposition faite une douzaine d'années plus tôt par l'ancien président de la Commission, le cardinal Sincero, qui était décédé le 7 février 1936, et l'on s'en est tenu au titre; *Codex iuris canonici orientalis*. La découverte du mémoire du cardinal Sincero permet de revoir la question du titre en 1986. Après quelques hésitations, la Commission renonça au titre Code de droit canonique oriental, qui figurait encore sur le schéma de 1986 et elle se prononça pour le titre suggéré par le cardinal Sincero: *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (Code des canons des Eglises orientales). Conformément à la nouvelle façon de s'exprimer depuis Vatican II, on a simplement remplacé le singulier par le pluriel; *Ecclesiarum orientalium* au lieu de *Ecclesiae orientalis*. Le nouveau titre, tout en répondant aux traditions orientales, reconnaît la parité des Eglises orientales avec l'Eglise latine; leur Code n'est pas un simple complément du Code de l'Eglise latine. Finalement, le cardinal Parccattil a obtenu gain de cause pour une question qui lui tenait à coeur et même le cardinal Sincero.

IV. La promulgation

La promulgation des deux Codes a été faite selon une procédure absolument identique. L'un et l'autre Codes ont été promulgués par Jean-Paul II en personne et seul: le Code latin, le 25 janvier 1983 et le Code oriental, le 18 octobre 1990.

Que le pape ait promulgué seul le Code de droit canonique n'a étonné personne. En revanche, la promulgation du Code des canons des Eglises orientales faite par le pape seul a suscité de sérieux regrets, pour ne pas dire d'amères déceptions, parmi les représentants les plus qualifiés de l'ecclésiologie contemporaine. Les dispositions législatives, disaient-ils, qui ont fait l'objet du Code concernent les différentes Eglises orientales. Or les chefs de ces diverses Eglises, des principales du moins, sont les patriarches. Il paraissait normal dès lors qu'ils participent avec le pape à la promulgation de leur droit. Nos ecclésiologues pouvaient difficilement imaginer que le pape n'associe pas les patriarches à la promulgation. Ils étaient convaincus que la promulgation se ferait ensemble par le pape et les patriarches. Ils auraient admis que le pape procède pour la promulgation du Code oriental d'une manière au moins analogue à celle que Paul VI avait adoptée pour l'approbation des textes du concile Vatican II; il y avait associé les évêques. Nous trouvons à la fin des documents conciliaires la mention: „... Nous, en vertu du

²⁵ Voir la Praefatio du *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*: AAS 82 (1990) 1052.

pouvoir apostolique ..., en union avec les vénérables Pères, nous approuvons, arrêtons et décrétons et ordonnons que ce qui a ainsi été établi en Concile soit promulgué ...". On aurait bien compris que le pape employât la même formule ou une formule analogue pour la promulgation du Code des canons des Eglises orientales. Or dans la Constitution *Sacri Canones* on lit simplement: „Répondant aux vœux des Patriarches, des Archevêques et des Evêques des Eglises orientales ... Nous promulguons le présent Code (... *Votis Patriarcharum, Archiepiscoporum et Episcoporum orientalium Ecclesiarum adnuentes ... presentem Codicem promulgamus*).

Dans les milieux romains, on s'est efforcé de justifier la promulgation par le pape seul, sans y associer les patriarches. Parmi les explications ou justifications que nous avons entendues, en voici une: le Code concerne toutes les Eglises orientales. Or les patriarches ne représentent, chacun, que sa propre Eglise et non les autres. L'argument n'est pas convaincant: il s'agit en l'occurrence de promulguer un Code applicable à chacune de ces Eglises. Si le patriarche n'a pas autorité sur autres Eglises, il est bien le chef de sa propre Eglise et c'est précisément le droit applicable à son Eglise qui a fait l'objet du nouveau Code. On ne voit pas pourquoi il n'aurait pas été en mesure de participer légitimement à la promulgation.

L'unique argument pour justifier la promulgation par le pape seul qui, à notre avis, mérite attention est celui avancé par I. Žužek²⁶. Il souligne le caractère spécifique des Eglises orientales *sui iuris*, notamment la manière dont s'exerce l'autorité suprême dans ces Eglises; elle n'est pas le fait d'un seul homme; elle s'exerce synodalement. Le canon 110, & 1 est très net à ce sujet: le droit législatif revient au synode des évêques de l'Eglise patriarcale et non au patriarche: „Le synode des évêques de l'Eglise patriarcale a compétence exclusive de porter des lois pour toute l'Eglise patriarcale“ (*Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis exclusive competit leges ferre pro tota Ecclesia patriarchali*). C'est dire que dans ces conditions, pour être logique, il aurait fallu que le pape associe, pour la promulgation, aux patriarches le synode des évêques de chaque Eglise patriarcale; puisque c'est ce dernier et non le patriarche qui exerce le pouvoir législatif. On ne voit pas comment de manière concrète il eût été possible de réunir les membres du synode des évêques de toutes les Eglises patriarcales pour les associer à la promulgation.

Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la procédure employée pour promulguer le Code des canons des Eglises orientales, on peut cependant regretter qu'on n'ait pas réussi à imaginer un mode acceptable d'associer à la promulgation les patriarches des diverses Eglises.

²⁶ I. ŽUŽEK, Incidenza del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ nella storia moderna della Chiesa universale, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii internationalis Codicis iuris canonici ..., Romae 19-24. 4. 1993), Roma 1994, 715-717.

Nous n'avons pas l'intention de poursuivre davantage l'étude parallèle des travaux des deux Commissions chargées d'élaborer le nouveau droit de l'Eglise romaine. En guise de conclusion qu'il nous soit permis de rendre hommage à l'immense travail réalisé par chacune des Commissions dans un temps relativement court pour une telle entreprise.

Quelques chiffres concernant le nombre de consultants, de sessions hebdomadaires et d'heures de travail réalisé par la Commission latine sont suffisamment éloquentes. A titre d'indication, voici les chiffres pour l'élaboration du seul livre II *De Populo Dei*: consultants: 63; sessions hebdomadaires: 62; réunions: 744; heures de travail collégial: 1 860. Et pour l'élaboration des sept livres de Code latin, il fallu 181 sessions hebdomadaires et 2 160 réunions totalisant 5 430 heures de travail collégial; si on y ajoute le travail des groupes mineurs (*parvi coetus*), on arrive à un total de 6 375 heures de travail collégial²⁷. Il va sans dire que la Commission orientale a fait un travail similaire. Mais on n'oubliera pas que la part essentielle du travail a été assumé dans chaque Commission par le Secrétaire. Pour la Commission latine, ce furent tour à tour Mgr I. Violardo, le père Bidagor (1965-1975), Mgr Castillo Lara et le secrétaire adjoint Mgr G. Onclin (de l'Université de Louvain). Pour la Commission orientale, le rôle de Secrétaire fut assuré, d'une manière très efficace, durant les dix-huit années que dura la Commission (1972-1990) par un seul homme: le Père I. Žužek, doyen honoraire de la Faculté de droit canonique oriental de l'Institut pontifical oriental.

²⁷ Toutes ces indications se trouvent dans le rapport que le cardinal Felici a fait au Synode des évêques le 21 octobre 1980; cf. *Communicationes* 12 (1980) 220-225).

DER BEITRAG DER GRIECHISCH-ORTHODOXEN KIRCHE UND THEOLOGIE IM HEUTIGEN EUROPA

Damaskinos P a p a n d r e o u, Chambésy

I. Das griechisch-christliche Erbe Europas

In meinen Ausführungen werde ich nicht von den heutigen Erscheinungsformen einer nationalistisch verstandenen griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie ausgehen, sondern von dem, was die griechisch-orthodoxe Kirche ihrem Wesen nach sein sollte.

„Europa erscheint zunächst konstituiert durch den Geiste Griechenlands. Vergässe es sein griechisches Erbe, so könnte es nicht mehr Europa sein“¹. „Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist. Auf dieser Synthese beruht Europa. Der Versuch der Renaissance, das Griechische unter Wegnahme des Christlichen rein zu destillieren und wieder als das pur Griechische herzustellen, ist ebenso aussichtslos und sinnwidrig wie der neuere Versuch eines enthellenisierten Christentums. Europa im engeren Sinn entsteht m.E. durch diese Synthese und ruht auf ihr“².

So spricht Joseph Ratzinger über das durch nichts aufzuhebende Recht des Griechischen im Christlichen: „Ich bin der Überzeugung, daß es im tiefsten kein bloßer Zufall war, daß die christliche Botschaft bei ihrer Gestaltwerdung zuerst in die griechische Welt eintrat und sich hier mit der Frage nach dem Verstehen, nach der Wahrheit verschmolzen hat“³. Den Beitrag des griechischen Geistes zum Christentum unterstreicht auch J. Auer, der betont:

a) daß der Eingottglaube nur durch die große philosophische Reflexion der Griechen aus den Banden des jüdischen Nationalismus sich befreien konnte;

b) daß die großen Werke der Theologie, die in der Vergangenheit hervorgebracht wurden, ohne den Dienst der großen griechischen Philosophie nicht möglich gewesen wären; und

¹ J. RATZINGER, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 204.

² Ebd. 205.

³ J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1968, 51.

c) daß, die Rede von der Hellenisierung des Christentums durch die Väter im ganzen schief und großteils falsch ist⁴.

Doch abgesehen von der starken „Einwirkung Platos auf die frühchristliche Theologie handelt es sich bei der griechischen Grundlage der östlichen Kirchen nicht um die klassische griechische Kultur, sondern um die hellenistische. Die Ökumene in der Zeit der Entstehung des Christentums war hellenistisch. Nur dadurch, daß das junge Christentum ganz in die hellenistische Geisteswelt einging“, - schreibt Friedrich Heiler - „konnte es selbst ökumenisch werden und über das ganze römische Weltreich und über dessen Grenzen hinaus sich ausbreiten ... So ist die orthodoxe Kirche des Ostens durch und durch griechisch; auch in ihrer slawischen und georgischen, ja selbst in ihrer syrischen, armenischen, koptischen, äthiopischen und südindischen Form kann sie ihre griechische Urform nicht verleugnen“⁵. Einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart, Georgij Florovskij, hat in eindringlichen Worten den griechisch-hellenistischen Charakter der orthodoxen Kirche bezeugt: „Alle traditionellen Schemen und Formen sind durch und durch hellenistisch oder griechisch. Dieser ‚Hellenismus‘ ist wirklich sozusagen kanonisiert. Es ist ein neuer, christlicher Hellenismus. Es ist eine gemeinsame Atmosphäre der Kirche geschaffen durch eine Reihe von christlichen Generationen. Unser christlicher Gottesdienst ist in seinem Wesen hellenistisch (da ist in höchst erleuchtenden Veröffentlichungen eines großen Benediktiner-Gelehrten, P. Odao Casel von der Abtei Maria Lach, gezeigt worden). Dasselbe gilt von unseren Ikonen. Dasselbe ist auch zutreffend für unsere lehrhaften Formeln. In einem gewissen Sinne ist die Kirche selbst hellenistisch, eine hellenistische Gestaltung - oder in anderen Worten - der Hellenismus ist eine feststehende Kategorie der christlichen Existenz ... Und so muß jeder Theologe eine Erfahrung einer geistlichen Hellenisierung (oder Rehellenisierung) durchmachen ... Viele Mängel in den modernen Entwicklungen der orthodoxen Kirchen hängen stark von dem Verlust dieses hellenistischen Geistes ab, und die schöpferische Forderung für die nächste Zukunft würde wohl die sein: laßt uns mehr Griechen sein, um wahrhaft katholisch, wahrhaft orthodox zu sein“⁶.

⁴ J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 2, 1978, 437; 439; 448.

⁵ F. HEILER, *Die Ostkirchen*, 1971, 16 f.

⁶ G. FLOROVSKIJ, *Patristic and Modern Theology*, in: *Proces-verbaux du 1^{er} Congres de theologie orthodoxe*, 1939, 241 f.

II. Das vielfältige orthodoxe Zeugnis in Europa

Der Metropolit Meliton von Chalcedon hat auf der Konferenz der Hierarchie des ökumenischen Patriarchats in Westeuropa im Januar 1976 in Genf das orthodoxe Zeugnis in Europa folgendermaßen vorgetragen: „Europa ist kein bloßer geographischer Raum, sondern es ist ein großer geistiger Begriff: Innerhalb der Gesamtstruktur der kulturellen Weltgeographie stellt es einen wichtigen kulturellen Wert dar, denn es ist Träger großer Traditionen, die nicht so leicht wieder geboren und wiederholt werden. Als Ganzes betrachtet, ist Europa eine unentbehrliche Komponente von ausschlaggebender Bedeutung im Streben der Menschheit nach geistiger Entwicklung, gesundem Fortschritt und Wohlbaben, Frieden und Gerechtigkeit. In unserer Eigenschaft als Große Kirche (von Konstantinopel) sind wir keine Fremden in diesem ungeheuren Weltwert, den der Name Europa einschließt. Im Gegenteil: Aus dem Osten kommend, sind wir Europäer ... Der Same der Renaissance ist vom kulturellen Raum der Großen Kirche übergesprungen, hat im weiteren Raum Europa Früchte hervorgebracht und ist somit Quelle weiterer Renaissance und Entwicklungen, geistigen und kulturellen Fortschrittes geworden. Und von diesem selben Kulturraum der Großen Kirche wurden die Mission Christi und die Kultur nach Norden geschickt. Wie kann ich aber den Beitrag, den der Kulturraum der Großen Kirche zu den Entwicklungen der Kunst und den Gestaltungen der Geistigkeit in diesem westlichen Raum, den man Europa nennt, leistet, beiseite lassen? Ich begnüge mich hier, auf diese Tatsachen hinzuweisen, um sie uns selbst (uns, die wir aus der Großen Kirche herkommen) und den anderen ins Bewußtsein zu bringen: zwischen den Kulturräumen der Großen Kirche und Europas besteht ein organisches Band. Damit möchte ich die Tatsache unterstreichen; die dieses Band besiegelt: Wir haben dieses geistige und kulturelle Band niemals verraten, sein Zeugnis ist nie stumm geblieben, nicht einmal in der letzten Extremität vor dem Abgrund, nicht einmal im Schweigen der Kreuzigung; unser Zeugnis blieb und bleibt eine Verkündigung der Auferstehung für Gläubige und Ungläubige“⁷.

Damit ist bereits der kulturelle Einfluß der orthodoxen Kirche heute in Europa angesprochen. Dieser Einfluß ist mit der Identität der orthodoxen Kirche und ihrem Sendungsbewußtsein untrennbar verbunden. Wie verhalten sich aber die griechisch-orthodoxe Kirche und Theologie und die eine orthodoxe Kirche zueinander?

⁷ MELITON von Chalcedon, Das orthodoxe Zeugnis in Westeuropa, in: US 33 (1978) 314.

Die orthodoxe Kirche ist weder eine universalistisch strukturierte Kirche, die die Lokalkirchen als *de jure* und *de facto* untergeordnete Teile der *Una Sancta* auffaßt, noch ist sie ein Bund von Lokalkirchen. Sie ist vielmehr eine Gemeinschaft von Lokalkirchen, von denen jede den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche fortzusetzen unter der Voraussetzung, daß sie in Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen steht. Innerhalb dieser Gemeinschaft hat der ökumenische Patriarch, der griechischer Herkunft ist, als Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, als „*Primus inter pares*“, eine wesentliche übernationale Funktion auszuüben, die nicht als Rechtskompetenz verstanden wird, sondern als Dienst und Verpflichtung. Er sorgt dafür, daß die Gemeinschaft immer neu belebt wird. Er hört und achtet auf die Stimme seiner Mitbrüder, der Oberhäupter der anderen Lokalkirchen, damit die panorthodoxe Familie koordiniert werden kann. Er ergreift die Initiative für die Einberufung von panorthodoxen Konferenzen, natürlich nach einmütiger Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen. Er hat das Privileg der Initiative in dem Bereich, der die Gesamtheit der Lokalkirchen betrifft.

Diese orthodoxe Kirche, als Gemeinschaft, zu der auch die griechisch-orthodoxe Kirche gehört, ist dabei der panorthodoxen Einheit und Gemeinschaft zu dienen, den Weg, der zum Heiligen und Großen Konzil der orthodoxen Kirche führt, treu fortzusetzen und zu beschleunigen, die bilateralen und multilateralen Dialoge der orthodoxen Kirche zu intensivieren, die Teilnahme der orthodoxen Kirche an der Ökumene zu verstärken, den akademischen theologischen Dialog mit anderen Religionen weiterzuführen und im allgemeinen offen zu sein, auf jeden Menschen guten Willens zu hören.

Impulse sind zu erwarten im Blick auf die zehn Themen der Tagesordnung des Konzils, auf konkrete heikle Bereiche des orthodoxen Zeugnisses in der Welt von heute, d.h. auf die innere Erneuerung des spirituellen Lebens und die Beziehung zwischen Kirche und Welt, auf die Festigung der Einheit der orthodoxen Kirche und auf die Neubewertung der Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt. Die Orthodoxie ist aufgefordert, die Polarisierungen zwischen Lokal- und Universalkirche, zwischen Orthodoxie und Orthopraxis zu überwinden, damit die ganze Wahrheit in ihrer Fülle neu wiederentdeckt und in die Tat umgesetzt werden kann, als eine harmonische Synthese zwischen Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, Schrift und Tradition, Wort und Sakrament, Kontemplation und Aktion, Gottesfrage und Frage nach dem Menschen. Das Konzil, welches die orthodoxe Kirche als Gemeinschaft bereits in beträchtlichem Umfang vorbereitet hat, sollte ihr ermöglichen, das Verhältnis zwischen Kontinuität und Erneuerung, zwischen Wesen und Form, zwischen Einheit und Vielfalt neu zu bestimmen, ihre Konzeption von Einheit und Katholizität der Kirche in ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen und Konfessionen neu zu

durchdenken, und zwar auf eine solche Art und Weise, daß die bereits entdeckte Gemeinschaft, die uns verbindet, in die Tat umgesetzt werden kann und nach der noch nicht vorhandenen vollkommenen Gemeinschaft gestrebt wird.

III. Zur Fehlentwicklung nationaler Kirchen

Zur historischen Entwicklung von nationalen selbständigen Kirchen in Europa sei hier folgendes aus kritischer orthodoxer Sicht bemerkt: Das zeitgenössische Denken in Westeuropa hat einerseits die Idee der *Nation* von der harmonischen Synthese mit dem christlichen Glauben isoliert, der innerhalb des geistigen Lebens der Kirche erfahren wird, und andererseits hat es die Tendenz des nationalen Selbstbewußtseins verabsolutiert, um nur noch deren Besonderheiten gegenüber den anderen Nationen innerhalb der Entwicklung einer übermäßigen staatlichen Autorität zu betonen. Die orthodoxe Kirche blieb von diesen neuen Ideen nicht verschont, denn die jüngeren orthodoxen Staaten eigneten sich diese Idee an und machten sie zum Kriterium für die erneute Festlegung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. So wurde die nationale Besonderheit vom zeitgenössischen säkularisierten Staat als Hauptachse für die Stärkung der staatlichen Autorität und als Vorwand für die Loslösung der Lokalkirche von ihrem ökumenischen (weltumfassenden) Selbstverständnis gebraucht.

Die kanonische Institution der Autokephalie in der Organisation und Verwaltung der einzelnen orthodoxen Lokalkirchen hat sich von ihrer funktionalen Beziehung zum ökumenischen Bewußtsein jeder Lokalkirche entfernt und ließ sich für die Stärkung der staatlichen Autorität gebrauchen, die jedoch völlig auf sich selbst bezogen ist. Dieses Selbständigwerden nährte mit jeder Form von Nationalismus oder nationalem Rassismus die Begeisterung der jungen orthodoxen Staaten im 19. Jahrhundert. Schließlich zog dies aber die offizielle Verurteilung durch die große Synode von Konstantinopel (1972) auf sich. Diese lokale Synode bestimmte, daß die Kirchen von Griechenland, Rußland, Serbien, der Walachei und Moldau - oder besser die griechische, russische, serbische usw. Kirche - autokephale oder halbunabhängige Kirchen in selbständigen oder halbselbständigen Ländern sind und daß sie genau festgesetzte Grenzen haben, nämlich die des politischen Staates, und daß sie nicht wegen der *Nationalität*, sondern wegen des *politischen Zustandes* gebildet wurden. Es gibt nicht Nationen und auserwählte Völker, die inmitten anderer qualitativ und politisch niedriger stehender Völker existieren. Die nationalen Unterschiede, auf die man vielleicht bei ihnen trifft, gehen nicht auf organische, sondern auf äußerliche und historische Gründe zurück. Sie haben für die allumfassende christliche Bruderschaft nur eine relative Bedeutung und können kein absolutes Kriterium für rassische Unterschiede zwischen den Menschen und

den Völkern abgeben. So müssen der sogenannte Nationalismus und Rassismus verurteilt werden. Sie sind *hauptsächlich* ein Ausdruck des nationalen Geistes und Charakters und des *chauvinistischen* Verlangens der verschiedenen Völker. Nach der eben genannten lokalen Synode bedeutet der nationale Rassismus „die am gleichen Ort erfolgende Konstituierung eigener rassischer Kirchen, die nur die gleichen Rassen akzeptieren, alle andersartigen aber ausschließen und nur von den Hirten der gleichen Rasse sich führen lassen“. Man könnte diese Haltung als eine ekklesiologische Häresie bezeichnen.

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986) hat mit der Feststellung der Prinzipien, die dem Beitrag der Orthodoxie zur Förderung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen entspricht, folgendes festgehalten:

„Die Orthodoxie verurteilt kompromißlos das unmenschliche System der rassistischen Diskriminierung und die gotteslästerliche Behauptung von der angeblichen Übereinstimmung eines solchen Systems mit den christlichen Idealen. Auf die Frage 'Wer ist mein Nächster?' antwortete Christus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. So lehrte er uns die Beseitigung jeder Mauer der Feindseligkeit und Voreingenommenheit. Die Orthodoxie bekennt, daß jeder Mensch - unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache - das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie“⁸.

IV. Zur eigentlichen Sendung der Orthodoxie in Europa

Die orthodoxe Kirche ist Trägerin der konstitutiven Elemente der europäischen Kultur, des gemeinsamen christlichen Erbes Europas, welches uns zur Einheit verpflichtet und welches von einer bewundernswerten Ausgewogenheit zwischen inner- und außerweltlicher Sicht des Menschen als Bild und Abbild Gottes, zwischen praktischem Leben und monastischem Aufstieg, zwischen Demokratie und christlicher Ordnung, zwischen Freiheit und christlichem Ethos gekennzeichnet

⁸ Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in: US 42 (1987) 21. - Vgl. ebd. die vier vorkonziliaren Vorlagen über folgende Themen:

- a) Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute (4-7);
- b) Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt (7-12);
- c) Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung (12-15);

d) Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen (15-24).

net war. Der Mensch des 20. Jahrhunderts ist ein tragisches Wesen, welches nach den schmerzlichen Erfahrungen der beiden verheerenden Weltkriege aufgefordert ist, alle Elemente seiner Optionen, vor allem diejenigen der vergangenen Jahrhunderte, neu zu bewerten und seine Perspektiven neu zu definieren. Vor ihm zeigt sich eine Welt voll von Ideen und Werten, die seine geistige und kulturelle Entwicklung durch die ganze Zeit hindurch bestimmt haben. Diese Ideen und Werte werden heute in Zweifel gezogen oder zerfallen in Desillusionierung. Die einzelnen Elemente der modernen Zivilisation haben ihre funktionale Verbindung mit dem organischen Ganzen verloren.

Die orthodoxe Kirche hat als Trägerin des christlichen Erbes Europas einen besonderen Beitrag aus ihrer Tradition heraus zu leisten. Die interne Konkurrenz zwischen den verschiedenen Elementen einer Zivilisation ist in der Tat ein fortwährender dialektischer Gegensatz zwischen den „Teilen“ und dem „Ganzen“, denn der periodische Dynamismus des „Teiles“ subsistiert bekanntlich im „Ganzen“, und zwar indem in prozesshafter Weise die Funktion der anderen Komponenten der kulturellen Identität neutralisiert wird. Der Begriff des „Ganzen“ wird in jeder Zivilisation durch die Fülle der Elemente definiert, die sie ausmachen und die die Hierarchie der Werte bestimmen. Der Begriff „Teil“ ist mit einer selektiven oder einseitigen Sicht der Elemente verbunden, welche ihrerseits nach und nach die Hierarchie der Werte neu bestimmen. Wir müssen zusammen die Beziehung zwischen dem „Ganzen“ und dem „Teil“ überdenken, und zwar so, daß wir gleichzeitig unseren Wurzeln treu und für neue Möglichkeiten verfügbar bleiben.

Die orthodoxe Kirche hat die Aufgabe, daran zu erinnern, daß die Teilaspekte und Teilwahrheiten niemals verabsolutiert werden dürfen. Unser Beitrag zur Integration Europas muß daher gerichtet sein

a) auf die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen allen fundamental geistigen Elementen der europäischen Zivilisation, so wie sie sich herausgebildet haben und zu allen Zeiten der europäischen Geschichte maßgebend waren, nämlich das griechische Denken, der römische Geist und der christliche Glaube, wobei darauf insistiert werden muß, daß sich der moderne Geist Europas in seiner diachronen Dimension in dieser Synthese inkorporieren muß;

b) auf den Prozeß der Reinigung des geschichtlichen Gedächtnisses der europäischen Völker, welches durch die Vergangenheit beeinträchtigt wurde, wobei diejenigen Elemente, die die jeweilige nationale Identität und religiöse Eigenheit ausmachen, nicht eliminiert werden dürfen.

Die Demokratie hat einen eigenen geopolitischen Raum: den Nationalstaat. Es wäre riskant, ihn außer Acht zu lassen. Diese Geographie ist im Hinblick auf Grenzen und religiösen und kulturellen Inhalt von grundlegender Bedeutung.

Nur auf Grund solcher Konzeptionen, die in die Tat umgesetzt werden müssen, wird die wahre Integration der Völker in die Vision eines vereinten Europa möglich sein. Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihren charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen.

Wir müssen unseren Dualismus und unsere Polarisierungen überwinden, die die Geschichte Europas deutlich gekennzeichnet haben. Kardinal Ratzinger weist zu Recht auf folgendes: „Als Inbegriff der Neuzeit erscheint schließlich zu Unrecht jene vollkommen autonomisierte Vernunft, die nur noch sich selbst kennt, damit aber blind geworden ist und in der Zerstörung ihres Grundes inhuman und schöpferungsfeindlich wird. Diese Art von Vernunftautonomie ist zwar Produkt des europäischen Geistes, aber zugleich ihrem Wesen nach als post-europäisch, ja anti-europäisch anzusehen, als die innere Zerstörung dessen, was nicht nur für Europa konstitutiv, sondern überhaupt Voraussetzung einer humanen Gesellschaft ist“⁹. Diese Trennung war sicherlich eine Folge der Ideen der neuen europäischen Rechtssysteme: Diese hielten sich „deshalb für universalierbar ..., weil sie sich als Aufklärungsrecht aus der christlichen Grundlage gelöst hatten und nun als reines Vernunftrecht auftraten ... Diese Rechtssysteme (müssen) gerade deshalb als gottlos und glaubenswidrig empfunden werden. Angesichts der Einheit des Ethischen und des Religiösen erscheinen sie als ein zugleich ethischer und religiöser Angriff, als Entfremdung nicht nur vom Eigenen, sondern vom Eigentlichen“¹⁰.

V. Eine gemeinsame europäische Konzeption

Zusammen mit Kardinal Joseph Ratzinger haben wir einige konvergierende und divergierende Standpunkte einer gemeinsamen Konzeption von vier Thesen für ein zukünftiges Europa formuliert, die den verschiedenen Komponenten der europäischen Synthese entsprechen:

⁹ J. RATZINGER, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 207, Anm. 2

¹⁰ Ebd. 200

a) Ein nicht-christlicher Staat ist prinzipiell möglich, nicht aber auch ein atheistischer Staat. Gott darf nämlich nicht nur toleriert werden, wie es heute im Bereich des Privatlebens geschieht, sondern muß als höchster Wert auch im öffentlichen Leben hingestellt werden. Dieses Prinzip wird als unabdingbar für eine allgemeine soziale Anerkennung eines fundamentalen moralischen Wertesystems erachtet, das auch für Nicht-Christen Gültigkeit besitzt. Ohne dieses Wertesystem kann keine Gesellschaft überleben.

b) In Europa galt stets und muß auch weiterhin gelten das griechische Prinzip der Rechtlichkeit (*eunomia*), das heißt der politisch anerkannten Freiheit und Würde des Menschen als Person, dessen Versklavung unter tyrannischen und eigenmächtigen Interventionen des Staates auf keinen Fall geduldet werden darf. Die Demokratie, die in Hellas geschaffen wurde, besteht in der Funktion eines Systems von Rechtsvorschriften, welche dem Individuum die Respektierung seiner persönlichen Autonomie garantieren.

c) Wie der Atheismus und die Tyrannei muß auch der zügellose Nationalismus verurteilt werden, der noch jüngst Europa an den Rand des Verderbens geführt hat. Im Gegensatz hierzu lehrte uns die römische Vergangenheit unseres Kontinents anhand des Beispiels des mittelalterlichen christlichen Europas, daß internationale Strukturen und Institutionen - kirchlicher, akademischer und anderer Natur - imstande sind, Europa zu einer Gemeinschaft der Interdependenzen zu „verbinden“. In diesem Europa sollen die einzelnen nationalen und kulturellen Bestandteile unseres Kontinents nicht aufgehoben werden, sondern in ein ihnen übergeordnetes harmonischen Ganzes zusammengeführt werden.

d) Die Errungenschaften der Neuzeit, welche die Sicherung der Freiheit und der Menschenrechte garantieren, müssen geschützt und weiterentwickelt werden, ohne daß dies ihre übermäßige Betonung zu Lasten der christlichen Erfahrung der Transzendenz zur Folge hätte, zu der die Christen aufgerufen sind, sie in die europäische Politik einzubringen¹¹.

¹¹ J. RATZINGER - Métropole de Suisse DAMASKINOS, L'heritage chretien de l'Europe, 1989

VI. Orthodoxie und Griechentum

Aber wie verhalten sich heute konkret Orthodoxie und Griechentum zueinander? Die Orthodoxie bildet ebenso ein organisches und authentisches Element der nationalen Identität und des geistigen Erbes des Griechentums. Es ist einerseits organisch, weil es mit dem Griechentum auf einem zweifachen geistigen Weg durch zwei Jahrtausende zusammengewachsen ist, was auf unauslöschliche Weise sowohl das Griechentum als auch die Orthodoxie geprägt hat. Andererseits ist es aber auch authentisch, und jegliche Tendenz der Veränderung oder des Verlustes dieser geschichtlichen Prägung würde die Ganzheit des geistigen Erbes verformen und verstümmeln. Generell ist festzustellen, daß bei einem Verlust der Verbindung sich sowohl die Orthodoxie von der Erneuerungskraft des Griechentums abkoppeln als auch das Griechentum von der weltweiten Ausstrahlung der sozialen Dynamik der Orthodoxie lösen würde.

Die Orthodoxie und das Auslandsgriechentum sichern nun nicht nur das beeindruckende Lebendighalten dieser geschichtlichen Beziehung, sondern bringen auch neue Perspektiven des Griechentums in einer Welt hervor, welche nunmehr aufgehört hat, in einer selbstgefälligen und isolierten Innenbezogenheit nationalstaatlicher Denkweisen der neueren europäischen Kultur zu verharren. Die Mauern der modernen Staatlichkeit zerfallen nicht nur durch den Druck der internationalen Wissenschaft, Technologie, Ökonomie und sozialen Theorie, sondern auch durch den weltweiten Bezug der heutigen Forderungen der Menschen nach Frieden, sozialer Gerechtigkeit, Menschenrechten und ökologischer Moral. Tatsächlich taucht beim Aufgehen des dritten Jahrtausends am Horizont in den zeitgenössischen Entwicklungen eine neue Welt auf, in der das Handeln der Nationen eingebunden ist in das Handeln der gesamten Welt.

Die Orthodoxie integriert das geistige Erbe des Griechentums in ihrer geschichtlichen Ausformung, indem sie es in selektiver Weise verwertet, sowohl in den theologischen Formulierungen ihrer Lehre als auch in den verschiedenen Ausdrucksweisen der orthodoxen Geistigkeit, das heißt in ihrer Spiritualität. Tatsächlich legt die Orthodoxie ihren Bezug zu den Menschen und der Welt durch das Griechentum aus, ohne die Erlösungsbotschaft zu verfälschen, während sich gleichzeitig das Griechentum mit dem sozialen Realismus des Christentums verbündet, ohne die Autonomie seiner philosophischen Anschauungen über den Menschen und die Welt zu verlieren. Orthodoxie und Griechentum koexistieren und wirken miteinander in der geistigen Erfahrung der Kirche, so daß einerseits die Orthodoxie das Griechentum erhebt und andererseits das Griechentum die Orthodoxie stützt. Geschichtlich ist nachweisbar, daß wenn die Orthodoxie erschüttert wird oder erlahmt, auch das Griechentum erlahmt und ebenso, wenn das Griechentum degradiert wird, auch die Orthodoxie in Gefahr gerät.

Der kirchliche Bezug des Auslandsgriechentums zur Mutterkirche ist besonders wichtig, nicht nur wegen der Sichtbarmachung der inneren lokalen und weltweiten Einheit, sondern auch für seine weitere Ausstrahlung im panorthodoxen und christlichen Rahmen:

Erstens bildet das Auslandsgriechentum einen organischen Teil des Ökumenischen Patriarchats, welches der dauerhaften kanonischen Ordnung nach der erste Thron der Orthodoxie ist und als Haupt seinen ganzen kirchlichen Leib koordiniert sowohl für die gemeinsame Behandlung der heutigen Probleme der Menschen und der Welt als auch für die Entwicklung der Beziehungen der Orthodoxie mit der übrigen christlichen Welt. Folglich unterstützt das Auslandsgriechentum als Glied des Ökumenischen Patriarchats dessen einzigartige Rolle in panorthodoxer und pan-christlicher Perspektive.

Zweitens übt das Ökumenische Patriarchat, obwohl es griechisch ist und dem Griechentum mit eindrucksvoller Wirkung in glücklichen und schwierigen Zeiten diene, fortwährend eine übernationale Jurisdiktion aus, welche aus seiner übernationalen Rolle in der Gesamtorthodoxie entspringt, und die sich in analoger Weise in der polyethnischen orthodoxen Diaspora ausdrückt. Folglich ist das Auslandsgriechentum ein wichtiger Teil der auf der ganzen Welt zerstreuten orthodoxen Diaspora, und es hat eine hervorragende Stellung inmitten der übrigen ethnischen Diaspora in jedem Land inne, weil es ein Glied des ersten Throns der Orthodoxie ist.

Drittens erscheint das Ökumenische Patriarchat im panorthodoxen Rahmen als die koordinierende kirchliche Autorität der Orthodoxie, denn sie tritt als vereinigender Faktor für das Überwinden der bestehenden unkanonischen Zersplitterung der auf der Welt verstreuten ethnischen Diaspora ein¹². Die Idee einer direkten synodalen Organisation der Bischöflichen Versammlungen in jeder ethnischen Diaspora unter der Leitung des jeweiligen Erzbischof oder Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats hebt die wichtige Rolle des Auslandsgriechentums inmitten der polyethnischen orthodoxen Diaspora hervor, sodaß das Zeugnis der Orthodoxie durch seinen Beitrag an jedem Ort nicht nur glaubwürdig, sondern auch dynamischer für die gemeinsamen Probleme wird.

¹² Die orthodoxe Diaspora und die Frage der Autokephalie. Texte der Kommission zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche, in: US 49 (1994) 74.

Viertens steht das Ökumenische Patriarchat, weil es in seiner überethnischen Mission griechisch verbleibt und eine kanonische Jurisdiktion auf das gesamte Auslandsgriechentum ausübt, als mächtiger und unzweifelhafter Garant nicht nur für seine innere ethnische Einheit, sondern auch für seine unerschütterte Beziehung zum nationalstaatlichen Griechentum, wie sich in vielen kritischen Perioden unseres Jahrhunderts zeigte. Tatsächlich bringt das Auslandsgriechentum mit der mytagogischen Erfahrung des Gottesdienstes als Kern nicht nur die Dimensionen seiner Nationalität, sondern auch die weitere Ausstrahlung seiner kulturellen Identität ins Bewußtsein.

Fünftens drückt sich die Beziehung des Griechentums zur Orthodoxie im Auslandsgriechentum in einer einzigartigen und oftmals exzellenten Weise aus, weil sie die weltweite Dynamik unseres Erbes aufzeigt ohne eine isolierende oder formalistische Selbstbezogenheit der geistigen Formungen des nationalstaatlichen Griechentums. Das Auslandsgriechentum ist besonders verpflichtet, sein geistiges Erbe und seine Orthodoxie zu wahren, nicht nur, um sein nationales Selbstbewußtsein zu sichern, sondern auch, um in schöpferischer Weise für die Erweiterung des geistigen Dialogs mit den Kulturen und den Religionen der Gastländer einen Beitrag zu leisten. Es versteckt nicht die Talente der biblischen Parabel, um es nicht zu verlieren, sondern bietet es den Menschen an, um die erhoffte vermehrte Frucht zu erlangen.

Sechstens fördert das Ökumenische Patriarchat mit seinen inspirierten Initiativen den öffentlichen Dialog mit den anderen Kirchen der christlichen Welt (den orientalischem-orthodoxen Kirchen, der römisch-katholischen, altkatholischen und anglikanischen Kirche, dem lutherischen Weltbund und den reformierten Kirchen) und erhebt gleichzeitig auf universaler Ebene nicht nur das glaubwürdige Wort der Orthodoxie, sondern auch des Griechentums, mit welchem sich die Orthodoxie unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert verbunden hat. Der Dialog der Orthodoxie mit den anderen christlichen Kirchen ist gleichzeitig ein Dialog der kulturellen Traditionen, welcher von den feindlich gesinnten Vorurteilen und von der Intoleranz der geschichtlichen Vergangenheit befreit, einen Geist gegenseitigen Verständnisses aufbaut und den Weg zur Zusammenarbeit der Völker angesichts der gemeinsamen Probleme der Menschen und der Welt öffnet. Das Auslandsgriechentum dient als neue und ausgezeichnete Brücke geistiger Kommunikation mit der Bevölkerung der Aufnahmeländer, und diese Brücke erweitert zugleich auch den eigenen Horizont des Auslandsgriechentums.

Siebtens ist die Beziehung der Orthodoxie zum Auslandsgriechentum strukturell mächtig und funktionell unabhängig von jeder volksstaatlichen politischen

Planung. Sie muß es auch bleiben, denn einerseits ist die Funktion des doppelten Ausdrucks der geistigen Einheit des Griechentums parallel oder koordiniert, andererseits kann die erweiterte Aufgabe der Orthodoxie, wie sie immer vom Ökumenischen Patriarchat wahrgenommen wurde, nicht in organische Formen eingegliedert werden, die jener Mission nicht entsprechen, da die Rolle des Ökumenischen Patriarchats überethnisch ist und sich auf die ganze Orthodoxie bezieht.

Also ist die heutige Aufgabe der Orthodoxie für das Auslandgriechentum und die orthodoxe Diaspora generell einerseits die Verstärkung der Einheit zwischen den räumlich verstreuten orthodoxen Kirchen und dem Ökumenischen Patriarchat und andererseits die Anpassung ihrer Lehre an die Fragen unserer Zeit. So wird ihr Zeugnis ein glaubwürdiger Vorschlag für die Bekämpfung der geistigen Sackgassen des heutigen Menschen. Die politischen, sozialen und geistigen Veränderungen, besonders bei den orthodoxen Völkern Osteuropas, überraschten die orthodoxen Ortskirchen, welche tatsächlich unvorbereitet dastanden, den steigenden Bedürfnissen der orthodoxen Völker in jener kritischen Zeit nachzukommen und die Wiederbelebung der verdrängten ethnischen oder religiösen Gegensätze in den Griff zu bekommen.

Diese krankhaften Phänomene haben sowohl die ökumenischen als auch die orthodoxen Beziehungen, welche eine Übergangsperiode neuer Spannungen durchleben, belastet und das gegenseitige Verständnis und die ehrliche Zusammenarbeit der letzten Jahrzehnte erschwert. Die verständliche Selbstbezogenheit der orthodoxen Ortskirchen auf die Bekämpfung ihrer neuen drangvollen inneren Probleme erlaubt keine direkte Kritik der ethnischen Erhebungen, welche die über die Welt verstreute entsprechende ethnische Diaspora mit sehr ernsten Folgen für den Zusammenhang der Orthodoxie verwickeln. Hier hat das Auslandgriechentum die geschichtliche Pflicht, die traditionelle Balance zwischen der Orthodoxie und seinem nationalen Selbstbewußtsein zu bewahren, so daß es jegliche Tendenz einer isolierenden Selbstbezogenheit vermeidet und mit jedem geeigneten Mittel zur Verstärkung der Einheit der orthodoxen Diaspora beiträgt.

VII. Einige Entwicklungen der heutigen griechischen Theologie

Ich erlaube mit jetzt, einige bekannte Erscheinungsformen der heutigen griechischen Theologie zu erläutern. Ihre Hauptmerkmale können im Zusammenhang mit einem konstruktiven Dialog mit der westlichen Theologie als mehr oder weniger negativ bewertet werden, doch lassen sie sich wie folgt zusammenfassen:

1. Innerhalb der griechischen Theologie gibt es heute je länger je mehr eine Tendenz, sich der patristischen Theologie zuzuwenden. Damit will man einerseits die Quellen der orthodoxen Tradition mehr unterstreichen oder andererseits sogar in polemischer Weise die orthodoxen Positionen bei theologischen Divergenzen mit der römisch-katholischen oder protestantischen Theologie verteidigen. In dieser Hinsicht konnte sich die Studie der patristischen Werke noch nicht von einer nach Nutzen und Gebrauch eingesetzten Methode befreien, wie sie oft in der Forschung angewendet wird. Bei der Annäherung an die neue Thematik des ökumenischen Dialogs hält sie sogar mit besonderem Nachdruck an den traditionalistischen Kriterien fest. Die Hinwendung zur patristischen Theologie bekräftigt damit nur noch die konservativen Tendenzen der griechischen Theologie.

2. Der beschränkte Kreis der Themen, die aus der liturgischen Erfahrung und der monastischen Spiritualität der Orthodoxie hervorgehen und eine besondere Vorliebe der slawischen Theologie sind, findet in den theologischen Kreisen des Westens ein großes Echo. Es ist bezeichnend, daß die Werke bedeutender Vertreter der mystischen Theologie - wie zum Beispiel eines Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Simeon des Neuen Theologen, Gregor Palamas, Nikolas Kabasilas, Simeon von Thessaloniki - von den griechischen Theologen nach systematischen Kriterien untersucht worden sind, das heißt, sie geben fast ausschließlich der literarischen Problematik die Priorität und nicht etwa der Spiritualität dieser Werke.

3. Der systematische, manchmal auch der sehr akademische Charakter des Beitrags der griechischen Theologie hat mehrere Elemente der strengen Methodik, wie sie in der deutschen wissenschaftlichen Forschung üblich ist, bewahrt. Diese behandelt die wesentlichen und die sekundären Fragen der theologischen Tradition mit denselben Ansprüchen einer kritischen oder komparativen Forschung - und zwar unabhängig von den Tendenzen und der theologischen Sensibilität, wie sie sich heute im interorthodoxen und interchristlichen Kontext darstellen.

4. Der traditionelle und in verschiedenen Fällen auch der beschwerliche Bezug der Theologie auf die unbeweglichen Kriterien der kirchlichen Tradition - besonders im Bereich der Ekklesiologie und der Bibeltheologie - schränkt die Perspektiven eines konstruktiven Dialogs in den entsprechenden Bereichen der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie spürbar ein.

5. Die selbstgefällige und unter gewissen Umständen auch arrogante Introversion des theologischen Ausdrucks kann natürlich sehr einseitig sein, weil sie einerseits die Kriterien einer polemischen Theologie verabsolutiert und andererseits die moderierten Kriterien der Pastoral in der kirchlichen Tradition relativiert. Diese

Kriterien drücken jedoch den Geist der Vätertradition und der kontinuierlichen Praxis der Kirche aus.

Diese negativen Elemente der griechischen Theologie sind indessen mit einer bemerkenswerten Erneuerung der theologischen Studien in allen Bereichen der orthodoxen Tradition verbunden. Diese durchläuft allerdings noch die erste Periode einer systematischen Annäherung an die patristische Literatur, die nach rein orthodoxen Kriterien verläuft. Das traditionelle Verständnis der orthodoxen Theologie, die als außerordentlicher und kontinuierlicher Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins verstanden wird, bestimmt gleichzeitig auch die Grenzen der Autonomie der Theologie, im Verhältnis selbstverständlich zur Autorität der Kirche. Diese ist von der patristischen Theologie und von der kanonischen Überlieferung der Kirche im Hinblick auf ihre ekklesiozentrische Funktion definiert worden. Diese Kriterien sind seitens der griechischen Theologie mit größter Sensibilität angegangen worden, wohingegen sie von der slawischen Theologie mehr oder weniger relativiert worden sind. Die slawische Theologie meidet vornehmlich die delikaten Themen der Ekklesiologie oder der kanonischen Tradition und konzentriert sich auf die weniger heiklen Bereiche der orthodoxen Spiritualität.

Funktion und Aufgabe der griechischen und der slawischen Theologie sind in bezug auf die gesamte orthodoxe Tradition komplementär. In der Tat zeigt die slawische Theologie die Klimax der spirituellen Erfahrung der Gläubigen auf, während die griechische Theologie versucht aufzuzeigen, wie durch die Geschichte hindurch das Mysterium der Kirche im Leben der Gläubigen erscheint. In letzter Analyse bedeutet dies, daß während die slawische Theologie vom Gläubigen her auf die Kirche zugeht, sich die griechische Theologie von der Kirche zum Gläubigen hin bewegt. Beide Tendenzen begegnen sich vor dem heiligen Altar. Es ist der Ort, wo beide sich an der sakramentalen Erfahrung des Leibes der Kirche nähren und durch die Teilnahme und Teilhabe am ganzen Mysterium Christi und der Kirche ihre Fülle erreichen. Dies ist auch die Quelle, an der die gesamte Theologie inkarniert wird.

Der kulturelle Einfluß der orthodoxen Kirche muß im Rahmen unseres Dialogs und unserer multikulturellen und multireligiösen Koexistenz gesehen werden. Ich möchte auf die Notwendigkeit der Überwindung der Trennung zwischen Ost und West hinweisen, auf die Bedeutung der Einheit der Christen für die Zukunft Europas. Hier zeigt sich aber auch die Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirchen, einer Erneuerung auch der orthodoxen Kirche, wie sie das Heilige und Große Konzil der orthodoxen Kirche anstrebt. Schließlich ist es und bleibt es die Aufgabe der Orthodoxie im vereinten Europa: Zeugnis abzulegen und den Völkern das Licht zu bringen; nicht isoliert von den christlichen Brüdern und Schwestern des Westens, sondern gemeinsam mit allen, mit einer Stimme, allen jene Wahrheit des

menschgewordenen Gottes zu verkünden, welche die allein befreiende und erlösende Wahrheit ist. Diese Wahrheit, Europa zu helfen, zu einer neuen Zukunft zu finden, darf nicht nur ein Traum bleiben.

Die ahnungsvolle vorausgesetzte neue Weltsituation von Rudolf Otto vor mehr als sechzig Jahren beginnt heute einzutreffen: „Ein Riesenringen bereitet sich vor ... Das wird der feierlichste Moment in der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen, und wenn ... zuletzt der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was er Echtes hat und ob er etwas hat“¹³.

¹³ R. OTTO, *Das Heilige*, München 1971.

THE INTERFACE OF PASTORAL MINISTRY AND THE HOLY CANONS¹

Lewis J. Patsavos, Brookline, MA

The pastoral guidance of Christians in today's secular society necessarily presupposes a foundation of inspired principles and methods preserved in the teaching of the One, Holy, Catholic, and Apostolic Orthodox Church of Christ². Such a foundation is especially necessary in view of our susceptibility to adopt pastoral „techniques“ under the influence of various elements alien to ecclesiastical ministry. Through this influence, pastoral ministry as exercised in the Orthodox Church has frequently been deprived of its Christ-centered focus, thereby becoming anthropocentric³.

A significant step towards overcoming precisely this vulnerability of our pastoral ministry and effecting its return to the spirit, principles and methods of the ancient, undivided Church has already been taken. It is to be found in the effort to correlate pastoral ministry and the rudder of the Church, i.e. the holy canons.

Let us begin by focusing our attention upon the theory of pastoral ministry, especially its contemporary manifestations, such as pastoral psychology. In order to be certain that contemporary ministry truly incorporates the divine and human (theanthropic) elements of pastoral theology experienced throughout the ages by the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church, the body of Christ, it is necessary to study the methods of pastoral theology handed down by the holy fathers.

Today's anthropocentric pastoral ministry developed for the most part in a secular context. Despite its apparent luster on the surface, it remains deficient in essence, without redemptive value, because it is not rooted in the mystery of the Church. It investigates the problems of a person anthropocentrically, i.e., with human criteria and a human method. The soul, which thirsts for union with God, does not rest upon the moral imperatives or psychological analyses of a particular

¹ This essay is an adaptation in translation of parts of the excellent study on the subject by the Very Reverend Archimandrite George KAPSANIS, Abbot of the Monastery Grigoriou on Mount Athos [*He poimantike diakonia kata tous hierous kanonas* („Pastoral Ministry according to the Holy Canons“), Piraeus 1976)]. Several sections identified below appear elsewhere. They are included here also, as being integral to the subject under investigation.

² See prologues of C. MOURATIDES and G. KAPSANIS in: KAPSANIS, *He poimantike*, 11-16, from which much of the assessment which follows is adapted; see also L.J. PATSAVOS, *Ecclesiastical Reform: At What Cost?*, Greek Orthodox Theological Review 40, 1-2 (1995) 7-10.

³ The Christocentric focus of pastoral ministry as understood in the early Church is the basis of an excellent study by C. MOURATIDES, *Christokentrike poimantike en tois „Asketikois“ tou Megalou Vasileiou*, Athens 1962.

school of psychological thought. It does not even rest upon the human assistance provided by psychiatry.

The shepherd of souls, like Moses of old, must deliver his flock from the bondage of the devil, of sin, and of dead to the „glorious liberty of the children of God“ (Rom 8.21)⁴ and commit to the Lord souls perfected and sanctified. In view of such a task, he must realize the insufficiency of an anthropocentric pastoral ministry. One must therefore turn to the holy canons, which express the experience of the Church as confirmed by the synods and the fathers. If each father is considered the mouth of the Church because of his obedience to her and of the identification of his will with that of the Lord, do not the decisions of the synods express to an even greater degree the will of the Church and constitute a certain path of salvation?

In the holy canons is to be found all the pastoral experience and theology of the Church. Whoever wishes to find the most genuine expression, method, or experience of pastoral ministry need only turn to the canons. Furthermore, Orthodox pastoral ministry must not be exercised according to each shepherd's subjective view, but according to the will of God, as expressed by holy scripture and tradition and the holy canons based on them. This is why the canons and pastoral theology are so closely bound together. Whoever pastors according to the holy canons, pastors in the spirit of the Church, according to the will of God. He who pastors independently of the holy canons according to his own convictions pastors merely as an individual apart from the Church.

Pastoring with ecclesiastical sensitivity is a question of the salvation of both pastors and faithful. The Church always affirmed her faith in the divine and human natures of Christ by means of the synods and holy fathers. The temptation of offering salvation not through Him Who was God and Man, but only through man - a human being, was never absent from humankind. That is why today there is pastoral ministry which is Orthodox and encompasses both divine and human elements, and there is also pastoral ministry in various forms, usually hidden, which is concerned mostly with human elements. Such an anthropocentric pastoral ministry denies obedience to the holy canons and tradition of the Church. And under the pretense of bringing pastoral ministry in line with contemporary thinking, such an approach arrogantly projects the will of the unredeemed individual as the regulator of pastoral methodology and moral behavior.

We must, of course, approach the canons in repentance and humility, not to judge them, but to learn pastoral theology and methods of ministry. We ought not

⁴ Scriptural texts are taken from the Revised Standard Version of the Bible.

to invoke them whenever we want to support our personal interests, while forgetting them whenever they judge our anti-ecclesiastical and uncanonical acts⁵.

The hearts of those who sincerely and unselfishly love the Church grieve whenever they ascertain the frequent inconsistencies towards the holy canons. Those who fault the canons for being outdated or for conflicting with the spirit of Christ's love are also imbued with an anthropocentric spirit. Such a theology is anti-traditional, based upon the mistaken view regarding the discovery of unadulterated Christianity not in the later tradition of the Church, but in the primitive Christianity of the New Testament. All who live the mystery of the Church in an Orthodox ethos know that the Church of the councils is no less the body of Christ or less holy than the primitive Church. How is it possible for those alien to ecclesiastical life and experience, who do not live the Church internally and in repentance, to comprehend the Orthodox canonical tradition? If we do not comprehend the canons, *they* are not at fault. *We*, who lack the necessary spiritual vision to see as God sees, are at fault.

All this points to the need to study the holy canons. In doing so, one must search first and foremost for the theological and pastoral elements they contain, remembering that pastoral ministry divorced from theology is reduced to a technique, or to empty moral rules and obligations which have no relation to the theologically grounded pastoral theology of the Church. Moreover, the study of the pastoral and theological nature of the canons provides the opportunity for their correct assessment and appreciation. Through such a study it becomes evident that despite their legal expression the holy canons do indeed have a theological basis and a pastoral purpose⁶.

What is said above about the holy canons comes at a time when there is much confusion about the character and role of the canons in the Church. This sense of confusion is due mainly to the spirit of secularism which pervades our society. It is to be hoped that the present study on the interface of pastoral ministry and the holy canons will contribute to a more serious and respectful predisposition towards the holy canons and to a more firm grounding of our pastoral ministry in their teaching⁷.

⁵ See L.J. PATSAVOS, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church*, in: F. LITSAS (ed.), *A Companion to the Greek Orthodox Church*, New York 1984, 142-3.

⁶ Regarding the pastoral significance of the canons, see PATSAVOS, *The Canonical*, 44.

⁷ See also my article „Ecclesiastical Reform“ and other papers published in vol. 40 of the „Greek Orthodox Theological Review“ devoted to the international conference commemorating the 1300th anniversary of the Council „in Trullo“ at Holy Cross School of Theology (March 1992).

*I. The Pastoral Character of the Law in Scripture - The Law of the Old Testament
„A Pedagogue in Christ“ - The Fulfillment and End of the Law is Christ⁸*

The pastoral ministry of the Church has always been based upon the holy canons, which constitute the Church's law. Nevertheless, the relationship between pastoral ministry and the canons is not always correctly understood. The result is that we are sometimes directed towards antinomianism, which is the autonomous exercise of pastoral ministry in the absence of the canons, and other times towards legalism, i.e., the exercise of pastoral ministry according to the letter of the canons only, in a legalistic juridical way.

The adoption and application of the holy canons by the Church as her law coincides with the teaching of holy scripture that the law, which is an expression of grace, is a gift of God to His people. It has an instructive and pastoral character, which helps elevate and free the believer in Christ.

When one understands the true character of the law in holy scripture and the relationship between the law and grace, one also correctly understands the relationship between the holy canons and pastoral ministry. Understood in this way, pastoral ministry is protected from the two dangerous extremes of legalism and antinomianism.

An overview of the theology of law in the Old and New Testaments reveals the following conclusions:

1) The law of the Old Testament is not in substance detrimental, even though it is incomplete and temporary. The law has a pastoral and soteriological character. Even the incomplete law of the Old Testament is necessary as a „pedagogue in Christ“. As decreed by the 82nd canon of the Sixth Ecumenical Council: „Therefore, embracing the ancient types, and the shadows, as symbols of the truth and patterns given to the Church, we prefer grace and truth, receiving it as the fulfillment of the law“ (Gal 3. 19-25)⁹.

⁸ KAPSANIS, 19-33.

⁹ Translation of this canon is from an unpublished manuscript of canons of the ecumenical councils translated into current English by Prof. John CAVARNOS (no date; hereafter, CAVARNOS, Canons). Canonical texts other than canons of the ecumenical councils, with some exceptions, are taken from H. PERCIVAL (ed.), *The Seven Ecumenical Councils* (Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, vol. 14), Grand Rapids, MI 1956 (hereafter, PERCIVAL, *The Seven*). Occasionally, I have used my own translation for specific words and phrases.

2) The law is not some beneficial human invention, but an expression of God's revealed will for humankind (Ex 24.12; Lev 24.22).

3) The law is a means and not an end. By applying the law in humility, a person can be elevated to a relationship of love towards God and fellow human beings. In such a relationship one receives divine grace, the life of God, and salvation (1 Tim 1.8-11).

4) Misuse of the law by transforming it from a means to an end becomes spiritually fatal for a person. However, the law is not responsible for its misinterpretation (Rom 7.6-16, 9.30-32).

5) The Lord reveals the true content of the misinterpreted law of the Old Testament and indicates that its true character is to be found in love. Love and decrees of law are in a relationship of substance and form (Mt 22.36-40; Rom 13.8-10).

6) True freedom for the believer is not to be found in discarding the law, which is lawlessness, but in preserving it by living in love as responsible freedom towards God and fellow human beings (Rom 6.15-18; Jas 1.25).

According to the patristic interpretation of scripture, there is no contradiction between law and grace; rather, law constitutes an expression of grace. Hence, the Church, as the body of Christ and people of God headed towards the kingdom, adopted canons which from the apostolic period served to guide the faithful pastorally on their way. Such a canon, as is well known, was adopted by the apostolic council in Jerusalem: „For it has seemed good to the Holy Spirit and to us to lay upon you no greater burden than these necessary things: that you abstain from what has been sacrificed to idols and from blood and from what is strangled and from unchastity. If you keep yourselves from these, you will do well. Farewell“ (Acts 15.28-29).

*II. Ecclesiological and Canonical Prerequisites of Pastoral Ministry*¹⁰

The Church as a Divine Human Communion, the Beginning and End of Pastoral Ministry¹¹

Orthodox pastoral ministry is ecclesiological and cannot be understood apart from the mystery of the Church. The Church as a divine-human communion in Christ is the only place in which pastoral work can be fruitful. She is the beginning and end of pastoral ministry because pastoral ministry presupposes the Church. Furthermore, its goal is the assimilation of the believer into the Church, the body of Christ, as effectively and conscientiously as possible, so that the process which leads to spiritual perfection (*theosis*) will result.

The holy canons stress the nature of the Church as communion between God and human beings in Christ. This communion is effected through the divine mysteries, particularly the holy eucharist, as well as through the other gatherings of the church body. Unity in the Church, characterized as catholic (all encompassing) unity, is granted by God as a gift. This, in fact, is what distinguishes it from the unity of human beings. In the catholic unity of the Church, the believer becomes a „whole“ („catholic“) person („*katholikos anthropos*“), i.e., one who lives the fullness of the life in Christ.

Such a believer, whose „catholic“ image is the goal of Orthodox pastoral ministry, is one who overcomes every partiality and fragmentation. Such a person is totally open to God and to God's children, his fellow human beings. He lives the fullness of God's truth and the fullness of God's love. His frail, fallen, egocentric individualism is restored to wholeness and transformed into theocentric communion. The person who is „catholic“ (i.e., Orthodox) in belief and „catholic“ (i.e., virtuous) in behavior, lives the Church's truth in a harmonious and balanced way and follows the evangelical virtues without absolutizing elements of the faith, which would lead to heresy or pietism. He does not separate doctrine from ethics, neither does he discard a christocentric ethic for pietism.

Also, he does not confine himself to factions, considering them as the authentic means of salvation and of renewal in the Church. He does not absolutize human trends of the times, neither does he reject as anachronistic the fruits of the Holy Spirit, i.e., the life-giving tradition and canonical decrees of the Church. The „catholic“ believer has overcome the antithesis between conservatism and progressivism. He is conservative because he seeks to preserve the eternal truth of the

¹⁰ See L.J. PATSAVOS, Lived Experience and Theoretical Differences in the Approach to Law and Discipline in the Eastern and Western Churches, in: N. VAPORIS (ed.), *Rightly Teaching the Word of Your Truth*, Brookline, MA 1995, 187-9.

¹¹ KAPSANIS, 37-47.

Church, and at the same time progressive because he seeks to advance her truth day by day. The saints and fathers of the Church are the models of the „catholic“ believer and for this very reason the guides of both shepherds and flock in their journey towards catholicity. The genuineness of the Church's pastoral ministry lies in whether it directs the faithful towards catholicity (truth/virtue). Therefore, true pastors of the Church do not preoccupy themselves with changing and updating the Church's decrees for the sake of change. Rather, they are concerned more with changing and transforming themselves and the members of their flock into „catholic“ believers through their participation in the catholic truth and life of the Church. Such an approach alone transforms without being transformed, changes without being changed, and saves one in Christ without being saved by its alliance with the world¹².

Because it is the whole life and truth of the Church which makes one a „catholic“ believer, Orthodox pastoral ministry directs the faithful to a catholic participation in the Church and in whatever constitutes and reveals the Church. This includes her divine worship, her spoken word, her mysteries, her saints, her canonical tradition, and whatever expresses the Church as the body of the living Christ, and as the visible and invisible communion of the Holy Spirit.

The Church's Tradition of Truth, the Presupposition of Pastoral Ministry¹³

The goal of pastoral ministry is to familiarize the Christian flock with the truth preserved in the Church's holy tradition. This truth is not a rational concept but a hypostatic reality, the divine and human Christ, the Church's head and her body. Therefore, pastoral ministry as the revelation of this truth is essentially different from the purely humanistic approach of responding to the worldly needs of human beings.

Because of the strong influence of anthropocentrism and secularism, contemporary pastoral ministry is in danger of limiting its task to purely humanistic activity and of forgetting that its principle mission is the „transmission of truth“. In order for it to rescue the true mission entrusted to it by our Lord, pastoral ministry is called to learn in humility from the tradition of the fathers as expressed by the holy canons. The experience of the Church, also expressed by the holy canons, can help us respond to fundamental issues related to the transmission of truth.

The transmission of truth, which is the Church's tradition, cannot be completely understood externally or rationally. One must experience and know it personally. Only in the communion of faith is an internal and personal familiarity with

¹² Cf. PATSAVOS, *Ecclesiastical Reform*.

¹³ KAPSANIS, 49-57.

the truths of the faith, as well as with the teacher of the faith, possible. Only in the communion of faith is the Holy Spirit given so that one can know the truth. That is why every attempt to understand the truth of the gospel from outside will prove futile (see 1 Cor 2.14-16).

The contemporary person often attempts to approach the faith rationally, as an ideology, and is therefore unable truly to understand it. Ecclesiastical experience is the only way to know the truth. For this reason, it is essential for the Church's pastors to help the members of their flock, especially those with problems of faith, to acquire this experience mainly in the liturgical-eucharistic life of the Church. It is there that the Church reveals and at the same time realizes her true divine-human nature.

Integrated into the tradition of the Church, the believer is thereby integrated as well into her life and her truth, which is a hypostatic truth, the incarnate Word of God. This, too, is why Orthodox pastoral ministry presupposes the acceptance of tradition as a necessary condition for spiritual growth. The believing Christian approaches tradition as a learner and not as a teacher. He allows himself to be moulded within it rather than to mould it to his own dimensions. He then discovers that tradition is a source of life having an unfathomable depth. Drawing from such an unfathomable depth, he can then render the word of the Church relevant and salutary in every age.

The Enactment of Holy Canons for the Realization of the Purposes of Pastoral Ministry¹⁴

Although the holy canons constitute the Church's law, they nevertheless differ essentially from all other types of law. Even though they are endowed with technical and juridical articulation, their basis is theological and their objective is pastoral. They were enacted in response to specific pastoral needs of the Church. Furthermore, they express in time her eternal truth, as well as her divine-human will. As such, they cannot be distinguished into canons of divine law and those of human ecclesiastical law, since everything that takes place in the Church is due to the synergy of both divine and human factors¹⁵.

The redemptive mission of the Church has as a corollary the redemptive and pastoral purpose of all her functions and decrees. Everything that takes place in the Church has as its purpose the salvation of humankind and is pastoral. It is impossible, therefore, for pastoral theology and soteriology (the study of the redemptive mission of the Church) to be distinguished.

¹⁴ KAPSANIS, 59-71.

¹⁵ See N. AFANSIEV, *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?*, St. Vladimir's Seminary Quarterly 11 (1967) 55-57; see also PATSAVOS, *The Canonical*, 147.

It is in this spirit that the holy canons should be understood. The Church's canons are first and foremost pastoral texts, i.e., texts written to regulate specific needs of the Church as a communion of believers or to guide the spiritual life of each of her members¹⁶. Every canon presupposes a specific pastoral problem, which the Church confronts in a special pastoral way summarized and concretized in a corresponding canon.

The canons, then, are not the expression of a legalistic spirit, which tends to envelop everything in regulations and to reduce the life of the spirit to juridical norms. They are the expression of the Church's pastoral concern for the salvation of her members¹⁷. This understanding of the canons on the part of the Church's conscience is supported by the following:

1) The relatively small number of canons issued by the councils, especially the ecumenical councils. In other words, the Church was not transformed into a workshop to devise legal rules and regulations. She formulated canons according to circumstances in order to regulate her affairs whenever there was danger of adulterating her life. In fact, what occurred with the dogmas of the Church also occurred with the canons. Both the dogmas and the canons were formulated sparingly, only when the truth of the Church was in danger of distortions of either a theoretical or practical nature.

2) The absence until now in the Orthodox Church of a codification of the canons comparable to the Code of Canon Law of the Roman Catholic Church.

3) The incidental expression of an opinion by the fathers with regard to contemporary pastoral problems, later recognized as having canonical authority. Many of the canons of the fathers ratified by canon 2 of the Penthekti (Quinisext) Ecumenical Council were formulated as responses to questions put to them regarding a variety of pastoral problems. Subsequently, their responses were recognized as canons because of the authority these same fathers enjoyed in the conscience of the Church. For the same reason, excerpts from the written works of the fathers were also included thereafter in the collections of the canons¹⁸.

4) The authority and exalted status accorded by the conscience of the Church to those fathers who were canonists, theologians, pastors and teachers of the life in

¹⁶ PATSAVOS, 144.

¹⁷ A similar view is expressed by R. METZ in his explanation of the justification for the Church's law/canonical tradition. See *What Is Canon Law?*, London 1960, 12-14.

¹⁸ See PATSAVOS, *The Canonical*, 144.

Christ. Included among them are St. Basil the Great, St. Athanasios, St. Cyril of Alexandria and St. Gregory of Nyssa.

5) The trust with which the body of the Church has always looked upon the holy canons, never considering them an unbearable burden, but a staff for the Church on her way to the kingdom. The grievances levied against the canons are, it appears, a contemporary phenomenon due either to their misinterpretation or to the adoption by some theologians of criteria totally at variance with the criteria which the Church has always maintained.

The fathers of the Seventh Ecumenical Council expressing the universal conviction of the Church in their first canon, spoke in a unique way about the holy canons: „For those who have received the priestly dignity the patterns of the canonical constitutions are both testimonies and instructions, which we, gladly receiving, chant with the divinely inspired David to God the Master, saying: ‘I have rejoiced in the way of thy testimonies, as much as in all riches’ (Ps. 119:14), and ‘Thou hast commanded thy testimonies in righteousness forever’ (Ps. 119:138). ‘Give me understanding, and I shall live’ (Ps. 119:144). And if the prophetic voice commands us to keep the testimonies of God forever and to live by them, it is evident that they must abide unshaken and undisturbed. And also Moses, the seer of God, speaks thus: ‘To them nothing is to be added, and from them nothing is to be taken away’ (Dt. 12:32). And the divine Apostle, boasting in them cries out, ‘things into which angels long to look’ (1 Pet. 1:12). And Paul says, ‘Even if we, or an angel from heaven, preach unto you any other gospel than what ye have received, let him be anathema’ (Gal. 1:8)”¹⁹.

The holy canons, just as God’s testimonies, are riches and no one is permitted to add to them or delete from them. This absolute stand of the fathers, often incomprehensible to the contemporary Christian influenced by the currents of secularism, is explained only by the faith of the fathers in the perpetual activity of the Holy Spirit in the Church.

The fact that this council decreed only twenty-two canons assures us that whatever was said above was in reference to the spirit of the canons, not to their letter. The council can issue new canons; however, they must not vary from the spirit of earlier canons, that is to say, from the spirit of Catholic Orthodoxy.

The canons regulating the pastoral ministry of the Church, even though directed towards practical pastoral goals, have a theological foundation. They are not to be understood as legal regulations, but as the practical application of the Church’s dogmas. Let us use as an example canon 34 of the Holy Apostles, which

¹⁹ CAVARNOS, Canons.

speaks about the synodal structure of provinces headed by a metropolitan: „... and God will be glorified through the Lord in the Holy Spirit, the Father, and the Son, and the Holy Spirit“²⁰. In other words, by comparing the Church's synodal structure to the community of persons in the Holy Trinity, the canon here reveals the Church as a reflection of the Holy Trinity.

The cooperation (synergy) of divine and human factors in the councils reveals the mystery of the Church to be the mystery of divine-human (i.e., theanthropic) communion. The Church speaks as a theanthropic body, and the holy canons express in place and time the Church's theanthropic will and character. This is why canon 19 of Sardica can state what in another context might appear at the very least presumptuous: „These things wholesomely, duly, and fitly decreed, in the estimation of us the bishops, such as are pleasing both to God and to man ...“²¹.

Within the canonical tradition of the Orthodox Church, the holy canons are not the basis of the Church's formation, but are derived from her following her formation. The Church was not established as a legal institution eventually filled with the grace of the Holy Spirit, but was formed as the mystery of theanthropic communion in Christ through the incarnation of the Logos. The canons exist to preserve that mystery. In that sense, the relationship of the Church to her canonical order is a relationship of essence to form. The form, however, is necessary to give expression to the essence.

The theological character of the canons is what renders them not only different from, but also superior to, secular law. This permits the Church to regulate her pastoral concerns based not upon humanistic principles or religious ideology or even ecclesiastical bureaucracy, but upon the word of God ever present in the Church. Replacing the canons with decisions of the individual will of the Church's shepherds, her bishops, is the equivalent of replacing the theanthropic will of the Church with man's fallen human will. Such replacement will be weak, therefore, and incapable of expressing in time and place the catholic truth of the Church.

The holy canons give testimony to the reality of the Church as a theanthropic communion, historically realized by the presence of the Holy Spirit, far removed from every idealistic view of the Church. As a result, only those who deny the perpetual incarnation of the Church in history, overcome by a kind of ecclesiological monophysitism, could deny the holy canons²². Such persons exercise a theology devoid of pastoral experience and are therefore unaware of the reality of the human element in the Church, which must be pastored and transformed into the

²⁰ PERCIVAL, 596

²¹ PERCIVAL, 432.

²² See AFANSIEV, *The Canons*, 57-60.

kingdom of God. The Church, which lives her theology, formulates canons which express her theology, i.e., her truth.

Observing the Holy Canons, Presupposition for Order in the Church and Freedom in Christ²³

The canons speak about „ecclesiastical order“²⁴, „canonical order“²⁵ or simply „order“²⁶. This raises the question as to whether it is possible to deny canonical order in the Church in the name of freedom in Christ. Does the Church's law constitute a new burden for the person of grace? Certainly not, for canonical order does not confine freedom in Christ; it insures it. Whenever the holy canons are observed, the human passions, which obstruct the life of freedom, are confined. In other words, a correct response to the question regarding the possible obstruction of freedom in Christ by canonical order presupposes an Orthodox perspective of freedom.

What is the nature and character of freedom in Christ? Freedom in Christ does not consist in the possibility of selfishly projecting our own will. It is the restoration of a communion of true love between God and humankind in Christ by rejecting our own will. Thus, freedom in Christ consists mainly in freedom from the depraved love of self and subjugation by the passions. It is the realization of our true self in proper relationship with God and fellow human beings. As a result, freedom in Christ presupposes love and has as a consequence the restoration of an authentic theanthropic communion of persons.

The holy canons help fallen humanity remain united and in harmonious relationship with one another in the Church. They do not deprive a person of one's freedom, but rather help one to live that freedom. The canons indicate to the faithful the Church's limits, beyond which there is only outer darkness. They regulate the relations among her various charismatic ministries and orders, so that all may work harmoniously for the increase of the one body of Christ. They also prescribe the appropriate method for those who injure the body and fall away from the Christian faith. The canons have no power to save by themselves. They help a person, however, to remain in the Church united with the other members of the body, so that one can continue to work out his salvation. The canons as limits do not exhaust the great mystery which is the Church; but without them, the Church cannot be expressed as a communion of love, as God-given order and unity, as the

²³ KAPSANIS, 73-82.

²⁴ Canon 6 of the Second Ecumenical Council.

²⁵ Canon 1 of St. Cyril of Alexandria.

²⁶ Canon 86 of Carthage.

harmonious body of Christ. They also prescribe the appropriate method for those who injure the body and fall away from Christian faith.

The canons have no power to save by themselves. They help a person, however, to remain in the Church united with the other members of the body, so that one can continue to work out his salvation. The canons as limits do not exhaust the great mystery which is the Church; but without them, the Church cannot be expressed as a communion of love, as God-given order and unity, as the harmonious body of Christ. There is no contradiction between the work of the Spirit on the one hand and church order on the other, or between the Church as charismatic communion and as institution. The Holy Spirit renders the Church a body, which, of course, means an organization with a structure and order, not disorder and utter chaos. The Holy Spirit builds up the body as a whole and not simply as an individual part of the body. This means that the Spirit is the life of the whole body and that therefore the various functions of the body and members of the body are in a state of mutual dependence upon one another. The laws of the Spirit in the Church are the criteria according to which the mutual dependence of the various functions and ministries of the body of Christ is realized.

When the members of the Church, pastors and flock, prove themselves unworthy of the gifts of the Holy Spirit and reject its activity, they fall into disorder, discord, factions and utter chaos. In such a state there is „freedom“, but not in the Christian sense of the word. Each person acts according to his own feeble will, falling victim to the passions and thereby losing the possibility of freedom in Christ and the attainment of God's kingdom. Such a situation points to the need for the holy canons, which, when applied properly, assist in the realization of true freedom.

In the words of St. Nikodemos of the Holy Mountain: „Deprive material creation of the laws of nature, and its orderliness is at once abolished; and with the abolition of order, the whole universe *vanishes*. Deprive the Church of the holy canons, and disorder at once intrudes; and as a result of the disorder all her sacred adornment disappears“²⁷.

Worthy of note is the fact that the rejection of canonical order leads to the opposite of the desired result, i.e., the imposition of the human element upon the divine. What needs to be understood is the fact that despite the steadfastness of the Orthodox Church in her canonical tradition, there are still those in her fold whose degenerate will scorns the theanthropic will of the Church as expressed by the holy canons. Furthermore, their own selfish will seeks to settle ecclesiastical matters without the canons or to distort them for their own calculated motives. In the words of the Council of Constantinople of 861 (canon 10): „Those who appear to

²⁷ D. CUMMINGS (trans.), *The Rudder*, Chicago 1957, li.

be victims of their own passions not only do not shudder at the thought of the punishment provided by the holy canons, but have actually dared to scorn them. For they distort them, and in conformity with their malicious nature make pretense of their will; so that in keeping with the magnitude of their malice, according to St. Gregory the Theologian, not only is what is evil not attributed to them, but is even thought of as good²⁸.

Characteristic of the spirit of freedom expressed by the canons are decrees, as well, which give testimony to the fact that the canons surpass the spirit of their time, a spirit which is entirely unaware of political freedom, rights and the equality of all, as understood by society today. Thus, as expressed by canon 8 of St. Nicephorus the Confessor (11th century): „Children born of a concubine, or of persons married a second or third time, though with the provision that they be worthy of holy orders, and have lived a life worthy thereof, may be ordained to the priesthood“²⁹. Similarly, canon 108 of the Council of Carthage (419) decrees: „There has been given a law whereby each and every person may by free choice undertake the exercise of Christianity“³⁰.

Furthermore, no one in the Church has the right to restrict another person in an irrational way, thereby interfering in his freedom and responsibility before God. In the seventh canonical question addressed to Patriarch Nicholas of Constantinople (11th century), one reads: „If it be supposed that an abbot upon dying has left another abbot in his place and has given him a prohibitive ruling not to depart from that monastery, and that later, being reproved by his own conscience as too weak and feeble to govern the monastery, such successor of that monk has departed, what ought he in consequence to do about that ruling?“ The patriarch's response is: „That ruling is an unreasonable one, and on this account is also an impossible one. Hence, the person who has been tied by it will be loosed if he goes to the bishop and explains his predicament“³¹.

*III. The Possibility and Presuppositions for Changing the Holy Canons and Adjusting them to Contemporary Pastoral Needs*³²

Due to their theological nature, the holy canons are unchangeable and un-renewable in spirit since they express in time the eternal truth and essence of the

²⁸ My rendering of the translation in CUMMINGS, 466.

²⁹ CUMMINGS, 964.

³⁰ CUMMINGS, 673.

³¹ CUMMINGS, 973.

³² KAPSANIS, 83-90; see also PATSAVOS, Ecclesiastical Reform, 3-7.

Church³³. However, because of their pastoral character they can be supplemented and modified in letter and form under certain conditions. This is possible only with the enactment of new canons by the competent ecclesiastical authority, so that new historical realities can be pastorally addressed. What is never allowed is to change and adjust the dogmatic and ecclesiological basis of the canons. Such an act would be tantamount to abandoning the theanthropic truth and reality of the Church³⁴.

The ecumenical synods speak of the divinely inspired character of the canons, a conviction alive in the tradition of Orthodoxy up to the present, as expressed by St. Nikodemos of the Holy Mountain: „This book (the Rudder) is, in effect, holy writ next to sacred scripture, and a testament next to the Old and New Testaments. Next to the first divinely inspired words, its contents are second divinely inspired words. This book contains the eternal limits set by the fathers and the laws which endure forever ... which were decreed by ecumenical and local councils through the Holy Spirit ... This book is indeed, as we have called it, the Rudder of the Catholic Church, which when steered by it securely, directs its passengers, both clergy and laity, to the safe harbor of the kingdom above. This book is the fruit and the result and the purpose for which so many ... patriarchs labored, so many God-bearing and Spirit-bearing hierarchs from the ends of the universe journeyed (often when they were both old and ill) and convened ecumenical and local councils and labored for so many years“³⁵.

In view of the genuine Orthodox conviction articulated earlier regarding the possibility of changing the holy canons, the extreme positions taken on this subject can only be characterized as distortions. On the one extreme is the position calling for the enactment of new canons contrary in spirit to the earlier ones, and on the other that calling for the preservation of even the letter of the canons to address contemporary pastoral needs³⁶.

Although these two extreme positions oppose each other, they nevertheless have one thing in common. They both render pastoral ministry for the contemporary person inconsequential. Both positions are based upon a non-Orthodox ecclesiology. According to the first, the transmitted faith cannot transform the contemporary world. What is sought is the transformation of the Church by the world, rather than the world by the Church, as she has been handed down to us in history. According to the second position, the Church of the past cannot meet and trans-

³³ Cf. AFANSIEV, 55. The basic question concerning the unchangeable and unrenovable dimension of the canons is treated extensively in the publication by C. MOURATIDES, *To aionion kyros ton ieron kanonon*, Athens 1972. See also P. BOUMIS, *To kyros kai e ischys ton ieron kanonon*, Athens 1975.

³⁴ See PATSAVOS, *The Canonical*, 14-24.

³⁵ My rendering of the translation in CUMMINGS, li.

³⁶ Cf. J. MEYENDORFF, *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*, *Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 99-100.

form the contemporary world, because she must retain the old historic forms regardless of new historic conditions. That which takes precedence is the preservation and retention of the letter.

Nevertheless, every genuine pastoral accommodation and renewal of our canonical tradition necessitates besides the correct interpretation of the canons the following presuppositions as well:

1) The element of historical change, due to which change in the canons is also necessary, ought not to be overstressed. It is true that in the modern world drastic changes are taking place, because of which there are changes in the psychology, behavior and general disposition of contemporary society. In reaction, there are those overcome by deep anxiety who call for immediate change in some of the fundamental tenets of the faith, which, if realized, can only lead to the transformation of its essence. Nevertheless, there is much that still remains unchanged, due basically to the unchangeable nature of persons and their existential needs. But even in those situations where there is change, there exists the principle of analogy. Accordingly, the solution given by the canons for certain pastoral problems of the past can be given for other parallel problems of today when analogies are kept. This is the case, for example, in the instance of those converting to Orthodoxy from heresy³⁷.

2) The call for change in the canons can also conceivably be used as an excuse for changing the dogmatic truth of the canons. It is perfectly possible that liberal theologians not recognizing the claim of the Orthodox Church to be the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church might call for a change in the form of those canons which prohibit the equalization of our Church with all other Christian Churches. Such a change would, of course, presuppose a change in the dogmatic basis of these canons as well.

3) The adaptation of the form of the canons to today's needs ought not to occur at the expense of the moral demands of the gospel or of the ascetical ethos of Orthodoxy. The intrusion of a humanistic, anthropocentric spirit in the life of many within the Church causes them to seek forms of pastoral intervention which do not presuppose repentance and struggle for denial of one's old self. Instead, they desire Christianity to attain a kind of secularized, cultural and ideological format, adapted to today's pragmatistic and materialistic values.

³⁷ See PATSAVOS, *Ecclesiastical Reform*, 5.

4) The undertaking of such an initiative rests with the only competent authority able to realize it, namely an ecumenical synod. Only a true ecumenical synod is able to speak as the conscience of the Church and to exercise creativity from a canonical perspective. It alone can modify canons of earlier synods, providing there are specific pastoral needs requiring it, and under the presuppositions stated above. In the meantime, local synods can decide on matters of local importance through decisions which do not conflict with practices of universal validity within Orthodoxy.

Under these presuppositions, an adaptation and reform, as well as an enactment of new canons is possible for a redemptive encounter of the Church with the world of today. Reform without the above presuppositions may make pastoral ministry contemporary, without however making it relevant to redemption. Only what redeems the world is truly relevant.

It is true that in order for those exercising pastoral ministry to apply the canons correctly, they must experience the spirit of the holy canons and the faith generally of the Church in a profound way. Only then is it possible to understand the importance of the holy canons for contemporary pastoral ministry, so that the appropriate economy may be exercised, whenever necessary, and the corresponding adjustments made for contemporary pastoral problems. A superficial knowledge of the canons is dangerous and can lead either to their rejection or to a legalistic interpretation of spiritual life.

The pastor who has been shaped by the spirit of our tradition, an integral part of which are the holy canons, senses with the guidance of the Holy Spirit how to apply them correctly. The difficulty is not so much that the canons are an anachronism as it is that we are unable to live according to their spirit, which is the spirit of our Orthodox tradition. As a result, the presuppositions and criteria for their correct appropriation are lacking. Therefore, every attempt to change the canons on the part of pastors and theologians who do not live the tradition, is destined to fall. That which is urgently needed is what the fathers call „*kale alloiosis*“ (proper change) of the pastor in the light of tradition, which alone will create the presuppositions for a genuine and authentic renewal of our canonical tradition³⁸.

³⁸ PATSAVOS, 7.

L'EMPEREUR ROMAIN D'ORIENT: UN LAÏC¹

Konstantinos G. P i t s a k i s, Athènes/Komotini

Le pouvoir impérial dans l'Empire d'Orient, certes un pouvoir autoritaire et absolu, est en plus, dans on le sait bien, un pouvoir qui a son origine dans la volonté divine, qui s'exerce à son nom et qui a, pour cela, droit à une sorte de culte. La formule de chancellerie qui précède la signature impériale dans les actes officiels souligne la double qualité religieuse du pouvoir impérial: à la fois un pouvoir qui tire son origine de Dieu et un pouvoir qui est ou doit être exercé „pieusement“, à savoir selon la volonté divine; la formule de chancellerie qui conclut les actes impériaux est: *en hôi kai to hêmeteron eusebes kai theoprobêton hypesêmênato kratos* („signé en cette date par notre pouvoir pieux et désigné par Dieu“). La chancellerie doit même arranger l'écriture du texte de sorte que ce dernier mot *kratos*, „pouvoir“, tombe, comme par hasard, *seul* à la dernière ligne du document original - un grand secret de chancellerie, très bien gardé jusqu'à la fin, qui constitue une marque importante d'authenticité des chartes impériales byzantines. L'empereur est le „pieux empereur en Christ, le Roi Éternel“ (*en Christôi basilei aiônîôi pistos basileus*) - mais les jeux de mots avec *basileus*, qui, en grec byzantin et moderne, désigne à la fois l'empereur romain et le „roi“ comme terme scripturaire ou le roi tout court, restent toujours pratiquement intraduisibles. L'empereur mort est „celui qui a échangé la royauté terrestre contre le Royaume des Cieux“. L'empereur et tout ce qui le concerne, qui émane de lui ou qui lui appartient, - paroles, lois ou décrets, lettres, palais, vêtements, ornements ou mobilier - sont qualifiés de „divins“, „saints“ ou „sacrés“, ces adjectifs étant devenus de simples

¹ L'essentiel de ce texte a été présenté lors du XIV^e Séminaire d'études historiques „Da Roma alla Terza Roma“ (Rome 21-23 avril 1994) sur le thème général: „Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca“, dont les actes n'ont pas été publiés. J'en donne ici une version largement remaniée, surtout pour ce qui est de la partie canonique, et tout particulièrement en ce qui concerne les rapports entre l'Église constantino-politaine et l'Empire - en l'honneur du Professeur Mgr. Panteléimon Rodopoulos de Tyrolé-et-Serention, l'ancien président de notre Société et le prélat du patriarcat de Constantinople, un canoniste qui s'est aussi occupé de questions de rapports entre l'État et l'Église, dans l'histoire et dans l'actualité. - Sur le „sacerdoce“ impérial à Byzance, qui est le sujet de cet exposé, il existe deux articles spéciaux très importants et d'orientation pratiquement opposée: L. BRÉHIER, *Hiereus kai basileus*. Mémoires Louis Petit: Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines [= Archives de l'Orient Chrétien 1], Bucarest 1948, 41-45; G. DAGRON, *Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e siècle: Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, ed. by N. OIKONOMIDES, Athènes 1991, 165-178 - articles dorénavant cités par le seul nom d'auteur. Une étude de fond, de beaucoup plus grande ampleur, par G. DAGRON a paru par la suite: *Empereur et prêtre: Étude sur le „césaropapisme“ byzantin*, Paris 1996.

synonymes du qualificatif „impérial“. L'empereur a droit à la prosternation (*proskynêsis*) de ses sujets, qui s'adressent à lui en se qualifiant de „serviteurs indignes“ (*hōs doulos anaxios* cf. Luc 17,10)² - ces anciens citoyens romains, qui pourtant le sont toujours, au moins sur le plan juridique.

En effet, nonobstant ce rituel byzantin de „culte impérial“, d'„adoration impériale“ ou de „liturgie du palais“ d'origine hellénistique et orientale - ce sont des termes employés par un éminent byzantiniste français, Louis Bréhier³ -, sur le plan juridique la *res publica* romaine se continue, théoriquement sans interruption. Si dans l'idéologie politique byzantine, ce qu'on a appelé „la théologie impériale“⁴, l'Empire est la seule image possible sur la Terre de l'un seul Royaume des Cieux, donc destiné à l'universalité et aussi, pour ce qui est de ce monde, à l'éternité, sur le plan „constitutionnel“ l'Empire „n'est pas une théocratie, mais une institution humaine“, pour citer encore Louis Bréhier. Si la succession par voie héréditaire ou quasi héréditaire, est une réalité largement établie dans la pratique et dans la conscience byzantines, au moins depuis une certaine époque, au point même de créer une notion de „légitimité dynastique“, celle-ci n'est jamais devenue dans l'Empire d'Orient une institution ou une nécessité „constitutionnelle“. C'est „le caractère providentiel du pouvoir“ voire „le caractère démocratique“ de l'avènement à l'Empire qui „explique à Byzance aussi bien qu'à Rome l'absence d'une loi de succession au trône“⁵. Théoriquement tous les citoyens orthodoxes de l'Empire peuvent avoir des aspirations au trône - même les femmes n'en sont pas exclues; Byzance, profondément „romaine“ en domaine de droit, n'avait jamais connu de loi salique⁶. C'est ainsi que jusqu'à la fin de l'Empire l'avènement du nouvel em-

² Voir, par exemple, la formule de signature de l'un haut fonctionnaire (le „eupalate et grand drongaire de la Veille“ Jean Thrakèsios, le futur grand canoniste et historien Jean Zonaras [cf. infra, n. 43]) s'adressant à l'empereur Alexis I Comnène: „J'ai osé m'en rapporter en serviteur indigne“ (*hōs doulos anaxios tolmêsas anênenga*): RHALLÈS-POTLÈS, V, 286. - Cela vaut même pour les prélats - évêques et métropolitains - à la seule exception du patriarche: „J'ai osé m'en rapporter à ta sainte et puissante Majesté en serviteur, et en priant [Dieu pour elle]“ (*hōs doulos kai euchetês tês krataias kai hagian basilias sou tolmêsas anepheron*): J. DARROUZÈS, *Ekthêsis Nêa*: manuel des pittakia du XIV siècle, Revue des Etudes Byzantines 27 (1969), 54-55. Voir infra § 11 l'indignation de Syméon de Thessalonique de cette sorte de manifestations de servilité des évêques vis-à-vis d'un laïc, comme l'est l'empereur.

³ Le monde byzantin. 3. Les institutions de l'Empire byzantin, Paris (1949); (1970), 49-75.

⁴ Ibid., 50-51.

⁵ Cf. ibid., 14-15. - Sur ce sujet voir, en dernier lieu: I. MEDVEDEV, 'Η συνοδική ἀπόφασις τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ ἀπὸ θρόνου τοῦ Βυζαντίου: Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society, [supra, n. 1] 229-238.

⁶ L'Empire d'Orient a connu au moins trois impératrices de plein droit (naturellement il n'est pas question ici des cas, très nombreux d'ailleurs, où des femmes ont simplement exercé des fonctions impériales sous forme de régence etc.): Irène (797-802), Zoé et Théodora les Porphyrogénètes (1042), Théodora seule (1055-1056). On sait que le titre „constitutionnel“ demeurait *basileus*, empereur, au masculin: *Eirène pistos basileus* (L. BURGMANN, Die Novellen der Kaiserin Eirene: Fontes Minores

pereur est resté, toujours de ce même point de vue juridique, une procédure „démocratique“ et „laïque“, où la volonté de la Providence se manifeste par le consentement unanime des trois facteurs „constituants“ de l'Empire: du peuple, du sénat et de l'armée. „La doctrine de la délégation à un chef de la souveraineté du peuple a survécu à Byzance, bien que l'exercice de cette souveraineté se réduise à des acclamations“. C'est le seul rituel („proclamation“: *anagoreusis* ou *anarrhèsis*) qui soit „constitutionnellement“ nécessaire pour l'accession au trône impérial. On sait que l'Eglise y assume aussi, peu à peu, un rôle important par le couronnement et, assez tardivement, par l'onction du nouvel empereur. En effet, que le rituel ecclésiastique tendait à prendre, au cours des derniers siècles de la vie de l'Empire, une importance de plus en plus croissant, particulièrement dans la conscience populaire et au niveau sentimental. Certainement cette évolution renforçait aussi la position institutionnelle de l'Eglise qui avait le rôle principal dans ce rituel: c'était un privilège dont le patriarche constantinopolitain a toujours revendiqué l'exclusivité - une exclusivité qu'il devrait partager seulement avec le pontife romain, si ce n'était le schisme. Mais on connaît bien que le couronnement, malgré son importance, surtout pour ce qui est de la psychologie populaire, ne fut jamais introduit, jusqu'à la fin de l'Empire, comme élément constitutif pour l'accession au trône impérial - l'onction non plus, et à plus forte raison⁷.

En revanche, nul doute que le pouvoir impérial s'exerce aussi sur l'Eglise. On ne saurait trop insister sur ce principe fondamental de l'idéologie politique et juridique, de l'idéologie ecclésiastique aussi, de l'Empire d'Orient qu'est l'unité essentielle de l'Empire et de l'Eglise dans un seul ordre politique et juridique: il ne s'agit pas, on l'a déjà remarqué à plusieurs reprises, de deux „pouvoirs“ distincts, mais de deux aspects de la notion, une et indivisible, de l'Empire chrétien, seule image terrestre possible de l'un seul Royaume de Dieu; ce *politeuma* chrétien, glorifié aussi dans l'hymnographie byzantine, encore aujourd'hui en usage dans la liturgie orthodoxe⁸. De ce point de vue, même une question de „rapports entre l'État et l'Eglise“ semble inconcevable à Byzance. Le problème ne se posait qu'au niveau personnel, le seul où une question de „rapports“ put être conçue: rapports entre personnes, prédominance chaque fois de la personnalité la plus forte, compte tenu de ses prétentions politiques, de la puissance de sa position dans les circonstances, de la conjoncture historique. Sur le plan de droit cette unité se manifeste au niveau tant législatif que judiciaire: la législation canonique et séculière, les instan-

IV, Francfort-sur-le-Main 1981, 16-43 = éd. ZACHARIÄ von LINGENTHAL: ZEPOS, I, 45-50). Voir infra §13.

⁷ Voir infra, n. 53.

⁸ Cf. ... *kai to son phylattôn dia tou Staurou sou politeuma* (apolytikion de l'Exaltation de la Sainte Croix); *all'eirèneuson en polemois to politeuma* (kontakion de la Présentation). Le terme „classique“ *politeia* („des orthodoxes“) subsiste aussi dans cette littérature: *stêrixon orthodoxôn politeian*.

ces respectives aussi, ne forment pas de „systèmes“ séparés, mais elles se trouvent en commun et s'entremêlent dans un seul ordre juridique⁹.

Même les titres justement célèbres 2 et 3 de l'*Eisagogè* („Epanagogè“), attribués au patriarche Photius et considérés comme les textes législatifs qui auraient introduit momentanément une notion de „deux pouvoirs“ dans le droit et l'idéologie politique de Byzance, ne visent pas aux institutions, mais aux personnes: „De l'empereur“, „Du patriarche“. Or, tandis que l'empereur était toujours l'incarnation du pouvoir de l'Empire et de la Loi, un énoncé analogue ne serait jamais valable pour le patriarche, qui n'incarnait décidément pas l'Église: si l'empereur était regardé comme „la loi vivante“ ou „incarnée“ (*nomos empsykhos*), le patriarche ne fut jamais considéré comme un „canon vivant“, même si l'*Eisagogè* le regarde comme l'image vivante de Christ (*eikôn zōsa Christou kai empsykhos*), ce qui est certainement autre chose. La fameuse analogie de l'empire et du sacerdoce avec le corps et l'âme dans le passage 3. 8 de l'*Eisagogè* ne renforce pas nécessairement la thèse des „deux pouvoirs“: vu l'attitude classique de la théologie byzantine qui en principe tend à rejeter le dualisme âme et corps et à mettre en relief leur unité en l'„homme entier“, cette analogie pourrait bien insinuer, même dans le contexte de l'*Eisagogè*, unité du pouvoir, dont l'Empire et l'Église seraient seulement deux aspects distincts. Le chiasme rhétorique dans ce passage: *kata psykhèn kai sōma ... basileias esti kai arkhierōsynēs*, en abîmant la symétrie entre les deux groupes de l'analogie, semble fournir un indice de plus dans ce sens¹⁰.

L'empereur, responsable par la volonté de Dieu de cette seule image de Son Royaume sur la Terre qu'est l'Empire romain, est considéré comme responsable aussi pour l'orthodoxie et l'unité du dogme, élément fondamental d'ailleurs de l'unité de l'Empire, comme responsable du bien-être de l'Église et de son administration. C'est cette qualité, à la fois célèbre et mystérieuse, d'„*epistēmonarkhēs* de l'Église“ attribuée à l'empereur par les textes¹¹ - un terme intraduisible („celui qui

⁹ Je me permets de renvoyer à C.G. PITSAKIS, La *synallēlia*, principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines: Kanon 10 (1991) 17-31; Empire et Église. Le modèle de la Nouvelle Rome: la question des ordres juridiques Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca [= Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Rendiconti dell'XI Seminario (1991)], Rome 1994, 107-123; Ius graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe, dans: R. COPPOLA (a cura di), Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente I, Bari 1994, 99-132.

¹⁰ Éd. ZACHARIÁ von LINGENTHAL: ZEPOS, II, 240-243. Sur ce texte législatif voir maintenant: A. SCHMINCK, Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 13], Frankfurt-sur-le-Main 1986, surtout 1-15.

¹¹ Voir des exemples de cet emploi dans: G. DAGRON, Le caractère sacerdotal ...: Byzantium in the 12th Century [supra, n. 1], 171 n. 24; H. HUNGER, Kanonistenrhetorik im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon: *ibid.*, (37-59) 55-59 et n. 71-80; A. SCHMINCK, Zur Entwicklung des Eherechts in der Komnenenepoche: *ibid.*, (555-587) 565 et n. 43; cf. C. GALLA-

supervise“, „qui est chargé de la haute surveillance ou responsabilité“ ?), de formation et de signification également bizarres. Le grand pionnier des études byzantines en Occident que fut Charles du Cange, se trouvant dans l'impossibilité d'en donner une définition acceptable dans son Glossaire du grec médiéval (1688), a eu recours à une analogie aussi ingénieuse que perplexante: *Titulus quem sibi adscribebant imperatores Constantinopolitani tanquam essent doctrinae ac disciplinae ecclesiasticae praesides, quemadmodum hodie Angliae rex caput Ecclesiae sese indigat*¹² - ce qui est cependant autre chose.

L'empereur légifère donc en matière ecclésiastique, parfois même en matière strictement canonique; dans cet esprit d'unité en un seul ordre juridique que nous venons de décrire, la législation ecclésiastique d'origine impériale est acceptée par l'Église sans vraie contestation et est appliquée parallèlement à la législation canonique proprement dite: elles sont en effet censées former *un seul* ensemble. D'autre part, la prérogative par excellence de l'empereur d'Orient dans le domaine canonique a toujours été son privilège de convoquer des conciles, de prendre part d'une manière ou d'une autre aux débats, ne fût-ce que sans droit de vote, le privilège surtout de „confirmer“ ou de „promulguer“ les décisions conciliaires - un privilège non seulement reconnu, mais aussi souligné par l'unanimité des canonistes byzantins. Théodore Balsamon, le plus éminent canoniste byzantin et le maître incontesté de la doctrine d'unité de l'ordre juridique, canonique et séculier, accepte bien que „les lois ne peuvent pas l'emporter sur les canons“; mais son raisonnement, quelque peu inattendu, se trouve toujours dans cette même logique: „Car, continue-t-il, les canons ont été rédigés et promulgués par les empereurs et les Pères des conciles en commun, tandis que les lois sont faites et promulguées par les empereurs seuls“¹³!

C'est en cette qualité que l'empereur procède aussi à la nomination du nouveau patriarche par la formule célèbre: „La Sainte-Trinité qui nous a donné l'empire te promeut archevêque de Constantinople, la Nouvelle Rome, et patriarche œcuménique“¹⁴, un scandale permanent pour les oreilles occidentales. Il paraît que même un certain emploi, en Orient, de la Donation de Constantin, ce plus célèbre de tous les faux, ne vise qu'à prouver cette „réalité“ byzantine: que tous les „pouvoirs“ et les privilèges dans ce monde, même ceux de l'Église, émanent du

GHER, Gratian and Theodore Balsamon: *ibid.*, (61-89) 78. Voir aussi le passage de Démétrios Chomatianos, *infra* § 10.

¹² Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, Lyon 1688, 427; reproduit dans l'édition Didot du Thesaurus graecae linguae d'Henri Estienne, III, Paris 1835, 1801: cf. GALLA-GHER [supra, n. 11], 78 n. 50.

¹³ RHALLÈS-POTLÈS, I, p. 38.

¹⁴ Pseudo-Kodinos, Traité des offices, 280 (éd. J. VERPEAUX); Syméon de Thessalonique: PG 155, 441; Pseudo-Phrantzès III.13.4 (éd. V. GRECU, 488) = III.11 (Bonn, 306). Voir aussi une allusion de Balsamon, dans son commentaire sur le canon 69 du concile in Trullo [*infra* n. 26].

seul pouvoir impérial - en prêtant ainsi à ce document une fonction qui va presque complètement à l'encontre de la fonction voulue par cette falsification occidentale; les Byzantins ont par ailleurs une connaissance parfaite du caractère apocryphe du document¹⁵.

En 1393, presque à la veille de la prise de Constantinople, le patriarche Antoine IV dans sa célèbre lettre au grand-duc Vasilij I^{er} de Moscovie, ce dernier manifeste d'idéologie politique byzantine, insiste encore sur ces prérogatives et sur le caractère unique et irremplaçable de l'empereur dans l'Église: „Ce sont les empereurs qui ont confirmé la religion dans l'univers, réuni les conciles œcuméniques, sanctionné les canons (*ha legousin hoi theioi kai hieroi kanones, autoi ebebaiōsan kai enomothetēsan stergesthai*), combattu les hérésies, établi les primaties et la division des provinces ecclésiastiques et des diocèses: voilà qui justifie leur dignité et leur place dans l'Église. ... Car pour les chrétiens il n'y a pas d'Église sans empereur, Empire et Église sont étroitement unis“¹⁶.

Or, le seul domaine où une séparation du spirituel et du temporel soit certaine c'est sans aucun doute le ministère sacerdotal, malgré ce qu'on dit souvent. La place des empereurs dans le laïcat, leur place même d'ouailles par rapport au sacerdoce, si elle n'est pas toujours bien soulignée, est tout de même très claire dans les textes.

1. Il est vrai que des exagérations de rhétorique ou des formules de propagande concernant un prétendu „sacerdoce“ ou une qualité quasi pontificale de l'empereur sont assez fréquentes dans la littérature canonique. On cite surtout des passages de Balsamon, au XII^e siècle, et de Démétrios Chomatianos, au XIII^e, fameux canonistes que toutefois personne n'a pris, paraît-il, très au sérieux sur ce point; même ces auteurs insistent d'ailleurs, comme nous allons le voir, sur le fait que le caractère quasi „sacerdotal“ de la royauté impériale n'aurait rien à voir avec le sacerdoce sacramental. C'est surtout la tradition de l'empereur romain en tant que *pontifex maximus* qu'est évoquée: *imperator etiam pontifex maximus dictus*

¹⁵ Versions grecques et citations du *Constitutum Constantini*: Balsamon: RHALLÈS-POTLÈS, I, 79-80, 145-148; IV, 539, 553. Matthieu Blastarès: *ibid.*, VI, 260-262. Constantin Harménopoulos: éd. HEIMBACH (Leipzig 1851), 820-822. - Sur „l'usage oriental de la Donation de Constantin“ voir, en dernier lieu: G. DAGRON, *Empereur et prêtre* [supra, n. 1] 247-254, 265-266 et passim (bibliographie: 395-397); cf. IDEM, *Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines: Roma Costantinopoli Mosca* [= *Da Roma alla Terza Roma. Studi I*], Rome (Naples) 1981, (295-306) 300-304; S. TROIANOS, *Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XII siècle: Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* [supra, n. 9], (125-141) 136.

¹⁶ MIKLOSICH-MÜLLER, II, 190-191; cité ici d'après la traduction abrégée de J. DARROUZÈS, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople IV*, 211 (N. 2931).

est. Pour l'Église c'est une approche assez ennuyeuse, à vrai dire, à cause de ce souvenir de l'ancienne religion qu'elle entraîne; Guillaume Budé se demendera comment on a pu vraiment assimiler le *pontifex maximus* des païens ad *nostros pontifices*¹⁷. Mais on doit se rappeler que, tout au moins dans la tradition orientale, ce rapprochement est facilité par le cas „originel“ de Constantin le Grand, le saint fondateur de l'Empire chrétien - en effet un grand saint pour l'Église d'Orient -, mais aussi un *pontifex maximus* de l'ancienne religion ... On sait bien ce qualificatif célèbre que Constantin se serait attribué lors du premier concile œcuménique (Nicée I) qu'il avait lui-même convoqué: *episkopos tôn ektos*¹⁸, et les mille interprétations qu'on a données à cette formule. Un „évêque“ en dehors du sanctuaire, donc un „évêque“ sans sacerdoce? le responsable par excellence des affaires externes ou des besoins temporels de l'Église („overseer of Church's external affairs“)? celui qui veille au salut temporel de l'Empire et de ses peuples d'une façon analogue à celle dont l'Église et les évêques veillent au salut des âmes des fidèles? une sorte d'„évêque“ pour les non-chrétiens de l'Empire („perhaps as „bishop“ of non-Christians“) ou de représentant des intérêts légitimes de ces derniers, en tant que citoyens aussi de l'Empire, auprès de l'Église ou, plus particulièrement, lors du concile - avec une allusion, sans doute, aussi de Constantin à son propre statut de non-chrétien¹⁹. L'Église n'a pas, paraît-il, beaucoup aimé cette formule qu'a fait passer presque sous silence.

2. En revanche, l'Église a beaucoup plus insisté à cet épisode bien connu de l'excommunication imposée à un autre grand empereur très orthodoxe, Théodose I^{er}, par saint Ambroise, un évêque occidental d'ailleurs, après le massacre de Thessalonique; or, on nous dit qu'à cette occasion l'évêque de Milan a enseigné aussi l'empereur que „la pourpre fait des empereurs, et non des prêtres“ (*halourgis gar basileas, oukh hieras poiei*), ce que l'empereur repentant admet volontiers: *molis basileôs kai hierês edidakhthên diaphoran*)²⁰.

¹⁷ DAGRON, 172 avec les citations correspondantes.

¹⁸ Eusèbe, *De vita Constantini*, 4.24: PG 20, 1172 ; cf. *ibid.*, 1.44: PG 20, 957 à propos de l'initiative de convoquer des conciles: *hoia tis koinos episkopos ek Theou kathestamenos*.

¹⁹ En plus de ces interprétations, il y en a d'autres; BREHIER, 41 propose: „signifie ... le rôle du basileus comme propagateur du christianisme chez les païens“. - Les définitions citées en anglais dans le texte sont celles de LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 532.

²⁰ DAGRON, 173, avec les références respectives: *ibid.*, n. 34-35 (Sozomène, Théodoret). - Des formules du genre *hierês kai basileus* ne sont pas inconnues dans les rituels: acclamations lors des conciles (Chalcédoine), acclamations des dèmes aussi; Héraclius, *oikoumenês archiereas kai proedron* (Théophylacte Simocattès); titre d'*hierês kai basileus* refusé à Léon l'Isaurien par le pape en raison de l'iconoclasme (voir les références dans BREHIER, 41 et n. 1-5). Formules de propagande impériale, sans doute, mais sans vraie importance au niveau doctrinal ou théologique: sur ce plan, elles ne seraient considérées que comme de simples allusions au „sacerdoce royal“, *basileion hierateuma* (Ex. 19,6), commun d'ailleurs à tous les fidèles: I Pierre 2,9.

3. Dans les sources grecques, l'épisode de Milan est lié à un développement d'ordre liturgique: après cet épisode Théodose aurait renoncé volontairement à son privilège de suivre la liturgie dans le sanctuaire avec le clergé (*en tōi hierateiōi ekklesiazein*) - un privilège, semble-t-il exclusivement oriental, un désordre, *ataxia*, nous dit-on, pour les goûts occidentaux qui savaient faire la distinction: *tēn tōn topōn diaphoran*²¹. Depuis lors, c'est un empereur qui nous le dit²², cette coutume a été définitivement abandonnée même en Orient.

4. Il n'en reste pas moins que des dispositions formelles du droit canonique oriental ont reconnu effectivement à l'empereur certains privilèges liturgiques analogues, étendus plus tard par la coutume. C'est surtout le cas du canon 69 du concile in Trullo, ce concile „législatif“ par excellence de l'Église d'Orient (691/692): „Que personne de ceux qui sont dans les rangs des laïcs ne s'autorise à pénétrer à l'intérieur du sanctuaire. Cependant l'autorité et la puissance impériale n'en sera point empêchée de le faire, lorsqu'elle voudra offrir des dons au Créateur, selon une très ancienne tradition“²³. Balsamon, dans son commentaire sur le canon 69 d'*in Trullo*, donne une liste de ces privilèges, comme ils s'étaient développés à son époque (XII^e siècle).

a) C'est d'abord, bien entendu, ce privilège reconnu par le canon 69: lorsque l'empereur doit faire des offrandes lors de la liturgie, il entre à l'intérieur du sanctuaire pour les poser lui même sur l'autel, „selon une très ancienne tradition“. Tradition confirmée à plusieurs reprises par les sources avant et après le concile in Trullo: mentionnée dans le cas de Théodose I^{er} comme une coutume commune en Occident et en Orient (dans l'épisode que nous venons de voir le problème était seulement de savoir si l'empereur pouvait aussi rester dans le sanctuaire pendant la messe); mentionnée déjà auparavant, lors d'un autre épisode plus irénique, cette fois entre saint Basile et le prédécesseur de Théodose, l'empereur arien Valens; attestée par toute une littérature postérieure. On s'est beaucoup demandé sur le vrai caractère de cette coutume: les dons à offrir sont-ils des dons liturgiques proprement dits, particulièrement du pain et du vin à consacrer lors de la célébration de l'Eucharistie, présentés donc lors de la procession équivalant à l'offertoire latin, qui s'est développée en la Grande Entrée de la liturgie „byzantine“ d'aujourd'hui? ou bien s'agit-il seulement d'offrandes de valeur présentées à l'église par

²¹ Citations dans DAGRON, 173.

²² Constantin VII Porphyrogénète, *De ceremoniis* II.27 (Bonn, I, 627); DAGRON, 173 et n. 36.

²³ Éd. I. JOANNOU, I, 207 = RHALLÈS-POTLÈS, II, 466 avec les commentaires des canonistes byzantins (466-467). Je cite d'après la traduction française de JOANNOU.

l'empereur, ce qui pourrait être fait à un autre moment de la liturgie, peut-être lors de ce qu'on appelle aujourd'hui la Petite Entrée, correspondant à l'introït latin²⁴?

Questions qui intéressent plutôt l'histoire de la liturgie, mais qui n'ont pas d'importance décisive pour notre sujet: d'une part, on sait très bien qu'à l'origine, même en Orient, les dons liturgiques étaient offerts effectivement par les fidèles: ce qui, dans la liturgie „byzantine“, s'est transformé ultérieurement en une vraie procession du clergé et en un moment particulièrement important dans le déroulement de la messe, n'était au début que le simple fait du transport de ces dons par des diacres aux mains du célébrant qui les recevait devant le sanctuaire; d'autre part, la participation de l'empereur à la procession de la Grande Entrée, d'une manière ou d'une autre, même sans porter des dons (liturgiques ou non-liturgiques), est assez bien attestée par les sources²⁵. Or, ici le point critique est le „droit“ de l'empereur de pénétrer à l'intérieur du sanctuaire pour apporter ses offrandes. Balsamon fait un pas encore; il interprète la condition du canon 69 „lorsque [l'empereur] voudra offrir des dons au Créateur“ comme une disposition à titre tout à fait indicatif: „Certains, se fondant sur la lettre de cette disposition, ont cru que l'empereur peut entrer librement dans le sanctuaire seulement lorsqu'il doit offrir des dons à Dieu, et non simplement pour prier ou pour rendre un culte à la divinité. Je ne partage pas cette opinion. Car les empereurs orthodoxes, qui sont les oints du Seigneur, qui ont même le droit de désigner les patriarches au nom de la Sainte-Trinité [encore cette prérogative célèbre de l'empereur et la formule respective], ont (à plus forte raison) le droit d'entrer dans le sanctuaire à volonté“²⁶.

L'importance de ce droit, en ce qui concerne l'éventualité d'une qualité „quasi sacerdotale“ ou „quasi pontificale“²⁷ de l'empereur, semble quelque peu

²⁴ Sur ce sujet: R. TAFT, *The Great Entrance* (= *Orientalia Christiana Analecta* 200), Rome 1978 (index, 464: „emperor, ecclesiastical and liturgical role of“), particulièrement 26-31: „The description of the paschal liturgy in Hagia Sophia makes it perfectly clear 1) that the emperor offered his gifts at the introit; 2) that the gifts were vessels and a purse, not bread and wine; and 3) that at the Great Entrance he did not offer, nor even enter the sanctuary“ (29-30 n. 76). Cf., 28: „There are other sources that refer to the emperor offering gifts in the sanctuary at the altar, These gifts are offered at the beginning of the liturgy, and they are monies or vessels, but not bread and wine“. La description la plus importante est celle du *De ceremoniis*, I,9 (VOGT, I, 58-60); voir d'autres références dans: TAFT, 30 n. 76 in fine.

²⁵ TAFT, 195-197; 201-203.

²⁶ RHALLÈS-POTLÈS, II, 466-467. Plusieurs citations de ce privilège impérial dans la littérature, non seulement dans les cérémoniaux (*De ceremoniis*, *De officiis*); voir, par exemple, Nicétas Stéthatos, *Opusculs et lettres*, éd. J. DARROUZÈS (= *Sources Chrétiennes* 81), Paris 1961, 282 (infra, n. 43). - DAGRON, 168 n. 15, qui se demande à propos du témoignage de Balsamon sur l'invocation de la Sainte-Trinité, ne semble pas avoir connu les mentions citées ici (supra n. 14).

²⁷ TAFT, 27, 31: „Because of the special position - ecclesiastical position of the Byzantine emperor and the liturgical honors accorded him, one cannot argue from imperial ritual to any general usage on the part of the laity in the capital ... Still, when all is said and done, from the context of the stories it seems to us quite probable that the emperor participated in the transfer of the eucharistic

affaiblie du fait que Balsamon lui-même, précisément dans ce même commentaire, énumère les cas d'églises constantinopolitaines où une vieille coutume autorise le libre accès du sanctuaire, pour raison de culte, à tout le monde, sans distinction: le Christ à la Chalkè, la Théotokos Hodègètria - „sans que je sache pourquoi“, dit-il. „Moi-même, malgré mes efforts pour empêcher les laïcs d'entrer dans le sanctuaire de Notre-Dame la Théotokos Hodègètria, je n'ai pas réussi“ [l'église relevait du patriarcat d'Antioche, dont Balsamon était le titulaire]²⁸. Efforts analogues, sans résultat, du patriarche de Constantinople Théodose Boradiotès (1179-1183) à propos de l'église du Christ à la Chalkè²⁹. „Quant aux Latins, j'apprends que chez eux des laïcs, même des femmes, non seulement sont autorisés à pénétrer dans le sanctuaire, mais aussi peuvent souvent y rester assis“³⁰. Cependant il est clair que pour Balsamon le cas de l'empereur est tout à fait différent; pour Balsamon, contre la lettre du canon 69, il n'est pas question d'une simple coutume ou d'une „ancienne tradition“; il s'agit plutôt d'un droit inhérent à l'autorité impériale: „les empereurs qui ont le droit de désigner les patriarches au nom de la Sainte-Trinité“, „qui sont les oints du Seigneur“.

b) L'empereur a le droit d'administrer l'encensement: *kai thymiōsi*³¹. Or, de prime abord, l'encensement n'aurait pas beaucoup à faire en soi avec le caractère sacerdotal ou quasi sacerdotal présumé de l'empereur: on sait qu'il est aussi administré par des servants mineurs d'autel, souvent de simples laïcs. Mais il ne s'agit pas ici, paraît-il, d'un simple encensement des fidèles (et aussi, sans doute, du clergé) par l'empereur, dont il ne semble pas que nous ayons beaucoup d'informations particulières³². Au contraire, nous sommes assez bien informés sur

gifts, At a later date both the *De caerimoniis* and the *De officiis* witness to his participation in the Great Entrance. But this is no more than what we have already said: that in the East, the faithful offered gifts, among these gifts were bread and wine for the eucharist, and these were transferred to the altar by the clergy (and here we can include the emperor because of his quasi-hierarchical position) at the appointed time“.

²⁸ RHALLÈS-POTLÈS, II, 467. A ce propos: C. PITSAKIS, 'Η ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερορίου πατριάρχῃ: ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολιν τὸν 12^ο αἰῶνα: Byzantium in the 12th Century [supra, n. 1], (91-139) 121-122; cf. DAGRON, 170 et n. 22. En dernier lieu: C. ANGELIDI, Un texte patriarcal et édifiant le discours narratif sur les Hodègoi: *Revue des Études Byzantines* 52 (1994) 113-149.

²⁹ Passage jusqu'ici inédit, publié par V. TIFTIXOGLU, Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon: Byzantium in the 12th Century, (483-532) 489-490 n. 31; cité aussi par DAGRON, 168-169 n. 16.

³⁰ RHALLÈS-POTLÈS, II, 466. Ce sera un topos de la polémique antilatine „byzantine“: voir les exemples cités par DAGRON, 167-168 et n. 12-13.

³¹ RHALLÈS-POTLÈS, II, 467.

³² Sur le rituel de l'encensement (particulièrement à propos du rituel de la Grande Entrée), voir le chapitre ad hoc dans: TAFT, 149-162 (IV.1 „The incensation“). L'empereur ne figure pas en tant que ministre de l'encensement dans les listes des pp. 160-162.

un rituel concret, régulièrement réservé exclusivement au clergé et pratiqué par l'empereur le jour du samedi saint: l'empereur entre, cette fois aussi, dans le sanctuaire avant la procession de la Grande Entrée, encense l'autel, puis il se rend au *skevophylakion* où il encense les vases sacrés et les dons à consacrer³³.

c) L'empereur donne la bénédiction avec le *trikèrion* (et le *dikèrion* aussi, sans aucun doute), le double et le triple cierge, un privilège exclusivement pontifical: *kai sphragisousi meta trikèriou, kathôs kai hoi arkhierais*³⁴. En effet, l'emploi des *dikèrotrikèra* est toujours réservé, dans la pratique grecque, exclusivement aux évêques, dans la pratique russe moderne il s'est étendu à certains supérieurs de monastères sans caractère épiscopal ou *archimandrites*³⁵. Je ne connais pas de témoignages des sources „byzantines“ concernant cet usage impérial. Mais il en reste un souvenir dans la littérature grecque moderne: dans le drame qu'a inspiré la vie de l'impératrice Irène à Angélos Terzakis, l'un des plus importants représentants de la génération littéraire dite „des années 30“, l'impératrice régnante dissout une séance de son conseil (*silentium*) en donnant „la bénédiction pontificale“³⁶.

d) Enfin, l'empereur peut enseigner publiquement pour catéchiser le peuple (*alla kai katèkhètikôs didaskousi ton laon*) - ce qui est autrement l'apanage des seuls évêques résidentiels. Qui plus est, ce droit impérial est exercé de par sa nature sans limites territoriales, tandis qu'un évêque n'est pas autorisé à prêcher en dehors de son propre diocèse (par exemple: in Trullo canon 20) - peut-être Balsamon laisse-t-il entendre que l'empereur possède même dans ce domaine une autorité supraépiscopale: *hoper monois edothè tois egkhôriois arkhierousin*³⁷. [On sait

³³ Sur la cérémonie du Samedi saint voir TAFT, 156-157 n. 37 et 186-187 (à propos du *skevophylakion*). Mais la même pratique est attestée pour d'autres grandes fêtes aussi (par exemple: l'Annonciation): De ceremoniis I.1 et I.44 [35] (VOGT, I, 27, 171). - Le jour de la Saint-Constantin „la cour se rendait officiellement“ dans l'église des Saints-Apôtres, „l'édifice élevé par [l'empereur saint] Constantin [le Grand] pour recevoir son tombeau et ceux des membres de sa famille“, où les empereurs d'Orient étaient ordinairement enterrés: l'empereur encensait les tombeaux de ses prédécesseurs... (R. JANIN, La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères, Paris 1969, 295 N. 1, avec les renvois aux sources et la littérature).

³⁴ RHALLÈS-POTLÈS, II, 467.

³⁵ No 11 des „canons“ rédigés par les patriarches orientaux à propos de questions locales de l'Église russe (1666): CALLINIQUE DELIKANÈS, Πατριαρχικά Έγγραφα III, Constantinople 1905, 143-144.

³⁶ Ο Σταυρός και τό Σπαθί, τραγωδία Athènes 1966, 34 (fin de l'épisode 2).

³⁷ RHALLÈS-POTLÈS, II, 467. Tout ce texte de Balsamon est repris, presque littéralement, dans son traité „Sur les privilèges patriarcaux“ (*Kharin tòn patriarkhikòn pronomiòn*): RHALLÈS-POTLÈS, IV, (542-555) 544. On remarquera toutefois l'addition de la phrase significative „comme des prêtres“ (*hôs hierais*) à propos de l'encensement; pour la bénédiction est mentionné ici l'emploi du *dikèrion*, au lieu du *trikèrion*, ce qui confirme que l'usage est en réalité indifférent: il s'agirait, comme pour les évêques, de tous les deux (*dikèrotrikèra*), tantôt simultanément tantôt séparément.

que Balsamon lui-même, en tant que patriarche d'Antioche était personnellement très attentif sur ce point: il semble hésiter même quelque peu à répondre par écrit, en sa qualité de canoniste, à des questions théoriques, qui proviennent d'une région qui ne soit pas de son ressort: „Car bien que nous soyons, par la miséricorde de Dieu, consacré dans l'épiscopat, nous ne sommes pas, tout de même autorisé à enseigner les habitants de votre région ... Mais si les évêques sont empêchés d'enseigner en dehors de leur diocèse, ils ne sont pas empêchés de répondre à des questions qu'on leur pose; en effet il a été dit: *nos lèvres sont pour nous* (Ps. 12 [11]. 5) ...“³⁸. On sait que certains empereurs ont fait effectivement emploi de cette prérogative; Gilbert Dagron a dressé une liste de témoignages à ce propos³⁹. Balsamon avait d'ailleurs de bonnes raisons d'insister sur cette prérogative impériale: l'enseignement théologique était, malheureusement, l'un des loisirs de prédilection de son maître, l'empereur Manuel I Comnène.

5. Dans le commentaire de Balsamon il n'est pas question de certains autres privilèges d'ordre liturgique, ou prétendus tels, cités par d'autres sources. Ce sont:

a) Le droit d'entrer dans le sanctuaire par les portes royales, à savoir par les portes centrales du chancel: „Étant près des saintes portes, le patriarche entre dans le sanctuaire et l'empereur ayant allumé des cierges et ayant prié, donne les cierges au préposite et entre dans le sanctuaire. Quand il est sur le point d'y entrer, les métropolitains se placent vers les saintes portes qu'ils occupent et ayant fait un léger signe à l'empereur, l'empereur baise les croix qui y sont fixées, [et] entre dans le sanctuaire“. Aujourd'hui que la prohibition d'accès au sanctuaire n'est plus appliquée très rigoureusement aux laïcs dans les églises orthodoxes (à l'exclusion toujours des femmes), c'est précisément ce privilège d'y entrer par les portes royales et de s'approcher par-devant de l'autel qui est strictement réservé au clergé, et qui nous semble donc beaucoup plus important que le droit d'entrer dans le sanctuaire lui-même. Ce n'était pas le cas, paraît-il, à Byzance: on n'y regardait, sans doute, tout cela que comme des détails par rapport au privilège ou au droit principal, qui est celui de pénétrer dans le sanctuaire.

b) Cela vaut de même pour le prétendu „privilège“ liturgique de l'empereur, de s'approcher à l'autel, d'y placer des offrandes et d'effectuer des gestes liturgiques, et de baiser le coin du drap qui couvre l'autel: „[l'empereur] ayant prié devant la sainte Table, il y déploie deux corporaux et y place les objets, deux patènes et deux calices, ensuite il baise les saints langes et ayant pris une offrande des

³⁸ Ibid., IV, 497. A ce propos: PITSAKIS [supra, n. 28], 114-115.

³⁹ DAGRON, 169 n. 18. -

maines du préposite, il la met sur la sainte Table ... L'empereur et le patriarche s'étant salués profondément l'un l'autre, l'empereur sorte du sanctuaire ...⁴⁰.

c) Le rite de la communion impériale. On a dit qu'elle diffère de celui des autres laïcs, et c'est vrai: l'empereur reçoit du patriarche le pain consacré; puis le patriarche tend le calice à l'empereur qui le porte à sa bouche, „à la manière des prêtres“, *hōsper hoi hierieis*, ajoute le pseudo-Kodinos; rite bien décrit, avec des différences de détail, dans le *De ceremoniis* et le *De officiis*⁴¹. Mais il n'y a pas là de vraie exception à une règle. En effet, on sait que la manière de communier prévue par le droit canonique oriental „officiel“, toujours en vigueur, ne diffère pratiquement pas de celle du clergé (canon 101 d'*in Trullo*: Rhallès-Potlès, II, 546-549 avec les commentaires); ce sont de simples raisons pratiques, assez contestables d'ailleurs, qu'ont imposé ultérieurement un rituel de communion différent pour les laïcs. Les canonistes „byzantins“ ne pourraient donc pas mentionner cette survivance de la normalité canonique qu'est en réalité la communion impériale comme un privilège proprement dit.

d) La „tonsure“ du prince porphyrogénète huit jours après sa naissance, décrite par le *De ceremoniis* II.23 (PG 112, 1153-1157). On a beaucoup, même trop, discuté sur ce rite. En réalité, il ne s'agit là, semble-t-il, que du rite de la *trichokouria*, un rite prévu en Orient pour tous les chrétiens, à exécuter régulièrement le huitième jour après le baptême⁴² et administré ordinairement aujourd'hui encore à tous les baptisés orthodoxes, hommes et femmes immédiatement après le baptême.

6. Un caractère donc (quasi) sacerdotal ou (quasi) pontifical de l'empereur d'Orient qui semble assez bien établi? Pas du tout. Jean Zonaras, le grand canoniste de la génération qui avait précédé celle de Balsamon, meilleur juriste aux yeux de certains que ce dernier, en tout cas beaucoup moins intéressé aux jeux de la propagande idéologique impériale, dans son propre commentaire sur le canon 69 s'attache strictement à la lettre du canon; il ne mentionne donc que le seul privilège liturgique qui y est énoncé. Il y ajoute une remarque de première importance: justement la nécessité de couvrir ce privilège liturgique par une disposition canonique exceptionnelle insérée ad hoc dans le canon 69 ne fait que confirmer la place de l'empereur dans le laïcat. „Ceux qui ont reconnu à l'empereur ce privilège, ont eu recours à ces notions de l'autorité et de la puissance impériale, comme s'ils avaient voulu faire en quelque sorte leur propre apologie (*hōsper hyperapologoumenoi*

⁴⁰ Les deux „privilèges“ sont mentionnés dans *De ceremoniis*: VOGT, I, 590.

⁴¹ BREHIER, 44 rappelle aussi à ce propos le privilège des rois de France de communier à la manière des prêtres le jour de leur sacre.

⁴² J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Vénise 1730, 306-308.

heautôn); en effet ils ont presque voulu dire que normalement même l'empereur ne devrait pas pénétrer dans le sanctuaire, car il n'est qu'un laïc (*katho laikos es-tin*)⁴³.

7. Balsamon, qui suit souvent de près Zonaras, reprend dans son commentaire, que nous venons de présenter, l'énoncé explicite de son ancien: l'empereur est vraiment un laïc (*tôi basilei de, kai laikôi onti, enedothè, phèsi, touto*)⁴⁴ - voilà le fait indiscutable. Mais nous venons de voir que pour Balsamon la qualité impériale semble pourvue d'un caractère quasi sacerdotal voire quasi pontifical. A propos du droit de libre accès dans le sanctuaire, il a l'occasion de présenter les arguments que nous avons vus: l'empereur est l'oint du Seigneur, ses quelques privilèges liturgiques sont moins importants (parfaitement donc justifiables) en comparaison de son droit de désigner les patriarches au nom de la Sainte-Trinité. Il y revient d'une manière plus générale et plus théorique à la fin de son commentaire sur le canon 69:

a) L'empereur romain est mentionné dans la tradition littéraire en tant que *pontifex maximus* (*arkhiereus megistos*). Balsamon cite Flavius Josèphe⁴⁵. Il ne semble pas s'occuper ou même être conscient du fait qu'il s'agit là d'un pontificat païen: ce qui est important pour lui c'est de disposer de citations où le caractère pontifical soit expressément reconnu à l'empereur.

b) L'empereur est l'oint du Seigneur, du fait qu'il porte l'onction impériale, l'onction de la royauté. Le Christ, modèle suprême de la royauté, Roi éternel, *cuius regni non erit finis*, est aussi l'Oint du Seigneur (*Christos*), par excellence; or, le Christ est aussi déclaré souvent être le Grand Prêtre souverain (*Megas Arkhiereus*: cf. Hébr 4, 14-15 et passim). „C'est donc avec raison que l'empereur“, image terrestre de cette royauté du Christ, „oint du Seigneur“ (*khristos Kyriou*) lui aussi en

⁴³ RHALLÈS-POTLÈS, II, 466. L'approche de Zonaras est celle qu'on rencontre souvent chez des auteurs ecclésiastiques; voir, par exemple, Nicéas Stéthatos (*pasin apekleisan laikois, monoïs gar ephētai tois basileusi dōra prosperousi*): Opuscules et lettres, éd. J. DARROUZÈS [supra, n. 26], 282.

⁴⁴ RHALLÈS-POTLÈS, II, 466.

⁴⁵ Ibid., 467: renvoi au passage Antiquités judaïques 19. 287 (LOEB: IX, 350); voir DAGRON, 169. Il est clair que Balsamon ne comprend pas grand-chose de tout cela: comme nous venons de dire, ce qui l'intéresse c'est de disposer d'un texte (grec) où la qualité de „pontife“ soit attribuée à l'empereur romain et de pouvoir le citer. Comme DAGRON, 172 n. 32, l'a bien remarqué, Flavius Josèphe, écrivain juif, „est considéré dans toute la tradition chrétienne comme un témoin irrécusable“. Ce n'est pas qu'il est simplement „à l'abri de l'accusation de paganisme“, c'est, probablement, plutôt à cause du témoignage célèbre (interpolé) en faveur de Jésus-Christ qui lui a été attribué.

cette qualité, „est regardé, lui aussi, comme orné de qualités pontificales (*eulogôs kai autos arkhieratikois katakosmeitai kharismasi*)⁴⁶.

8. On peut y joindre encore un passage important de Balsamon, tiré de son commentaire sur le canon 12 d'Ancyre; le canon porte sur les effets du baptême, il n'a donc pas de vrai rapport à notre sujet. Or, Balsamon, dans le cadre de cette propagande d'idéologie impériale dont il est, pour ce qui est du droit canonique, le maître incontestable, avance une nouvelle idée. Tout comme le baptême, l'avènement à l'empire efface tous les péchés de l'empereur antérieurs à ce fait. A ce propos il se sert d'un précédent, semble-t-il, apocryphe, sinon inventé par lui-même, ignoré en tout cas par toutes les sources: ce serait en vertu de ce principe supposé que, après l'avènement de Jean I^{er} Tsimiskès, le saint patriarche Polyeucte (956-970) a déclaré le nouvel empereur absous du péché du meurtre de son prédécesseur, l'empereur Nicéphore II Phokas⁴⁷. Mais Balsamon continue en introduisant une analogie de plus, qui est celle qui nous intéresse ici: dès lors, dit-il, par analogie avec cet acte, on enseigne que les évêques aussi, au moment de leur consécration, sont lavés de tous leurs péchés antérieurs⁴⁸.

Raisonnement analogue à celui du commentaire sur le canon 69 d'in Trullo, mais en sens inverse: „Car, comme les empereurs sont appelés les oints du Seigneur, et effectivement ils le sont, les évêques sont aussi des oints du Seigneur et sont appelés ainsi“. On ajoute ce raisonnement aussi: que les prières récitées lors du couronnement impérial et lors de la consécration épiscopale ont la même vigueur (*apo tou einai tès autès dynameos*)⁴⁹. Conclusion finale: la consécration épiscopale et l'avènement impérial lavent tous les péchés antérieurs, indépendamment de leur gravité (*hoia an ôsi*)⁵⁰. Au contraire, la simple ordination sacerdotale dans la théorie de Balsamon, n'est censée laver que des péchés légers⁵¹.

Quelques remarques supplémentaires:

a) Balsamon attribue cette dernière construction à des tierces personnes, „ceux qui semblent incliner plutôt à l'indulgence et qui escomptent la miséricorde divine“. Sans doute est-il conscient du caractère fantaisiste de ces constructions-là et préfère-t-il garder quelques distances; peut-être aussi ne veut-il pas, un évêque

⁴⁶ RHALLÈS-POTLÈS, II, 467.

⁴⁷ RHALLÈS-POTLÈS, III, 44 (V. GRUMEL-J. DARROUZÈS, Les Regestes, N. 794). Cf. TIFTIXOGLU [supra, n. 29], 505-509.

⁴⁸ RHALLÈS-POTLÈS, III, 44.

⁴⁹ Ibid., 44-45.

⁵⁰ Ibid., 45.

⁵¹ Ibid.

lui-même, être censé parler *pro domo*. Mais il est clair qu'il y adhère volontiers: *legousin hosoi mallon eisi sympathesteroi kai ton tou Theou eleon tès kriseôs proarpazousi ... kai dienistantai kalôs*⁵².

b) On doit noter, une fois de plus, que, même si les raisonnements sont analogues voire identiques, il ne s'agit pas ici précisément de faire attribuer des qualités pontificales à l'empereur, mais de justement l'inverse. En effet, dans la logique de Balsamon, l'extension des effets absolutoires du baptême est suffisamment solide pour ce qui est de l'avènement impérial; faire attribuer les mêmes effets à la consécration épiscopale, c'est là toute la question.

c) Balsamon parle toujours d'onction: „l'onction baptismale“, „l'onction impériale“, „l'onction épiscopale“ (*to khrisma tou hagiou baptismatos, to khrisma tès basileias, to khrisma tès arkhierôsynès*). Or, il faut en tenir toujours compte, cet emploi doit être pris ici au sens purement figuré; il ne s'agit que de simples périphrases. En effet la pratique d'une onction lors de l'avènement de l'empereur d'Orient ne s'est introduite que très tardivement et sous l'influence occidentale: de toute évidence après la prise de Constantinople par les croisés de la IV^e Croisade (1204), peut être lors du sacre de l'empereur „en exil“, à Nicée, Théodore I^{er} Laskaris (proclamé probablement en 1206, couronné en 1208)⁵³, après donc la mort de Balsamon. Nous avons déjà remarqué que même le couronnement ne fut jamais introduit comme un élément „constitutionnellement“ indispensable pour l'accession au trône impérial d'Orient et que la „proclamation“ (*anagoreusis, anarrhêsis*) y est resté jusqu'à la fin l'élément nécessaire et suffisant pour l'avènement impérial. N'empêche que le couronnement, par lequel l'Église assume un rôle très important dans le rituel de l'accession au trône, tendait à prendre une importance de plus en plus croissant, dans la réalité politique et dans la conscience populaire: une évolution qui a renforcé la position institutionnelle de l'Église au cours des derniers siècles „byzantins“. Il est évident que Balsamon attache les effets présumés absolutoires de l'avènement impérial exclusivement au couronnement: *hote stephontai hoi basileis*.

⁵² Ibid., 44.

⁵³ M. ANGOLD, *A Byzantine Government in Exile*, Oxford 1975, 37-45. Au sujet de l'onction (impériale): G. OSTROGORSKY, *Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im späbyzantinischen Krönungszeremoniell*: *Historia* 4 (= Festschrift W. Ensslin), 246-256 = IDEM, *Zur byzantinischen Geschichte: Ausgewählte kleine Schriften*, Darmstadt 1973, 142-152 (= H. HUNGER [Hrsg.], *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt 1975, 94-108); D.M. NICOL, *Kaisersalbung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual*: *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 37-52 (= IDEM, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, Londres 1986); Chr. WALTER, *The Significance of Unction in Byzantine Iconography*, *ibid.*, 53-73; P. MENEVISOGLOU, *Tò "Άγιον Μύρον*, (= *Analecta Vlatadon* 14), Thessalonique 1972, 223-226.

d) D'autre part, la mention, même au sens figuré, d'une „onction impériale“ ne saurait comporter aucune tentative supplémentaire de rapprochement effectif entre l'avènement impérial et la consécration épiscopale, qui renforcerait la qualité „sacerdotale“ ou „pontificale“ de l'empereur. En effet, détail auquel on n'a pas prêté, semble-t-il, jusqu'ici beaucoup d'importance, la tradition de l'Église d'Orient ignore complètement toute sorte de rituel d'onction lors de la consécration épiscopale ou de l'ordination sacerdotale.

e) Balsamon lui-même insiste d'ailleurs sur le fait que le mot „onction“ est employé ici figurément, et que par ce terme on doit entendre simplement la consécration épiscopale; car, dit-il, c'est elle qui a remplacé aujourd'hui l'onction de l'Ancien Testament, laquelle faisait des grands prêtres (et des rois) les oints du Seigneur: *Anti de tou khriomenou elaiou tois basileusi kai tois arkhieusi kata ton palaion nomon ... arkein tois arkhieusi ton epikeimenon zygon tou euaggeliou tōi trakhêkōi autōn kai tēn di' epiklēseōs tou Hagiou Pneumatos sphragida tou kheirontonountos*⁵⁴. Il parle de la consécration épiscopale, mais il ne propose pas ici d'équivalent chrétien correspondant aussi à l'onction des rois de l'Ancien Testament, pour l'empereur, „roi“ du nouvel Israël; on se souvient cependant de son affirmation attribuée à des tiers „que les prières récitées lors du couronnement impérial et lors de la consécration épiscopale ont la même vigueur“.

g) En effet c'est plutôt au niveau des souvenirs de l'Ancien Testament, Dargon l'a bien vu, que se produit, dans la pensée de Balsamon, cette rencontre supposée entre la royauté et le sacerdoce; c'est le cas de la qualité prophétique commune à l'une et à l'autre, que Balsamon croit encore en fonction même dans un milieu néo-testamentaire: „C'est pourquoi le roi Saül est rangé parmi les prophètes [cf. Actes 13,20-25]⁵⁵ et que Caïphe a, malgré lui, prophétisé que Jésus allait mourir pour le genre humain: Il est de votre intérêt qu'un homme meure pour le peuple [Jean 11, 50-52, cf. 18, 14]; or Caïphe était grand prêtre cette année-là [Jean 11, 49. 51; 18, 13]⁵⁶.

9. Personne, n'a pris vraiment au sérieux les constructions fantaisistes de Balsamon quant au caractère absolutaire du couronnement impérial - de la consécration épiscopale non plus; inutile de dire qu'à plus forte raison l'Église n'a jamais approuvé ces idées qui vont, d'ailleurs, grossièrement à l'encontre de la théologie

⁵⁴ RHALLÈS-POTLÈS, III, 45. Sur ce passage: TIFTIXOGLU, 530-531 n. 129.

⁵⁵ Sur cette citation qui fait allusion à un passage de saint Grégoire de Nazianze (PG 35, 821): TIFTIXOGLU, 509 et n. 126.

⁵⁶ RHALLÈS-POTLÈS, III, Passage repris aussi dans le traité de Balsamon „Sur les privilèges patriarcaux“ [supra, n. 39]: RHALLÈS-POTLÈS, IV, 547.

sacramentaire. Un canoniste anonyme, contemporain de Balsamon, qui a glosé le commentaire de ce dernier par ses propres remarques - un texte très important qui vient d'être découvert - s'y attaque violemment: „Les canons et les lois dont vous parlez, Monseigneur, sont là, et à chacun de les lire. Mais ce que vous écrivez ici me semble trop audacieux, contraire aux canons et incompatible avec eux, pour ne pas dire avec toute la tradition chrétienne. En effet, saint homme, ni l'empereur ne sera absous de ses péchés par son couronnement, s'il ne se repent et n'est pas soumis à la pénitence et à tout ce que Dieu a commandé, ni un évêque par sa consécration non plus, à plus forte raison. Il peut donc toujours être inculpé de ces péchés antérieurs à la consécration, et même éventuellement du fait qu'il a osé accepter cette consécration en pleine connaissance de ce qu'il en était indigne“⁵⁷. A noter toutefois cette curieuse construction a fortiori à propos du statut impérial vis-à-vis du statut épiscopal: „à plus forte raison“ (*pollōi de pleon*).

Presque trois siècles plus tard, le cardinal Bessarion notait dans la marge de sa propre copie de Balsamon, qui est aujourd'hui le *Marcianus* gr. 168, à ce même propos, mais d'une manière beaucoup plus réservée: „Pas très solide, à mon avis“. (*Emoi dokei, ouk asphales*)⁵⁸.

Inutile de le dire, personne, ni empereur ni évêque, n'a jamais, semble-t-il, invoqué cet argument pour sa défense, devant une instance séculière ou spirituelle, avant ou après Balsamon⁵⁹.

10. Le seul canoniste à souscrire à la théorie de Balsamon fut Démétrios Chomatianos, le plus grand canoniste de la génération suivante, archevêque auto-céphale d'Achrida après la prise de Constantinople par les Latins (XIII^e siècle). Il se trouve assez souvent en désaccord avec son aîné⁶⁰, mais il est, lui aussi, un propagateur fervent de l'idée impériale et du rôle spécial et irremplaçable de l'empereur dans l'Église. Seulement, pour lui le depositaire légitime de la dignité impériale vacante après la prise de Constantinople serait le „despote“ d'Épire, dans la Grèce occidentale. Chomatianos était donc l'adversaire de l'Empire „en exil“

⁵⁷ Édité et commenté par TIFTIXOGLU, 509-510. Attribution à Jean Kastamonitès, métropolite de Chalcédoine, avancée par B. KATSAROS (cf. infra, n. 62 in fine).

⁵⁸ TIFTIXOGLU, 510 n. 127.

⁵⁹ Cf. TIFTIXOGLU, 511-512.

⁶⁰ Cf. S. TROIANOS, Δημήτριος ὁ Χωματιανὸς κατὰ Θεοδώρου τοῦ Βαλασαμῶν: Πρακτικὰ Διεθνοῦς Συμποσίου γιὰ τὸ Δεσποτάτο τῆς Ἡπείρου, Αἴα 1992, 345-353; C. PITSAKIS, Ζητήματα κωλυμάτων γάμου ἀπὸ τὴν νομολογία καὶ τὴν πρακτικὴ τοῦ „δεσποτάτου“, τῆς Ἡπείρου, *ibid.*, (355-374) 368-370, où sont citées aussi quelques remarques assez venimeuses de Chomatianos (ou de son „école“) pour Balsamon.

reconstitué à Nicée et du patriarcat de Constantinople qui y avait aussi transféré son siège⁶¹.

Or, Chomatianos, dans deux réponses canoniques adressées à l'archevêque de Dyrrachium (Durazzo) Constantin Kabasilas, est pratiquement le seul à citer, très fidèlement d'ailleurs, l'essentiel de l'argumentation des deux commentaires de Balsamon, que nous avons vus, sur les canons 69 d'in Trullo et 12 d'Ancyre, respectivement⁶².

Mais Chomatianos est, à titre beaucoup plus personnel, l'auteur du texte „byzantin“ le plus explicite en faveur du caractère pontifical de la dignité impériale, un vrai manifeste de cette conception idéologique, poussée à l'extrême, où, à vrai dire, personne ne l'a suivi. Ce texte provient aussi de ces mêmes réponses de Chomatianos à Constantin Kabasilas; je le donne ici dans l'original et en traduction latine, qui est celle des collections de Bonnefoi (Bonafidius) et de Löwenklau (Leunclavius); à la fin figure précisément la reproduction littérale de la fin du commentaire de Balsamon au canon 69 d'in Trullo.

⁶¹ Sur ce sujet voir en dernier lieu: A. KARPOZILOS, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, Thessalonique 1973; A. STAVRIDOU-ZAPHRAGA, Νίκαια και "Ηπειρος τὸν 13^ο αἰῶνα: ἰδεολογικὴ ἀντιπαράθεση στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀνακτήσουν τὴν αὐτοκρατορία, Thessalonique 1990. Un essai de traitement canonique: C. KATERELOS, Ἡ κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐπὶ τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου κατὰ τὴν περίοδο 1204-1235, Thessalonique 1995.

⁶² a) Argumentation du commentaire sur le canon 69 d'in Trullo pratiquement reproduite dans la pièce N. 157 de l'édition PITRA, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, VI: *Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Paris-Rome 1891, 631-632 (réponse 4 à Kabasilas) = RHALLÈS-POTLÈS, V, 428-429: l'empereur en tant que *pontifex maximus* (avec la citation de Flavius Josèphe), l'empereur-oint du Seigneur et le Christ. Le passage de Chomatianos cité *in extenso* dans le texte vient de cette réponse.

b) Argumentation du commentaire sur le canon 12 d'Ancyre pratiquement reproduite dans la pièce N. 168 de l'éd. PITRA, 643-646 (réponse 14 à Kabasilas): le cas de Jean Tsimiskès, le prétendu caractère absolu de l'"onction" impériale et épiscopale. Cette réponse ne figure pas dans l'éd. RHALLÈS-POTLÈS, faisant défaut dans son modèle, l'édition LEUNCLAVIUS, laquelle à son tour reproduit l'édition princeps de BONNEFOI: à ce propos, C. PITSAKIS, *Énnemond Bonnefoi (1536-1574)*, Ἡ Πανελλήνιο Ἱστορικὸ Συνέδριο, Thessalonique 1987, (39-59) 55-56.

Sur ces textes: DAGRON, 171-172 et 174 respectivement. Bien entendu, Chomatianos ne cite pas sa source. Je n'entre pas ici dans la discussion du problème célèbre de la double attribution de ces réponses de Chomatianos par la tradition manuscrite, à lui-même et à l'évêque Jean de Citros - les deux canonistes appartiennent, en tout cas, à la même „école“. Cf. A. PAVLOV, *Komu pridnadlezat kanoničeskie otvety avtorom kotorykh sčital'sja Ioann episkop kitrskij?*: *Vizantijskij Vremennik* 1 (1894) 493-502; J. DARROUZÈS, *Les réponses canoniques de Jean de Kitros*: *Revue des Études Byzantines* 31 (1973) 319-334 et IDEM., chapitre de même titre dans: *Recherches sur les ὁφίκια de l'Église byzantine (I)* [= *Archives de l'Orient Chrétien* 11], 72 s. Une nouvelle hypothèse a été avancée récemment par B. KATSAROS, Ἰωάννης Κασταμονίτης: Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του, Thessalonique 1988, 354-357.

Τὰ τοιαῦτα οὖν, ὥς εἵπομεν, κέλευσις μόνη βασιλικὴ δύναμιν ἔχει μεταλλάττειν τε καὶ καινοτομεῖν ὁ βασιλεὺς γάρ, οἷα κοινὸς τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιστημονάρχης καὶ ὢν καὶ ὀνομαζόμενος, καὶ συνοδικαῖς γνώμαις ἐπιστατεῖ καὶ τὸ κύρος ταύταις χαρίζεται ἐκκλησιαστικὰς τάξεις ρυθμίζει καὶ νομοθετεῖ βίῳ καὶ πολιτείᾳ τῶν τοῦ βήματος, ναὶ μὴν καὶ δίκας ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν καὶ πρὸς γε χηρευουσῶν ψήφοις ἐκκλησιῶν ἀνάγει δὲ καὶ ἀπὸ ἐλάττονος τιμῆς εἰς μείζονα δηλαδὴ ἀπὸ ἐπισκοπῶν εἰς μητρόπολιν, ἢ ἀνδρὸς ἀρετὴν ἢ πόλιν τιμῶν ... καὶ, ὥς ἔπος εἰπεῖν, πλὴν μόνου τοῦ ἱερουργεῖν, τὰ λοιπὰ ἀρχιερατικὰ προνόμια σαφῶς εἰκονίζει ὁ βασιλεὺς ἐφ' οἷς πράττει νομίμως τε καὶ κανονικῶς...

Ὅτι οὖν χριστὸς Κυρίου ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεὺς ἐστὶ, διὰ τὸ χρῖσμα τῆς βασιλείας, ὁ δὲ Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν, μετὰ τῶν ἄλλων, καὶ ἀρχιερεὺς ἡμῶν γέγονε καὶ ἀνακηρύττεται, εὐλόγως καὶ αὐτὸς ἀρχιερατικοῖς κατακοσμεῖτα χαρίσμασι.

Sola igitur, ut diximus, imperatoria iussio mutandi haec innovandique potestatem habet. Imperator enim, ut communis ecclesiarum ἐπιστημονάρχης existens et nominatus, synodalibus praeest sententiis et robur tribuit; ecclesiasticos ordines componit, et legem dat vitae politiaeque eorum qui altari serviunt: hoc amplius iudicii episcoporum clericorumque, et vacantium ecclesiarum suffragiis; e minore etiam honore ad maiorem reducit, ab episcopo videlicet in metropolim, vel viri virtutem vel civitatem ornans ... *Et ut uno verbo dicam, solo sacrificandi excepto ministerio, reliqua pontificalia privilegia im perator repraesentat, quando legitime canonicque facit.*

Quod igitur unctus Domini sit et is qui pro tempore est imperator, propter unctionem imperii, Christus autem et Deus noster, cum aliis, et pontifex noster factus est et praedicatur, *merito et ipse* [sc. imperator] *pontificalibus decoratur gratiis.*

Privilèges impériaux bien connus, et fréquemment exercés, arguments et conclusion de Balsamon que nous avons déjà essayé d'analyser, la qualité d'*epistèmonarkhès* toujours présente, mais aussi une conclusion propre de Chomatianos, qui généralise d'une manière qui se présente vraiment pour la première, et dernière fois dans la littérature canonique byzantine. Les quelques „qualités pontificales“ évoquées par Balsamon (*kai autos arkhieratikois katakosmeitai kharismasi*) deviennent, pour Chomatianos, „tous les privilèges pontificaux“ à l'exception seulement du droit de célébrer (*plèn monou tou hierourgein, ta loipa arkhieratika pronomia saphôs eikonizei ho basileus*). Serait-ce là la nostalgie de l'Empire détruit après la IV^e Croisade (nous venons de voir que Chomatianos ne reconnaissait pas l'Empire „en exil“ siégeant à Nicée)? Ou bien avons-nous affaire

à une pièce de propagande en faveur de l'„empereur“ rival, l'ancien „despote“ Théodore d'Épire, que Chomatianos lui-même finit par couronner irrégulièrement à Thessalonique? [le couronnement d'un empereur a toujours été regardé comme un droit et un privilège réservé au pape et au patriarche œcuménique; la ville de Thessalonique n'était pas d'ailleurs, évidemment, du ressort de Chomatianos, archevêque d'Achrida].

L'éditeur de Chomatianos, le cardinal Pitra, un pionnier éminent de l'étude du droit canonique oriental en Occident mais qui n'est jamais parvenu à éprouver de la moindre sympathie pour ce droit des „schismatiques“ qui se ressent de „césaropapisme“, ni même à le comprendre vraiment, a inséré dans l'apparat critique même de son édition un cri d'indignation à propos de ce passage: „Heu! piget pro decore Graecorum non plura variari, sed de sequentibus magis pudendum“.

11. Le dernier canoniste byzantin important que fut Syméon de Thessalonique reviendra à la tradition représentée par Zonaras. En effet, pour lui aussi l'empereur n'est qu'un laïc, „dont les mains n'ont pas été consacrées pour bénir, mais elles sont des mains mondaines et belliqueuses“ (*mè kathierômenas eis to eulogein, alla kosmikas kai stratégikas kheiras*) - les évêques donc lui doivent le respect, mais non pas de gestes de soumission ou de servilité; l'empereur est de ceux qui n'ont pas le pouvoir et la caractère sacerdotaux (*tôn mè ekhontôn tèn tès hierôsynès dynamin kai energeian*)⁶³, et il est dommage que des courtisans et des flatteurs aient persuadé les empereurs qu'ils peuvent intervenir aux affaires de l'Église et même à la nomination voire au transfert des évêques, contre la volonté du Saint-Esprit (*para gnomèn tou Pneumatos*). Syméon s'oppose vivement à la pratique, assez répandue à son époque, ainsi qu'à des périodes plus tardives, d'ensevelir des fidèles dans des églises; la pratique devrait être peut-être réservée aux seuls prêtres et évêques. Or, même les empereurs n'y ont pas droit: il ne sont en effet que de simples laïcs (*laïkoi telountes kai autoi*)⁶⁴; la qualité impériale représente simplement la plus haute dignité séculière: *hègemonian tès kosmikès tau-tès arkhès egkekheirismenoi*.

12. Un point important que soulève le raisonnement de Syméon c'est l'incompatibilité du prétendu caractère sacerdotal de l'empereur avec ses devoirs militaires, en tant que chef suprême de l'armée; avec ses devoirs judiciaires aussi, qui l'obligeaient d'imposer des châtiments corporels voire la peine de mort. On sait que dans toute la tradition canonique orientale toute forme d'atteinte portée à la vie humaine, même involontairement, est toujours un délit canonique complètement incompatible avec la qualité cléricale: la doctrine et la pratique, tant byzan-

⁶³ PG 155, 431-434.

⁶⁴ Ibid., 677.

tines que modernes, sont unanimes pour défendre aux membres du clergé l'homicide et tout acte de violence, même en légitime défense ou à la guerre, sous peine de déposition; peine applicable aussi dans le simple cas d'homicide intentionnellement commis par un ecclésiastique. On sait bien l'indignation d'Anne Comnène, l'auteur de l'*Alexiade*, devant le spectacle de prêtres-guerriers occidentaux lors de la 1^{ère} Croisade: „C'est que la conception du prêtre n'est pas la même chez les Latins que chez nous. Pour nous, c'est des canons, des lois et du précepte évangélique que nous tenons le commandement: Ne touche pas, ne crie pas, n'attaque pas, car tu es consacré. Le barbare Latin, lui ... est spectateur de carnage et devient un *homme de sang*, comme il est dit dans le Psaume de David [26 (25). 9]. Telle est cette espèce barbare de prêtres qui sont tout autant des guerriers“⁶⁵.

13. Cela nous fait penser à d'autres „incompatibilités“ aussi. Nous avons déjà mentionné que dans cet Orient qui n'a jamais connu de „loi salique“, l'accès au trône impérial n'est pas interdit, en principe, aux femmes. Leur reconnaître pourtant un caractère „sacerdotal“ voire „pontifical“ ne serait que simplement impensable. Certes, il est „normal“ que l'empereur soit un homme - et c'est pour cela que des impératrices élèvent ordinairement au trône des époux, des amants ou des protégés; mais cela est censé être dû à la faiblesse physique des femmes vis-à-vis des tâches pénibles et des responsabilités du pouvoir, il est donc regardé comme une nécessité pratique, et non comme une exigence „constitutionnelle“. On sait que cela n'a pas resté une simple construction théorique, et que des femmes ont exercé effectivement le pouvoir impérial en leur propre nom, en tant qu'„empereurs des Romains“: Irène (797-802: *Eirènè pistos basileus!*), Zoé et Théodora (1042), Théodora seule (1055-1056).

[Il y a aussi une conjoncture inverse: la castration exclut absolument un homme de l'accès au trône, mais non point de l'accès au sacerdoce voire à l'épiscopat et au patriarcat, pourvu qu'il ne s'agit pas d'un acte volontaire; il y a eu de grands patriarches (de saints patriarches aussi) eunuques, certains même d'origine impériale - mais à qui le trône impérial aurait été interdit].

14. L'humble charge ecclésiastique de *deputatus*, conférée à l'empereur (ou simplement assumée ou exercée par lui), d'après certaines sources, lors de la céré-

⁶⁵ Éd. B. LEIB, II, 218-220. A propos du délit canonique de l'homicide, même involontaire voire en légitime défense ou à la guerre, on cite, toujours en théorie, les canons 13, 43 et 55 de saint Basile, nuancés beaucoup par la suite par l'oeuvre des commentateurs byzantins (RHALLÈS-POTLÈS, IV, 131-134; 190-191; 212-215) qui citent aussi un canon, très compréhensif sur ce point, de saint Athanase (ibid., 69). Cependant, dans tous les cas, l'interdiction de la violence aux membres du clergé est absolue. A ce propos, voir les études ad hoc de G. POULÈS, 'Η άσκησις βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο, Thessalonique 1990 et 'Ο ἀκούσιος φόνος κατά τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο, Thessalonique 1993.

monie de son couronnement⁶⁶, loin de contredire la place de l'empereur dans le laïcat, semble plutôt la confirmer. On en a fait un parallèle avec des pratiques analogues en Occident⁶⁷: le „canonicat de Saint-Pierre“ ou le sous-diaconat conféré à l'empereur d'Occident par le pape; le prétendu diaconat ou sous-diaconat du roi de France; on pourrait penser aussi au titre d'abbé de Saint-Martin de Tours réservé au roi de France (et immortalisé par Victor Hugo)⁶⁸. En tout cas, il s'agit vraiment d'un office minime: d'après une *taxis* ecclésiastique constantino-politaine, un *deputatus* est celui qui *pontificem praecedens e via populum abigit (ho depotatos peripaton emprosthen tou arkhierēōs katharizei ton laon apo tēn stratan)*! Il est ordinairement placé avec les porteurs de chandelles; en effet, dans des rituels byzantins, figure un rite commun pour conférer les deux charges: *epi kheirotoniāi depotatou kai kērophorou (oratio in deputati et ceroferarii ordinatione)*, où on lit la description suivante de sa tâche: *protrekhein lampadēphoron tōn hagiōn sou mystērion ... (hunc famulum tuum, qui cereum gerens sanctis mysteriis tuis elegit praeire ...)*⁶⁹. Un office donc, paraît-il, qui justifierait seulement certains privilèges liturgiques de l'empereur (particulièrement sa participation à la procession de la Grande Entrée), et qui, en même temps, exclurait tout malentendu quant à leur signification et à leur valeur, et soulignerait plutôt la place de l'empereur en dehors du sacerdoce⁷⁰.

15. Un petit point encore, pour revenir à Théodore Balsamon, le grand maître de la *symphonie*. On connaît que - hormis la réprobation canonique générale, et pour cela assez vague, de la violence de toute sorte, de la violence aussi vis-à-vis de l'ennemi, qu'il soit „fidèle“ ou „infidèle“, une réprobation d'origine évangélique sans aucun doute, mais en réalité d'une valeur assez théorique - la notion de la

⁶⁶ Jean Cantacuzène, I, 41, I, 200 (Bonn); Pseudo-Kodinos, 264 (VERPEAUX), cf. 357-358; Syméon de Thessalonique: PG 155, 351 et 356 [où la leçon erronée de l'édition δεσποτάτου au lieu de δεποτάτου (cf. ibid., 361) a produit un gros malentendu dans la traduction: „*tanquam maximi dominatoris ecclesiae sanctae locum adeptus*“, „*quod est magni dominatoris*“!]. Cf. BREHIER, 44; DAGRON, 177-178: „Prêtre et roi dans l'ordre de Melchisédech, l'empereur est moins qu'un bedeau dans l'ordre d'Aaron“.

⁶⁷ M. BLOCH, Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre, Strasbourg 1924, Paris 1983, 185-215 (sur le *deputatus*: 202-203). DAGRON, 177. - Sur le plan général, voir toujours l'étude fondamentale de E. KANTOROWICZ, The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957 (= Les Deux Corps du Roi, Paris 1989).

⁶⁸ Notre-Dame de Paris, livre cinquième, I. Mais c'est là plutôt un cas analogue aux abbayes en commende, dont l'abbé était un séculier sans autorité sur les moines, mais jouissant des revenus de l'abbaye.

⁶⁹ GOAR [supra n. 42], 225; 198.

⁷⁰ Sur l'office du *deputatus* et son rôle liturgique, particulièrement lors de la Grande Entrée de la liturgie du couronnement: TAFT, 27 n. 65, 200-203; DARROUZÈS, Recherches [supra n. 62], 215-216, 272-273.

révolution en soi n'a pas reçu dans l'Eglise byzantine de statut canonique. Le droit canonique donc, nonobstant le concept de la *symphonie* dominant dans la pensée et l'idéologie politique et ecclésiologique des Byzantins, nonobstant aussi le rôle politique souvent très important de l'Eglise, ne prend pratiquement pas de position vis-à-vis de cette atteinte majeure à l'ordre des choses dans l'Empire qu'est la rébellion contre l'autorité impériale elle-même. Dans l'histoire byzantine on n'a connu que trois cas concrets où l'Eglise, à des époques différentes, ait accepté de revêtir la rébellion contre le pouvoir impérial d'un statut de délit canonique „capital“: les coupables étaient menacés de l'anathème. Ce sont les „Trois tomes synodaux“, ainsi appelés par les éditeurs de Constantin Harménopoulos, qui nous a transmis ce petit dossier⁷¹. Ces cas ne furent cependant jamais acceptés comme valables par la pensée canonique byzantine: ils introduisaient une innovation de caractère institutionnel, qui n'avait plus à voir avec les petites aventures de la vie humaine, mais qui touchait au mystère du salut lui-même. Serait-on autorisé de rejeter du corps ecclésial pour n'importe quelle raison, à savoir de priver d'ores et déjà de toute possibilité de salut, quelqu'un qui reste dans la foi du Christ et de l'Eglise? Ici même Balsamon, éminent partisan de unité indivisible de l'Empire et de l'Eglise, oppose un refus presque catégorique, en citant saint Jean Chrysostome [= Flavien d'Antioche], *De non anathematizandis vivis vel defunctis* (PG 48, 943-953), dans un long commentaire à titre d'introduction aux canons du concile de Gangres⁷². Je n'insisterai pas sur ce point, qui n'entre pas directement dans notre sujet; ces questions ont d'ailleurs été exhaustivement étudiées récemment par Marie Theres Fögen, un peu aussi par moi-même⁷³.

⁷¹ Publié (avec une „Réfutation“ [*Anatopè*] par le patriarche Philothée Kokkinos qui y fut assez tôt jointe: DARROUZÈS, *Les Regestes*, V, 288 N. *2351) parmi les *Epimetra Hexabibli*: éd. HEIMBACH, 822-826 = RHALLÈS-POTLÈS, V, 127-130.

⁷² RHALLÈS-POTLÈS, III, 97-98; cf. *ibid.*, 103.

⁷³ M.Th. FÖGEN, *Rebellion und Exkommunikation in Byzanz, Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion*, hrsg. von EADEM, Frankfurt-sur-le-Main 1995 (= *Ius Commune, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, Sonderhefte: Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte* 70), 43-80; C.G. PITSAKIS, *La révolution dans le droit de l'Eglise d'Orient: Doctrine et pratique canonique de la Nouvelle Rome. Une brèche dans le concept de symphonie?»: Antiquità e Rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca* (= *Rendiconti del XIII Seminario Internazionale di Studi Storici „Da Roma alla Terza Roma“*, Documenti e Studi), Rome 1993, 237-262; cf. IDEM, *Quelques réflexions au sujet d'Individu et pouvoir dans l'Empire romain d'Orient: idéologie politique et pensée canonique: Méditerranées* 16 (1998) 139-166. - Sur le sujet général de la rébellion et de l'usurpation à Byzance, voir surtout C. BOURDARA, *Καθολικισμός και τυραννία κατά τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους* (867-1056), Athènes 1981; deuxième volume pour la période 1056-1081, Athènes 1984; cf., en dernier lieu, I.P. MEDVEDEV, *Le pouvoir, la loi et le ius resistendi à Byzance. Quelques considérations: Byzantino-slavica* 56 (1995) (= *Στέφανος. Studia byzantina ac slavica Vladimiro Vavřine ad annum sexagesimum quintum dedicata*), 75-81.

Or, sur un plan beaucoup plus modeste, les canonistes byzantins ont toutefois proposé une sorte de condamnation canonique modérée de la rébellion, par la voie d'une interprétation très large voire arbitraire de certains canons. Ce seraient: a) Le canon apostolique 84: „Quiconque outrage injustement l'empereur ou un magistrat, subira le châtement; et si c'est un clerc, qu'il soit déposé, si c'est un laïc, qu'il soit excommunié“ - conjointement avec des préceptes scripturaux qui prescrivent le respect au pouvoir séculier (Ex. 22,27; Rom. 13,1-2; I Pierre 2,13-14, 17; I Tim. 2,1-2). La difficulté avec le canon 84 consiste dans cette expression „injustement“ (ou „contre le droit“: *para to dikaion*), qui, selon une certaine interprétation, insinuerait qu'on peut „outrager“ l'empereur pour juste cause⁷⁴, ce qui suffirait sans doute pour détruire la fonction qu'on avait voulu prêter au canon; b) Le canon 3 de Gangres, qui se réfère à l'obéissance due par les serviteurs à leur maître (donc aussi par les sujets à leur empereur!)⁷⁵; et exclusivement pour les membres du clergé; c) le canon apostolique 6, qui interdit au clergé même l'activité politique légale (donc aussi l'activité „subversive“, à plus forte raison); finalement, d) le canon 18 du concile de Chalcédoine: „Le crime de la conjuration ou de la conspiration, étant déjà complètement défendu par le droit séculier, doit être à plus forte raison prohibé dans l'Église de Dieu; si donc il est prouvé que des clercs ou des moines se sont conjurés ou bien ont formé des factions ou ont ourdi des machinations contre des évêques ou contre leurs collègues dans le sacerdoce, ils doivent être déchus de leur grade“.

Ici donc Balsamon peut plus aisément revenir à l'unité de l'ordre juridique, canonique et séculier, dont il est le grand propagateur. Dans son commentaire sur le canon 18 de Chalcédoine il se hâte de noter qu'à son avis, pour l'identité de cause, „il est raisonnable que les ecclésiastiques qui préparent des choses pareilles contre des laïcs aussi soient soumis à la même peine“⁷⁶. Mais, lorsqu'il est ici question de conjuration et de conspiration (*synómōsia, phatria*) „contre des laïcs“ (*kata laikón*), il s'agit certainement avant tout de conjuration ou conspiration contre le pouvoir impérial. Balsamon donc lui-même, qui, comme nous l'avons vu, a aussi, malgré tout, repris presque littéralement l'assertion explicite de Zonaras quant au caractère laïque de l'empereur (*tói basilei ... kai laikói onti*: ci-haut § 7),

⁷⁴ C'est l'interprétation dominante dans les commentaires des canonistes byzantins: RHALLÈS-POTLÈS, II, 108-109. Les vieilles traductions latines donnent: *praeter ius* (éd. Funk, I, 591) ou *praeter aequum* (éd. JOANNOU, I, 2, 50); traduction française du dernier éditeur M. METZGER, Les Constitutions Apostoliques, III, Paris 1987 (= Sources Chrétiennes 336), 307: „Quiconque outrage le roi ou un magistrat au mépris du droit“; la traduction française de JOANNOU omet tout simplement cette phrase.

⁷⁵ Même BALSAMON a, semble-t-il, un ton ironique lorsqu'il fait allusion à une interprétation pareille du canon: RHALLÈS-POTLÈS, III, 103.

⁷⁶ RHALLÈS-POTLÈS, II, 264.

ne fait que répéter implicitement même ici (*kata laikôn*) ce qui est finalement indubitable: l'empereur romain d'Orient est un laïc.

30 JAHRE ÖSTERREICHISCHES ORTHODOXENGESETZ

Richard P o t z, Wien

I. Einleitung

Vor nunmehr über 30 Jahren, am 23. Juni 1967, trat das Bundesgesetz über äußere Rechtsverhältnisse der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich (im folgenden OrthG) in Kraft¹. Dies geschah im Zuge einer allgemeinen Neuordnung des österreichischen Staatskirchenrechts in den 60er Jahren, in deren Rahmen es auch zur Sanierung des Verhältnisses zur Katholischen Kirche durch den Abschluß einer Reihe von Verträgen mit dem Heiligen Stuhl (1960 bis 1968²) und zur lange fälligen Neuordnung des Verhältnisses zur Evangelischen Kirche durch das Protestantengesetz 1961³ kam.

Willbald Plöchl hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1969 das Gesetz zwar grundsätzlich begrüßt, aber dann doch einer deutlichen Kritik unterzogen: „Das Orthodoxengesetz ist ein Fortschritt, ganz ohne Zweifel. Es ist, gemessen am bisherigen Zustand, in seiner Grundidee auch durchaus zu bejahen. Wir sind aber zugleich überzeugt, daß es nur eine Übergangslösung ist - vielleicht eines jener zählbaren österreichischen Provisorien sogar - aber es wird letzten Endes die Brücke bilden müssen zu einer Lösung, die das Orthodoxengesetz schließlich als Leistung eigener Art an die Seite des Protestantengesetzes stellen wird. Und in diesem Sinne begrüßen wir es - trotz aller Einschränkungen - als einen Beitrag zur Neuordnung des österreichischen Staatskirchenrechts“⁴.

Der Neuordnungsphase der 60er Jahre folgte eine kurze religionsrechtliche Verschnaufpause des Gesetzgebers in den 70er Jahren, in denen das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften überwiegend durch politische Auseinandersetzungen um Straf- und Familienrechtsreform bestimmt war.

Zu Beginn der 80er-Jahre kam es zu einer religionsrechtlichen Sanierungsphase, von der zunächst das besondere Religionsrecht der Israelitischen Religionsgesellschaft⁵ und der Islamischen Glaubensgemeinschaft⁶ betroffen war. In beiden

¹ Vgl. I. GAMPL - R. POTZ - B. SCHINKELE, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 1, 292 ff.

² Ebda., 194 ff.

³ Ebda., 331 ff.

⁴ W. PLÖCHL, Das neue österreichische Orthodoxengesetz, in: ÖAKR 20 (1969) 108 ff. (131).

⁵ Vgl. GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 418 ff., insbes. 440; BUDISCHOWSKY, Die staatskirchenrechtliche Stellung der österreichischen Israeliten (ÖRSt 32), Wien 1995, insbes. 74 ff.

⁶ Vgl. GAMPL-POTZ-SCHINKELE, (Anm. 1), 458 ff.; J. SCHIMA, Das Islamgesetz und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit, in: ÖJZ 44 (1989) 545 ff.

Fällen erfolgten Korrekturen von älteren Gesetzen (aus 1890 bzw. 1912) in Richtung auf eine freiheitlichere Gestaltung religiöser Grundrechte

Die 90er Jahre schließlich sind durch eine grundsätzliche Neuordnung des österreichischen Religionsrechtes, vor allem aufgrund der Herausforderungen durch neue religiöse und religionsähnliche Bewegungen, gekennzeichnet. Der jüngste Reformschritt geschah 1998 durch das BG über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften⁷, womit für Religionsgemeinschaften neben der Anerkennung im engeren Sinn verbunden mit der Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts eine weitere Möglichkeit, einen Rechtsstatus zu erwerben, eingeführt wurde.

Die Anerkennung religiöser Grundrechte und des darin eingeschlossenen kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes werden als Ergebnis dieser jüngsten Phase immer mehr in Verknüpfung mit einer kulturstaatlichen Verpflichtung gesehen, wobei eine Optimierung von Förderung mit einer Minimierung an staatlicher Kontrolle zu verbinden ist. Damit soll dem Religionsrecht keineswegs sein eigenständiger Charakter genommen werden, „Religion“ ist und bleibt als Regelungsbe- reich für den Staat eine inkommensurable Größe.

Wenn auch eine kulturstaatliche Verpflichtung besteht, gewachsene staatskirchenrechtliche Strukturen solcherart in ein umfassendes System einzubinden und auszubauen, darf das Festhalten an überkommenen Strukturen nicht unter Hinweis auf die Eigenständigkeit des Religionsrechtes zur Aufrechterhaltung staatlicher Aufsicht über religiöse Gemeinschaften herangezogen werden. Dies ist vor allem im Kontext des OrthG zu beachten, das eine Anhäufung staatskirchenhoheitlicher Einflußmöglichkeiten aufweist, die im gegenwärtigen österreichischen Religionsrecht ihresgleichen suchen. Dabei ist vor allem an das schärfste Instrument staatlicher Aufsicht über die Kirchen zu denken, die Kuratorbestellung bzw. die Suspendierung der Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, die die Grenzen des materiellen Paritätsprinzips⁸ deutlich macht. § 12 Abs. 2 und 3 OrthG sehen bei Statutenverstößen oder bei Nichtbestellung ordnungsgemäßer kirchlicher Organe einer gesetzlich anerkannten Kirchengemeinde und bei Vorliegen eines wichtigen Grundes ein indirektes zweistufiges Zwangsmittel vor⁹:

⁷ Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften, in: BGBl. I 1998/19. Vgl. H. KALB - R. POTZ - B. SCHINKELE, Die Anerkennung und Eintragung von Religionsgemeinschaften, Kurz-Kommentar, Wien 1998.

⁸ Zum Paritätsprinzip im österreichischen Religionsrecht siehe R. POTZ, *Suum cuique. The Parity of the Recognized Churches and Religious Communities in Austria*, in: *European Journal for Church and State Research* 4 (1977) 187 ff.

⁹ EB zu § 12 OrthG, in: GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 305.

a) die Sistierung der Handlungsfähigkeit der Kirchengemeinde für den staatlichen Bereich in äußeren Angelegenheiten und die Bestellung eines Kurators (nach Analogie des § 276 ABGB¹⁰) und allenfalls

b) die Suspendierung der besonderen Rechte als Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Der Gesetzgeber hat damit den staatlichen Behörden ein Aufsichtsmittel in die Hand gegeben, das an josephinische und kulturkämpferische Maßnahmen erinnert. Die Möglichkeit der Kuratorbestellung hat daher in der Literatur zu heftiger Kritik geführt. Plöchl erörterte bereits 1969 mehrere Fragen, die im Zusammenhang mit dem Verfahren nach § 12 Abs. 3 offenbleiben, und meint, daß dem vom Gericht zu bestellenden Kurator in wichtigen Fragen „notwendiger Weise auch eine innerkirchliche Rechtsstellung zukommen“ werde¹¹. In einer anderen Arbeit betont Plöchl ausdrücklich, „wie leicht und wie unabwendbar bei einer solchen Bestellung die Verquickung von inneren und äußeren Angelegenheiten sich ergibt, braucht wohl nicht näher erläutert werden“¹². Gampl stellt eine Reihe von kritischen Überlegungen zu § 12 OrthG an, hält die Absätze 2 und 3 aus grundsätzlichen Erwägungen verfassungsrechtlich für äußerst bedenklich und bezeichnet darüber hinaus § 12 Abs 3 OrthG auch aus formalen Gründen „in seiner gegenwärtigen Fassung als verfassungswidrig“¹³.

II. Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche und Gemeindemitgliedschaft

Eine der bedeutsamsten Neuerungen des OrthG war das Konzept einer zweistufigen Mitgliedschaft.

Gemäß § 1 Abs. 2 sind der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich „mit Wirkung für den staatlichen Bereich alle Personen griechisch-orientalischen (orthodoxen) Glaubensbekenntnisses zugehörig, wenn und solange sie in dem Bundesgebiet ihren ordentlichen Wohnsitz oder bei Fehlen eines Wohnsitzes im In- oder Ausland einen gewöhnlichen inländischen Aufenthalt haben. Diese bekenntnismäßige Zugehörigkeit zur griechisch-orientalischen Kirche in Österreich ist von der Mitgliedschaft zu einer staatlichen anerkannten Kirchengemeinde nicht abhängig“.

¹⁰ § 276 ABGB regelt „die Bestellung eines Kurators für Abwesende, oder für die dem Gerichte zur Zeit noch unbekannten Teilnehmer an einem Geschäft“ ... „wenn sie keinen ordentlichen Sachwalter zurückgelassen haben, ohne solchen aber ihre Rechte durch Verzug gefährdet, oder die Rechte eines andern in ihrem Gange gehemmt würden“.

¹¹ PLÖCHL, Orthodoxengesetz (Anm. 4), 128 ff.

¹² W.M. PLÖCHL, Errichtung und Satzungen der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Ivan Rilski und der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Nikolaus in Wien, in: ÖAKR 23 (1972) 209 f.

¹³ I. GAMPL, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1971, 346.

Der Gesetzgeber führte damit neben der Mitgliedschaft zu einer staatlich anerkannten Kirchengemeinde eine allgemeine Ebene der „bekenntnismäßigen Zugehörigkeit zur griechisch-orientalischen Kirche in Österreich“ ein, neben der die besondere Ebene der Mitgliedschaft zu einer anerkannten Kirchengemeinde besteht¹⁴. Was die Ebene der Gemeindemitgliedschaft betrifft, so normiert § 8 Abs. 1 lit. d OrthG als eine der Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Satzungen für den staatlichen Bereich, daß „Bestimmungen über Erwerb und Verlust der Mitgliedschaft, wonach die Gemeindezugehörigkeit klar bestimmbar ist“, enthalten sein müssen. Verdeutlichend stellen dazu die Erläuternden Bemerkungen (EB) fest, daß die Zuordnung nach dem Nationalitätsprinzip *a l l e i n* (etwa „jeder griechisch-orientalische Serbe ... gehört der ... Kirchengemeinde an“) für den staatlichen Bereich kein taugliches Kriterium mehr wäre. Abgesehen davon „bleibt es den autonomen kirchlichen Einrichtungen unbenommen, für die Mitgliedschaft zu der betreffenden Kirchengemeinde zusätzliche (engere) Voraussetzungen zu normieren“ (EB zu § 1 Abs. 2¹⁵). Diese Regelung schließt damit aber aus, daß man - auch bei entsprechender Nationalität - durch Erwerb eines Wohnsitzes oder ständigen Aufenthalts allein die Mitgliedschaft in einer staatlich anerkannten Kirchengemeinde erwerben kann. Die bekenntnismäßige Zugehörigkeit zur Orthodoxie ist daher nicht mit einem „Pfarrzwang“ im Sinne des katholischen Kirchenrechts verbunden. Man kann auch außerhalb der in Österreich anerkannten Kirchengemeinden stehend bekenntnismäßig der griechisch-orientalischen Kirche zugehören¹⁶.

Plöchl hat in seiner Kritik vor allem das Konzept einer allgemeinen Zugehörigkeit kritisiert und eine Reihe von möglichen Konfliktfällen herausgearbeitet. So verwies er unter anderem auf den Grundsatz des österreichischen Staatskirchenrechts, daß das Bekenntnis allein für die Zuordnung zu einer anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft nicht ausreicht¹⁷. Plöchl stellte auch die Inkompatibilität mit dem Gesetz über interkonfessionelle Verhältnisse hinsichtlich der Bestimmungen über Eintritt und Austritt aus einer anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft heraus, da diese staatlich anerkannte Organe voraussetzen, die es aber laut OrthG nur bei staatlich anerkannten Gemeinden geben kann.

Soweit ich sehe, sind diese befürchteten Probleme nicht virulent geworden. Bezugnahmen auf das zweistufige Konzept erscheinen bestenfalls indirekt, so etwa

¹⁴ R. POTZ, Der Wechsel der Jurisdiktion einer orthodoxen Kirchengemeinde in Österreich, in: ÖAKR 27 (1976) 22 ff., bes. 29 f.

¹⁵ GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 294.

¹⁶ Auch aus diesem Grund verbietet sich die immer wieder argumentativ vorgebrachte Parallele zur katholischen Kirche, die aufgrund ihrer Verfassungsstruktur eine Mitgliedschaft ohne Einbau in einen kirchlichen Verband nicht kennt.

¹⁷ PLÖCHL (Anm. 4), 115 ff.

wenn der Verfassungsgerichtshof (VfGH) anlässlich seines Erkenntnisses¹⁸ zum Antrag auf Anerkennung einer „Österreichisch-orthodoxen Kirche“¹⁹ festhielt, daß das Gesetz unter einem „griechisch-orientalischen (orthodoxen) Glaubensbekenntnis“ nicht schlechthin jedes Glaubensbekenntnis versteht, das der Bekennende selbst als „griechisch-orientalisch (orthodox)“ wertet. Es habe vielmehr eine dem Gesetzgeber erkennbar vorgelegene, geschichtlich gewordene, in bestimmten Gemeinschaften verkörperte und insofern objektiv bestimmbare Kirche anerkannt. Im Sinne der Bedenken *Plöchl*s stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob etwa der Seelsorger einer nicht anerkannten Kirchengemeinde hinsichtlich der rechtlichen Zugehörigkeit zur griechisch-orientalischen Kirche eine Bescheinigung ausstellen kann. Wer überprüft in einem solchen Fall, ob diese Gemeinde zu der „dem Gesetzgeber erkennbar vorgelegenen, geschichtlich gewordenen, in bestimmten Gemeinschaften verkörperten und insofern objektiv bestimmbaren (orthodoxen) Kirche gehört“? Mit dieser Frage sind wir aber präzise an der bereits oben erwähnten Grenze des vom religiös-neutralen Staat Normier- und Entscheidungsbereich angelangt.

III. Die Frage der Statutenanpassung

§ 8 Abs. 1 OrthG normiert zunächst die Voraussetzungen, die die Wirksamkeit der Satzungen von orthodoxen Kirchengemeinden im staatlichen Bereich sicherstellen sollen. Darunter finden sich die Festlegung der geistlichen Jurisdiktion, der die Kirchengemeinde untersteht (lit. c), Bestimmungen über den Erwerb und Verlust der Mitgliedschaft, wonach die Gemeindezugehörigkeit klar bestimmbar ist (lit. d); Rechte und Pflichten der Mitglieder (lit. e); Art der Bestellung der Organe und ihr Wirkungskreis (lit. f) sowie Vorschriften über allfällige Änderungen der Satzungen (lit. g).

Bezeichnenderweise ist es bislang nicht nur in der serbischen Kirchengemeinde - wo die Auseinandersetzungen um die Statutenfrage bis zur Kuratorbestellung eskalierten - sondern auch in den anderen zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des OrthG bestehenden Kirchengemeinden zu keiner entsprechenden Statutenanpassung gekommen. Dies gilt sowohl für die beiden alten griechisch-orientalischen Kirchengemeinden, deren Statuten in josephinischen Privilegien aus 1782 und 1787²⁰ enthalten sind, als auch hinsichtlich der Statuten der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde zur Hl. Auferstehung. Für den staatlichen Bereich gelten noch

¹⁸ Slg. 10915/1986.

¹⁹ Vgl. unten, Abschnitt VI.

²⁰ GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 308 ff.

immer die Statuten aus dem Jahre 1923²¹, während die innerkirchliche Gemeindeverwaltung nach den entsprechenden Bestimmungen der rumänisch-orthodoxen Kirchenverfassung erfolgt. In diesen vier Gemeinden ist also der Widerspruch zwischen den innerkirchlich geltenden Statuten und den nach staatlichem Recht zur Kenntnis genommenen bis heute die Regel und nicht Ausnahme!

Die Möglichkeit des Geltens verschiedener Statuten nach kirchlichem bzw. staatlichem Recht ist auch im Zeichen einer auf Religionsfreiheit gegründeten Entflechtung von Staat und Kirche selbstverständlich nicht völlig auszuschließen. Es zeigt sich aber gerade am Beispiel der orthodoxen Kirchengemeinden die ganze Ambivalenz staatlicher Normierung dieses Bereiches seitens eines religionsneutralen Staates. Es ist sicher ein Merkmal weitgehender Garantie des Selbstbestimmungsrechtes der Religionsgesellschaften, wenn Entwicklungen im innerkirchlichen Bereich nicht durch nach staatlichem Recht geltende - dazu in Widerspruch stehende - Statuten behindert werden. Der Staat hat in diesem Zusammenhang lediglich zur Kenntnis zu nehmen und nachzuvollziehen.

Es stellt sich daher die grundsätzliche Frage, ob ein Gesetz, das zu solchen Widersprüchen führen kann wie das OrthG, einem zeitgemäßen Grundrechtsverständnis entspricht. Wenn dazu noch das Auseinanderklaffen der nach staatlichem und innerkirchlichem Recht geltenden Statuten als systemkonforme Möglichkeit angesehen wird, dann ist das als Hinweis dafür zu werten, daß die staatliche Normierung in einem bedenklichen Maße eine Einschränkung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes in Kauf nimmt. Hinsichtlich der notwendigen Statutenanpassungen war das OrthG jedenfalls kein Erfolg.

IV. Gemeindeautonomie und bischöfliche Jurisdiktion

Durch das OrthG sollten vor allem einige, bis auf das Ende der Donaumonarchie zurückgehende Schwierigkeiten beseitigt werden, die sich hinsichtlich der Jurisdiktionsverhältnisse der orthodoxen Kirchengemeinden ergeben hatten.

Auf dem Boden der Habsburgermonarchie hatten zuletzt vier selbständige Kirchen mit einem autokephalen bis autonomen Status bestanden. Eine dieser vier Kirchen war die für die zisleithanischen orthodoxen Eparchien in der Bukowina und Dalmatien eingerichtete Metropolitie von Czernowitz²², der die damals bestehenden zwei Wiener Kirchengemeinden durch Erlass des Ministers für Cultus und

²¹ GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 321 ff.

²² Die anderen Kirchen sind - innerhalb der ungarischen Reichshälfte - die serbisch-orthodoxe Metropolitie von Karlowitz (Karlovac) und die rumänisch-orthodoxe Kirche von Hermannstadt (Sibiu) sowie die autonome serbisch-orthodoxe Kirche von Bosnien und Herzegowina.

Unterricht vom 29. Mai 1883 unter Wahrung ihrer autonomen Rechte zugeordnet wurden²³.

Seit dem Erlaß des Ministeriums für Cultus und Unterricht vom 4. April 1893 über die Errichtung der serbisch-griechisch-orientalischen Kirchengemeinde zum Hl. Sava gab es drei griechisch-orientalischen Kirchengemeinden (die Gemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit bestanden bereits seit der Toleranzzeit), die schließlich durch Allerhöchste Entschließung vom 23. Juni 1897 - bei Aufrechterhaltung ihrer autonomen Rechte - im Rahmen der Metropole von Czernowitz dem serbisch-orthodoxen Bischof von Zara jurisdiktionell unterstellt wurden²⁴.

Nach dem Ende der Monarchie und dem Untergang der Metropole von Czernowitz stellte sich die Frage der jurisdiktionellen Zuordnung der Wiener Kirchengemeinden. Sie unterstellten sich zunächst den jeweiligen nationalen Jurisdiktionen, die griechischen Gemeinden dem Ökumenischen Patriarchat, die serbische Gemeinde dem neu entstandenen Patriarchat von Belgrad²⁵. Die 1923 errichtete rumänische Gemeinde wurde schließlich hinsichtlich der bischöflichen Funktionen dem Patriarchen der Rumänisch Orthodoxen Kirche in Bukarest unterstellt²⁶.

Nach dem 2. Weltkrieg brachen die Probleme der Jurisdiktion wieder auf. Dabei waren es vor allem die politischen Spannungen des Kalten Krieges, die nicht ohne Wirkungen auf die Diasporakirchen der in Abhängigkeit von den kommunistischen Regimen befindlichen Mutterkirchen blieben. Zu Beginn der Sechzigerjahre kulminierte der Streit innerhalb der serbischen Kirchengemeinde zum Hl. Sava um die Frage der Unterstellung unter die Jurisdiktion des in Libertyville, Illinois, residierenden serbischen Bischofs Dionisije, der sich aus politischen Gründen vom Belgrader Patriarchat distanziert hatte. Diese Streitigkeiten ließen die unklare bzw. unzureichende österreichische Rechtslage bezüglich der orthodoxen Kirche im allgemeinen deutlich werden. Es kam zu einer Reihe von konkurrierenden Wahlen in der serbisch-orthodoxen Gemeinde, was dazu führte, daß gemäß Art. 15 des Statuts²⁷ von den einzelnen Gruppen unterschiedlich zusammengesetzte Generalausschüsse der Behörde bekanntgegeben wurden. Während der Landes-

²³ BURCKHARD, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, 1. Bd, Wien 1895, 277 f.

²⁴ Zur Vorgeschichte siehe W.M. PLÖCHL, Die Wiener Griechen. Eine Studie zur Rechts- und Kulturgeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria (Kirche und Recht 16), Wien 1983.

²⁵ Nachdem der Metropolit der Bukovina hinsichtlich der dalmatinischen Eparchien seine Zustimmung zu deren Ausscheiden gegeben hatte, wurden diese am 20. Dezember 1919 in den Verband der Karlowitzer Metropole aufgenommen und damit Teil der durch königlichen Ukaz vom 17. Juni 1920 errichteten autokephalen serbisch-orthodoxen Kirche.

²⁶ GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 321.

²⁷ Art. 15: „Das Wahlresultat ist unmittelbar nach Durchführung der Wahl dem Landeshauptmann von Wien und der kompetenten kirchlichen Behörde bekanntzugeben“.

hauptmann von Wien mit Bescheid vom 24. Juni 1963 gemäß Art. 15 des Statuts eine Wahl zur Kenntnis nahm, verweigerte er dies mit Bescheid vom 15. November 1963 bezüglich der Wahl einer konkurrierenden Gruppe. Aufgrund einer Beschwerde an das Bundesministerium für Unterricht seitens dieser zweiten Gruppe wurde der erste Bescheid aufgehoben, der zweite - an die Beschwerdeführer gerichtete - negative Bescheid jedoch bestätigt, sodaß im Ergebnis keine der beiden Wahlanzeigen zur Kenntnis genommen wurde. Dagegen wandte sich die erste Gruppe mit einer Beschwerde an den Verwaltungsgerichtshof, der schließlich mit Erkenntnis vom 22. April 1964²⁸ den Bescheid des Bundesministeriums für Unterricht vom 15. November 1963 betreffend die Nichtkenntnisnahme der Wahl eines Generalausschusses der serbisch-griechisch-orientalischen Kirchengemeinde zum Hl. Sava wegen Rechtswidrigkeit des Inhaltes aufhob. In der Begründung wies der Gerichtshof darauf hin, daß sich der aufgehobene Bescheid - abgesehen von einem auf Art. 15 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger gestützten Feststellungsinteresse - nur auf Art. 15 der Statuten der Kirchengemeinde berufen und damit das im Grundrechtsbereich besonders sensible Legalitätsprinzip außer acht gelassen hatte. Dadurch wurde für die Kirchengemeinde zum Hl. Sava ein unhaltbarer Schwebezustand herbeigeführt, da keine Möglichkeit einer Klarstellung der im staatlichen Bereich vertretungsbefugten religionsgenossenschaftlichen Organe mehr gegeben war.

Die Jurisdiktionsverhältnisse der serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde zum Hl. Sava hatten den Anlaßfall für die staatskirchenrechtliche Regelung der „äußeren Rechtsverhältnisse der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich“ geliefert. Die EB machen unter Hinweis auf das bereits erwähnte Judikat des Verwaltungsgerichtshofes über den Anlaßfall hinausgehend deutlich, daß grundsätzlich ein erhebliches Interesse an der Klarstellung gegeben sei, „welche religionsgenossenschaftlichen Organe die einzelnen (orthodoxen) Kirchengemeinden von Rechts wegen zu repräsentieren befugt sind“.

Dies war umso wichtiger, als das OrthG der Autonomie der Kirchengemeinden einen besonderen Stellenwert einräumt (§ 8 Abs. 3). Dazu heißt es in den EB zu § 8 Abs. 3:

„Abs. 3 nimmt auf die zweifache Natur der Autonomie in der griechisch-orientalischen Kirche Bedacht, wie sie in der geistlichen Jurisdiktion einerseits und in den autonomen kirchlichen Gemeindeangelegenheiten andererseits zum Ausdruck kommt. Beide innerkirchlichen Bereiche sind nicht nur unabhängig vom Staat, sondern stehen auch zueinander im Verhältnis wechselseitiger Unabhängigkeit“.

Diese klare Differenzierung von geistlicher Jurisdiktion und kirchlicher Gemeindeautonomie entspricht durchaus dem orthodoxen Kirchenrecht. Im Gegen-

²⁸ Zl. 2355/63, in: ÖAKR 17 (1966) 88 ff.

satz zur katholischen Kirche ist der Kirchenbegriff der Orthodoxie primär und wesentlich spiritueller Natur. Das bedeutet, daß die Einheit der Kirche zwar durch ein jurisdiktionelles Element bestimmt wird, dieses jedoch wesentlich Funktion ihrer eucharistisch-liturgischen Dimension ist. Der eucharistisch-spirituelle Kirchenbegriff der Orthodoxie bringt es mit sich, daß die geistliche Jurisdiktion und das organisatorische Moment in der Kirchenverwaltung stärker differenzierbar sind. Dadurch lassen sich aber auch priesterliche Dominanz in geistlichen Vollzügen (Liturgie, Sakramentenspendung) mit einem hohen Anteil von Laienmitwirkung in der kirchlichen Verwaltung verknüpfen. Für das orthodoxe Kirchenrecht besteht daher kein Widerspruch, wenn etwa der in seiner priesterlich-liturgischen Funktion für westliches Verständnis der Gemeinde geradezu entrückte Priester durch diese Gemeinde zum Pfarrer gewählt werden muß.

Die auf diese Weise sich ergebende Gemeindeautonomie zeigte sich vor allem in den alten auf Bruderschaftsrecht beruhenden Diasporagemeinden. Zu den charakteristischen Elementen derartiger Statuten gehört die verwaltungsrechtliche Überordnung der weltlichen Kirchenvorsteher (Epitropen bzw. Mitglieder des Kirchenausschusses) über die Geistlichen. Diese haben die Anordnungen der Epitropen - oft selbst im liturgischen Bereich - zu befolgen, die Texte von Ansprachen zur Genehmigung (!) vorzulegen. Weiters gehören zu diesem Konzept die Bestimmungen, daß Wahlen (etwa auch der Pfarrer), ja selbst Satzungsänderungen, den zuständigen geistlichen Jurisdiktionsträgern (Bischöfen, Metropoliten oder Patriarchen) lediglich zur Kenntnis zu bringen sind²⁹.

Der Gesetzgeber hatte die Schwierigkeiten mit der serbischen Kirchengemeinde vor Augen und betonte daher neben dem grundlegenden Bekenntnisprinzip den Grundsatz der Kontinuität hinsichtlich der bestehenden Kirchengemeinden und ihrer Autonomie. Dies fand auch in der Judikatur seinen Niederschlag. Nach dem Inkrafttreten des OrthG wurden Verfassungsgerichtshof und Verwaltungsgerichtshof weiterhin mit dem „Anlaßfall“ des Gesetzes - der Frage der Unterstellung der Kirchengemeinde zum Hl. Sava unter die Jurisdiktion des serbischen Exilbischofs Dionisije - befaßt. Ein Teil der Gemeindemitglieder strebte diese weiterhin an. Der Verwaltungsgerichtshof teilte in seinem Erkenntnis vom 19. Februar 1970, Zl. 814/68, zu dieser Frage die Auffassung der Kultusbehörde, daß der Beschluß eines Teiles der Kirchengemeinde, die Jurisdiktion des Exilbischofs Dionisije anzuerkennen, mangels eines Beschlusses einer statutengemäßen Generalversammlung der ganzen Kirchengemeinde nicht als Jurisdiktionswechsel im Sinne § 4 Abs. 2 OrthG gewertet werden könne. Es hätte dazu eines entsprechenden Mehrheitsbeschlusses einer statutengemäßen Generalversammlung bedurft. Weiterhin werde daher die einzige bestehende serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde durch jenen

²⁹ Vgl. PLÖCHL (Anm. 24), 59 ff.

Teil repräsentiert, der die alten Statuten und die Jurisdiktion des Patriarchen von Belgrad anerkennt.

Nach dem Inkrafttreten des OrthG kam es zu einer weiteren Auseinandersetzung innerhalb der serbisch-orthodoxen Gemeinde. Angesichts zunehmender Zahlen von Gastarbeitern mit serbisch-orthodoxem Glaubensbekenntnis in Westeuropa und der weiterhin bestehenden latenten Gefahr der Unterstellung der westlichen Diasporagemeinden unter die Jurisdiktion des in den Vereinigten Staaten residierenden Exilbischofs organisierte die serbisch-orthodoxe Kirche ihre Auslandsjurisdiktion neu. Mit Entschließung der Heiligen Bischofssynode der serbisch-orthodoxen Kirche vom 12. März 1969, Nr. AS 33/Prot. 4, wurde im Sinne von Art. 16 Verfassung der Serbisch-Orthodoxen Kirche die serbisch-orthodoxe Diözese von Westeuropa und Australien mit dem Sitz in London gegründet. Zugleich inkorporierte die Synode - wie auch die anderen westeuropäischen Diasporagemeinden - die Wiener Kirchengemeinde in die neu gegründete Diözese, offenbar ohne Information der Gemeinde, jedenfalls jedoch ohne Rücksicht auf deren geltende Statuten, die einen derartigen einseitigen Schritt nicht zulassen.

Aufgrund dieses einseitigen Schrittes kam es zu einer Spaltung der Kirchengemeinde. Es folgten zwar eine Reihe von Versuchen der Statutenanpassung (1969, 1972, 1974, 1976), die sowohl der bisherigen Autonomie der Gemeinde als auch den Erfordernissen des OrthG und den neuen Jurisdiktionsverhältnissen entsprechen sollten. Darüber wurde bereits an anderer Stelle berichtet³⁰ und soll daher hier nicht weiter besprochen werden.

Schließlich erging am 15. Juni 1984 ein Schreiben des BMfUK, in dem die Absicht, „die Bestellung eines Kurators im Sinne von § 12 Abs. 2 des OrthG beim zuständigen Gericht zu beantragen“, dargetan und zu allfälliger Äußerung aufgefordert wurde. Am 21. Dezember 1984 erließ die Behörde den Bescheid, worauf das BG Innere Stadt Wien einen Rechtsanwalt zum Kurator für die serbisch-orientalische Kirchengemeinde zum Hl. Sava bestellte.

Als Resümee der bisherigen Tätigkeit des Kurators kann festgehalten werden, daß in keinem Verfahren die in der Literatur geäußerten Bedenken gegen die Verfassungsmäßigkeit der Bestimmungen des § 12 OrthG argumentativ releviert wurden, es wurde vielmehr deren Unbedenklichkeit festgestellt. Auf die allgemeinen religionsrechtlichen Implikationen - vor allem im Hinblick auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht - der mit der Kuratorbestellung geschaffenen Situation wurde in den Entscheidungen überhaupt nicht eingegangen.

Im Zuge der Kuratorbestellung für die Gemeinde zum Hl. Sava ist es zu beachtlichen Verkürzungen und damit deutlichen Akzentverschiebungen hinsichtlich der bisherigen Umschreibung der inneren Angelegenheiten durch den Obersten

³⁰ R. POTZ - B. SCHINKELE, Das Orthodoxengesetz und die serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde zum Hl. Sava in Wien, in: ÖAKR 44 (1995-97) 197 ff. (206 ff.).

Gerichtshof (OGH) gekommen. So rechtfertigt der Kurator seine Vorgangsweise gerade mit dem Hinweis auf diese Umschreibung des OGH und zieht daraus folgende, der religiösen Neutralität des Staates und dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht geradezu Hohn sprechende Konsequenzen:

„Um dem Auftrag des Obersten Gerichtshof vom 04. 06. 1987 ... nachzukommen ... gingen meine Überlegungen dahin, jene Objekte des Hauses, die früher der Verkündung der von der Kurandin gelehnten Heilswahrheiten und der praktischen Ausübung ihrer Glaubenssätze gedient haben, dem Stiftungsfonds Pro Oriente in Bestand zu geben“.

In seinem grundsätzlichen Erkenntnis vom 10. Dezember 1987 hat der VfGH³¹ - unter breiter Zitierung der Literatur - folgende klarere Formulierung gefunden:

„Der Verfassungsgerichtshof geht im Sinne seiner bisherigen Judikatur zu Art. 15 StGG (vgl. insbesondere VfSlg. 2944/1955 und 3657/1959)³² davon aus, daß das 'den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften durch Art. 15 StGG verfassungsgesetzlich gewährleistete Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung und der Ordnung und selbständigen Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten ... nicht durch ein einfaches Gesetz beschränkt werden (darf)' (VfSlg. 2944/1955) sowie daß 'in den inneren Angelegenheiten der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ... den staatlichen Organen durch Art. 15 StGG jede Kompetenz zur Gesetzgebung und Vollziehung genommen (ist)' (so VfSlg. 3657/1959). Mit Adamovich jun. (Handbuch des österreichischen Verfassungsrechts, 1971, S 549) meint der Verfassungsgerichtshof, daß das, 'was unter den inneren Angelegenheiten zu verstehen ist, deren Ordnung und Verwaltung den gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften gemäß Art. 15 StGG garantiert ist, nicht von der einfachen Gesetzgebung selbständig geregelt werden (darf), sondern ... sich wesensmäßig aus dem Aufgabenbereich der betreffenden Religionsgesellschaft (ergibt)'. Der Bereich der 'inneren Angelegenheiten' im Sinne des Art. 15 StGG ist daher nur unter Bedachtnahme auf das 'Wesen der Religionsgesellschaften nach deren Selbstverständnis erfassbar', wie von der staatskirchenrechtlichen Literatur (Pötz, Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation, in: Ex aequo et bono, Festschrift Plöchl, 1977, S 409 ff, S 421, unter Hinweis auf Gampl, Die inneren Angelegenheiten gemäß Art. 15 StGG über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, RGBI. Nr. 142/1867, ZEvKR 16, 1961, S 113 ff, und J. Schima jun., Zur Funktion der kirchlichen Autonomie nach Art. 15 des österreichischen Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (StGG), Festschrift Dordett, 1976, S 340; ähnlich Klecatsky, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich, EuGRZ 1982, S 445) mit Recht festgestellt wird“.

Demgegenüber sind die bisherigen Verfahren in Sachen St. Sava von einem - an josephinische Vorstellungen erinnernden - Unterscheidungskriterium für die Grenze staatlicher Ingerenz, das heißt für die Abgrenzung von äußeren und inneren Angelegenheiten, geradezu durchdrungen. Es liegt vielen Entscheidungen offensichtlich die merkwürdige Auffassung zugrunde, eine innere Angelegenheit werde

³¹ G 146/87, G 147/87, in: ÖAKR 37 (1987/88) 353 ff.

³² In: ÖAKR 32 (1981) 402 ff. bzw. 426 ff.

dadurch, daß sie Rechtswirkungen nach außen zeitigt, automatisch zu einer äußeren Angelegenheit und unterliege damit der Staatsaufsicht. Mit dieser Rechtsauffassung *würde jede Bestellung von Organen* in Kirchen und Religionsgesellschaften der Staatsaufsicht unterstellt und damit *zur äußeren Angelegenheit* gemacht.

Die Schwierigkeiten, die vom OrthG im Sinne des orthodoxen Kirchenrechts vorausgesetzte Gemeindeautonomie in der Praxis durchzusetzen und dabei das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nicht zu beeinträchtigen, konnten mit dem Instrumentarium des Gesetzes, vor allem mit der Kuratorbestellung, jedenfalls nicht bewältigt werden. Ganz im Gegenteil: Die Anwendung der Bestimmung des § 12 Abs. 2 OrthG im Falle der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde zeigt vielmehr die Gefahren eines Instrumentes auf, das vom Gesetzgeber offenbar als Rute im Fenster gedacht war. Im konkreten Fall ist die Rute im Fenster unversehens zum Besen des Zauberlehrlings geworden, der ohne Rücksicht auf religionsrechtliche Konzepte nach nunmehr 15 Jahren immer noch sein Unwesen treibt.

V. Zur staatsrechtlichen Stellung orthodoxer Hierarchen

Zu den Gründen für die Schaffung des OrthG gehörte nicht nur das staatliche Interesse an geordneten Abläufen innerhalb einer anerkannten Kirche, sondern es spielten auch mehrere kirchenpolitische Überlegungen eine Rolle. Zunächst hatten aufgrund der Staatsabhängigkeiten vor allem der orthodoxen Kirchen in Ost- und Südosteuropa starke Bedenken gegenüber der Anerkennung von kirchlichen Strukturen bestanden, die von kommunistischen Staatsparteien abhängig waren. Dies führte zu einer vorsichtigen Haltung besonders gegenüber der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen. Es war in erster Linie *Willibald Plöchl*, der in einer Stellungnahme hinsichtlich einer Neuregelung des besonderen Staatskirchenrechts für die Orthodoxen aus kirchenpolitischen Überlegungen vor allem gegenüber der Russisch-orthodoxen Kirche zur Zurückhaltung riet.

Diese Überlegungen führten unter anderem dazu, daß das OrthG keine Möglichkeit der Anerkennung einer weiteren Eparchie neben der griechischen Metropolis von Austria vorsieht. In § 6 wurde nur diese ausdrücklich und unter Hervorhebung ihrer Unterstellung unter den Ökumenischen Patriarchen anerkannt. Mit dieser Regelung hat sich der österreichische Gesetzgeber grundsätzlich dem Standpunkt des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel hinsichtlich seiner Jurisdiktion über die orthodoxe Diaspora angeschlossen.

Die Regierungsvorlage zum OrthG geht auf dieses Motiv ausdrücklich ein:

„Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Athenagoras, dessen oberster Jurisdiktion die Wiener griechisch-orientalische Kirchengemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit und zum Hl. Georg unterstehen, hat nach Zustimmung der Hl. Synode am 5. Feber 1963 anläßlich der Errichtung von vier selbständigen Metropolen in Europa auch die Gründung einer 'Heiligen Metropolis

von Austria, Exarchie von Italien, der Schweiz, Ungarn und der Insel Malta' mit dem Sitz in Wien beschlossen und im Zusammenhang damit den - bisher der Metropolis von Thyateira mit dem Sitz in London unterstehenden - in Österreich seit langem tätigen Weihbischof von Thermania Exzellenz Dr. Chrysostomos Tsiter zum ersten Metropoliten der neuerrichteten Metropolis ernannt.

Die Metropolis von Austria hat nun die Bitte ausgesprochen, 'die Möglichkeit zu prüfen, wie die kanonische Stellung der Metropolis von Austria, deren Errichtung auch von vielen staatlichen Stellen Aufmerksamkeit geschenkt wurde, auch für den staatlichen Rechtsbereich wirksam verankert werden könnte'.

Der vorliegende Gesetzentwurf setzt sich nun zur Aufgabe, der kanonischen Errichtung der Metropolis von Austria auch staatlicherseits Rechnung zu tragen".

Auf dieses Konzept verweist der Verwaltungsgerichtshof (VwGH) ausdrücklich in einer Entscheidung aus dem Jahre 1982³³ über die Säumnisbeschwerde eines Beschwerdeführers, der sich als Erzbischof der Österreichisch-orthodoxen Kirche bezeichnet und beantragt, „der VwGH wolle eine Entscheidung des Inhalts treffen, daß die vom Beschwerdeführer erstattete Anzeige über die Bildung von 4 orthodoxen (griechisch-orientalischen) Kirchengemeinden zur Kenntnis genommen und diesen Gemeinden die staatliche Anerkennung gewährt wird“. Der VwGH führte dazu aus:

„Mit Ausnahme des bischöflichen Inhabers der Metropolis von Austria ist für den Bereich der äußeren Angelegenheiten der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich den orthodoxen Hierarchen - mögen diese nun in Österreich oder im Ausland ihren Sitz haben, mögen diese der Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel unterstehen oder zu einer autokephalen orthodoxen Kirche gehören oder nicht - eine Parteistellung vor der zuständigen staatlichen Kultusbehörde nicht eingeräumt, dies ungeachtet des Umstandes, daß nach den Normen der griechisch-orientalischen Kirche den Bischöfen als Nachfolger der Apostel - unbeschadet des Bestandes einer kirchlichen Gemeindeautonomie - kraft ihres Hirtenamtes das Leitungsrecht zukommt. Das Aufsichtsrecht der orthodoxen Bischöfe über die Kirchengemeinden betreffend kanonische Angelegenheiten bewirkt nicht, daß die bischöflichen Träger dieses Aufsichtsrechtes in äußeren Angelegenheiten für den staatlichen Bereich als Vertreter oder Treuhänder Rechte dieser Gemeinden geltend machen könnten“.

VI. Gründung von neuen Kirchengemeinden

Eine von Personen griechisch-orientalischen Bekenntnisses gebildete Kirchengemeinde erlangt durch Anzeige beim zuständigen Bundesministerium auch für den staatlichen Bereich Rechtspersönlichkeit als Körperschaft des öffentlichen Rechts, wenn ihr künftiger Bestand und die Tradierung orthodoxen Glaubens- und Lehrgutes glaubhaft gemacht wird und ihre Satzung dem Gesetz entspricht (§ 2): neben ihrem Namen, Sitz und Amtsbereich muß daraus unter anderem zu ersehen sein, welcher geistlichen Jurisdiktion sie untersteht und wonach sich die Gemein-

³³ VwSlg. 10 633 A/1982, abgedruckt in: ÖAKR 34 (1983/1984) 152 ff.

dezugehörigkeit bestimmt (§ 8 Abs. 1). Im Zweifelsfall ist außerdem glaubhaft zu machen, daß in die Rechte bestehender anerkannter Kirchengemeinden nicht eingegriffen wird (§ 8 Abs. 2). Das Einlangen der gesetzmäßigen Anzeige ist zu beurkunden (§ 3 Abs. 2); erfüllt sie die gesetzlichen Voraussetzungen nicht, hat der Bundesminister zur Behebung der Mängel innerhalb angemessener Frist aufzufordern; bei offenkundiger Aussichtslosigkeit oder bei fruchtlosem Verstreichen der gesetzten Frist ist die Kenntnisnahme der Anzeige mit Bescheid abzulehnen (§ 3 Abs. 3). Auf die Kritik dieser Bestimmungen des OrthG hinsichtlich der Neugründung von Gemeinden, die sich doch recht deutlich von vergleichbaren Regelungen für andere anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften abheben, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Sie haben jedenfalls in zwei Fällen zur Errichtung neuer Kirchengemeinden geführt. Mit Einlangen der Anzeige über die Errichtung der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Iwan Rilski und der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum hl. Nikolaus in Wien am 10. Mai 1969 hatten die beiden Gemeinden die öffentlich-rechtliche Stellung einer staatlich anerkannten Einrichtung der griechisch-orientalischen Kirche erhalten³⁴.

Charakteristisch für die Statuten der beiden Gemeinden ist, „daß die jurisdiktionelle Unterstellung der neuen Kirchengemeinden unter die zuständigen Patriarchate äußerst straff und autoritär ist“, wobei diese Normierungen bereits das Ergebnis von Verhandlungen mit der Kultusbehörde gewesen waren, „die ursprünglichen Forderungen scheinen ... noch viel weiter gegangen zu sein“³⁵. Daß bei diesen Verhandlungen auch die politischen Verhältnisse in den jeweiligen Patriarchaten eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben dürften, ist anzunehmen. Die österreichischen Behörden haben offensichtlich unter Hinweis auf die im OrthG vorausgesetzte traditionelle Autonomie von orthodoxen Diaspora-Gemeinden³⁶ zu weitgehende Wünsche der Patriarchate in Moskau und Sofia zurückgewiesen.

In einem weiteren Fall mißlang die Gemeindegründung gemäß OrthG. Am 11. Oktober 1982 wurde die Anerkennung von vier Kirchengemeinden in Salzburg, Linz, Wien und Villach der „Österreichisch-orthodoxen Kirche der Diözese von Westeuropa“ beantragt. Die gemäß der Präambel unter einem Regionalbischof mit dem Sitz in Salzburg stehenden Gemeinden sollten sich durch einen dem Namen der Kirche angefügten Namen eines Heiligen (zu Maria Schutz, zum Hl. Erzengel Michael, zur Hl. Brigitta und zum Hl. Alexander Newsky) von anderen griechisch-orientalischen Kirchengemeinden unterscheiden und zusammen alle Bundesländer umfassen; unterworfen seien sie „der geistlichen Jurisdiktion des orthodoxen Erzbischofs der Diözese von Westeuropa mit dem Sitz in Genf, Antony, welcher seinerseits dem orthodoxen Metropoliten Philaret mit dem Sitz in New

³⁴ GAMPL-POTZ-SCHINKELE (Anm. 1), 324 ff, vgl. PLÖCHL (Anm. 12).

³⁵ Ebda. 202.

³⁶ Siehe oben, Abschnitt IV.

York untersteht“, ihr Zweck sei die „Vereinigung der Gläubigen orthodoxen Bekenntnisses auf der Grundlage der Lehren, Überlieferungen und Regeln des griechisch-orientalischen (orthodoxen) Glaubensgutes zur Erfüllung der religiösen Bedürfnisse und sittlichen Vervollkommenung ihrer Mitglieder“. Mitglied könne jede (volljährige) Person orthodoxen Glaubensbekenntnisses werden, die ihren ordentlichen Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt in Österreich hat, und zwar durch Anerkennung des Aufnahmewerbers seitens des Kirchenrates.

Die Anzeige enthielt Namen und Anschriften der vertretungsbefugten Organe der Kirchengemeinden und verwies auf mehrere Beilagen mit den Namen aller in die Organe gewählten Personen und die Übersetzung einer Bestätigung des Erzbischofs von Genf und Westeuropa der Église Orthodoxe Russe à l'Étranger, Antony, daß „die Österreichisch-orthodoxe Kirche der Diözese von Westeuropa das orthodoxe Glaubens- und Lehrgut seit dem Jahre 1920 intensiv pflegt“.

Hinsichtlich der Situation der Russisch-orthodoxen Auslandskirche wurde in der Anzeige ausgeführt:

„Die Russisch-Orthodoxe Kirche außerhalb Rußlands hat sich auf Grund der Verfügung Nr. 362 des damaligen Patriarchen von Moskau Tichon vom 7./20. 11. 1920 gebildet, welche den geänderten politischen Verhältnissen in Rußland Rechnung trug und zum Ziel hatte, die freie Ausübung des orthodoxen Glaubensbekenntnisses von jenen Personen, welche genötigt gewesen waren, Rußland zu verlassen, in der bisherigen traditionellen Form zu ermöglichen. Diese Personen russisch-orthodoxen Glaubensbekenntnisses, die im Ausland lebten, unterstanden einem geistlichen Oberhaupt, welches zunächst seinen Sitz in Europa hatte, wobei die Amtssitze wechselten. Letzten Endes wurde sein Amtssitz nach New York verlegt. Das jetzige Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland ist der Metropolit Filaret. Die gesamte Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland ist in 14 Diözesen gegliedert, die sich auf alle Kontinente verteilen. Die westeuropäische Diözese untersteht dem Erzbischof Antony, der seinen Sitz in Genf hat. Die Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland weist gegenwärtig über 500.000 Mitglieder auf.

Für die angeführten 4 russisch-orthodoxen Kirchengemeinden in Österreich wurde die Bezeichnung Österreichisch-Orthodoxe Kirche der Diözese von Westeuropa gewählt. Die Zahl ihrer Angehörigen beträgt gegenwärtig rund 4.200. Zunächst hatten sich in diesen Kirchengemeinden jene Personen zusammengeschlossen, welche infolge der Oktoberrevolution des Jahres 1917 Rußland verlassen mußten. Dazu kamen in der Folge deren Nachkommen. Inzwischen haben diese Personen fast durchwegs die österreichische Staatsbürgerschaft erlangt. Doch beschränkt sich die Kirche nicht auf diesen Personenkreis, welcher aus Emigranten und deren Nachkommen besteht. Vielmehr kamen auch Personen aus anderen Ländern hinzu, die niemals in Rußland gelebt hatten und zu Rußland keinerlei Beziehung unterhalten.“

Die in Rede stehende Kirche unterscheide sich von jener, die vom Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel geleitet wird. Aber auch gegenüber der orthodoxen Kirche in Rußland bestünden Unterschiede, die sich aus der Situation der Flüchtlinge und deren Nachkommen und der politischen Abhängigkeit des Moskauer Patriarchats vom atheistischen Regime der Sowjetunion ergeben. Den Angehörigen unserer 4 Kirchengemeinden könne daher „niemals der Zwang auferlegt werden, sich dem Moskauer Patriarchen unterzuordnen. Sie würden dadurch in einen unerträglichen Gewissenszwang geraten. Dieser Gewissenszwang wäre ein weitaus stärkerer als jener, der Gegenstand des Verfahrens beim VfGH zu G 31/79 gewesen war. In dieser Rechtssache hatte der VfGH ausgesprochen, daß im selben räumlichen Bereich auch mehrere israeliti-

sche Religionsgemeinschaften bestehen können. Die völlig verschiedenartige kirchenpolitische Entwicklung hat zur Folge, daß eine kirchliche, ideelle und organisatorische Zusammenarbeit mit der Moskauer Patriarchatskirche für alle Zukunft ausgeschlossen ist“.

Nachdem der Bundesminister für Unterricht und Kunst das Einlangen dieser Anzeige zu beurkunden unterließ, erhoben die Anzeiger Säumnisbeschwerde an den VwGH, der den Bundesminister mit Verfügung vom 8. August 1983 zur Vorlage der Akten aufforderte. Innerhalb der vom VwGH gestellten Frist lehnte der Bundesminister jedoch die Kenntnisaufnahme der Anzeige ohne weiteres Verfahren im wesentlichen mit nachstehender Begründung ab:

„Die Antragsteller bringen im wesentlichen vor, daß sie einer seit 1920 bestehenden 'Österreichisch-Orthodoxen Kirche' angehören. Eine solche Kirche ist völlig unbekannt, sie scheint in keinem Werk über orthodoxe Kirchen auf. ... Entsprechend dem Selbstverständnis der orthodoxen Kirche herrscht im wesentlichen das Abstammungsprinzip. Für eine österreichische Orthodoxie haben orthodoxe Christen in Österreich keinerlei Tradition; vielmehr gehören die in Österreich lebenden Orthodoxen hinsichtlich ihrer geistlichen Jurisdiktion zum Ökumenischen, Serbischen, Rumänischen, Bulgarischen oder Moskauer Patriarchat. Eine Neugründung einer 'Österreichisch-Orthodoxen Kirche' widerspricht zunächst der orthodoxen Auffassung, weil eine solche Kirche von den verschiedenen orthodoxen Patriarchaten bisher weder anerkannt wurde noch diesen bekannt ist. Darüber hinaus widerspricht eine solche Vorgangsweise dem § 8 Abs 1 lit a) des Orthodoxengesetzes, da eine Zugehörigkeit einer 'Österreichisch-orthodoxen Kirche' von vornherein zur griechisch-orientalischen Kirche nicht besteht“.

Weiters wies die Behörde darauf hin, daß in den vorgelegten Satzungen nur auf ein orthodoxes Glaubensbekenntnis, die Volljährigkeit und Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt in Österreich abgestellt wird und nicht auf das in der orthodoxen Kirche geltende Abstammungsprinzip. Vielmehr werde ausdrücklich vorgebracht, daß es sich bei diesen Mitgliedern nicht nur um Exilrussen und deren Nachkommen, sondern auch um Personen aus anderen Ländern handelt, die niemals in Rußland gelebt hatten und zu Rußland keinerlei Beziehung unterhalten. Diese Mitglieder würden nun einerseits weder zur Russisch-orthodoxen Kirche noch zur Russisch-orthodoxen Exilkirche Beziehungen nach orthodoxer Auffassung haben; andererseits würden solche Mitglieder dem jeweiligen orthodoxen Patriarchat angehören, das ihrer nationalen Abstammung entspricht. Hiemit wird aber durch die Gründung einer 'Österreichisch-Orthodoxen Kirche' in die Rechte bestehender Kirchengemeinden im Sinne von § 8 Abs. 2 des OrthG notwendig eingegriffen.

Diese Rechtsmeinung der Kultusbehörde hinsichtlich der Bedeutung des Abstammungsprinzips im orthodoxen Kirchenrecht ist nicht nachvollziehbar. Man kann der Verurteilung des Abstammungsprinzips („Phyletismus“) durch das Ökumenischen Patriarchat im vorigen Jahrhundert die herrschende Praxis hinsichtlich der Jurisdiktion in der Diaspora gegenüberstellen und *kat' oikonomian* rechtfertigen. Ein zwingendes Konzept des Abstammungsprinzips, das daher dem besonderen Staatskirchenrecht für die orthodoxe Kirche zugrunde zu legen wäre, läßt sich

daraus sicher nicht ableiten. So stellt auch die nicht untersagte Satzung der Russisch-Orthodoxen Kirchengemeinde nicht auf das Abstammungsprinzip, sondern auf ein Bekenntnisprinzip ab, wenn es heißt:

§ 1 Z. 1: „Der Russisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Nikolaus in Wien ... können alle orthodoxen Gläubigen ohne Unterschied der Staatsbürgerschaft angehören, soweit sie die geistliche Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats anerkennen ...“.

Die gegen den Bescheid des Bundesministers gerichtete Beschwerde an den VfGH rügte die Verletzung der verfassungsgesetzlich gewährleisteten Rechte auf Gleichheit vor dem Gesetz, Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 14 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger) sowie Religionsfreiheit (Art. 9 EMRK) und Gewährleistung der Rechte und Freiheiten ohne Unterschied der Religion (Art. 14 EMRK). Der VfGH wies alle Vorwürfe als unberechtigt zurück.

Er stellte fest, daß die Errichtung von vier Kirchengemeinden einer „Österreichisch-orthodoxen Kirche“ als Einrichtung der griechisch-orientalischen Kirche unzulässig sei, „da eine solche Kirche innerhalb der griechisch-orientalischen Glaubensgemeinschaft ganz offenkundig nicht als autokephale Kirche anerkannt ist“. Es wäre sachlich nicht gerechtfertigt und ein Eingriff in innere Angelegenheiten der griechisch-orientalischen Kirche, wenn ihr auch Kirchen oder -akephale - Kirchengemeinden zugerechnet würden, mit denen die ihr angehörenden Kirchen keine Gemeinschaft pflegen. Ausdrücklich und in ungewöhnlicher Weise eine Rechtsbelehrung enthaltend weist der VfGH in diesem Erkenntnis jedoch darauf hin, daß die Angelegenheit wohl anders zu beurteilen gewesen wäre,

„wenn es um die Errichtung von Kirchengemeinden der Russisch-orthodoxen Kirche im Ausland ginge (und Namen und Satzungen die organisatorische und jurisdiktionelle Zugehörigkeit der Kirchengemeinden zu dieser Kirche auch offen zum Ausdruck brächten)“... „Einen solchen Antrag müßte die Behörde aber jedenfalls den im Gesetz vorgesehenen Verfahren unterziehen“.

Eine Gruppe, für deren religiöse Überzeugung die Bezeichnung als orientalistisch oder orthodox wesentlich ist, ohne daß sie einen wie immer gearteten Teil dieser Kirche bildete, wäre nach Auffassung des VfGH darüber hinaus durch keine Vorschrift gehindert, ihre Anerkennung nach allgemeinem Recht zu erwirken, also bei Erfüllung der Voraussetzungen nach dem Anerkennungsgesetz 1874 staatliche Rechtspersönlichkeit zu erlangen³⁷.

³⁷ Vgl. dazu das Erkenntnis des VfGH Slg. 9185/1981 (abgedruckt in: ÖAKR 33 (1982) 145 ff), das zur Novellierung des Israelitengesetzes führte, wodurch (§ 2 Abs. 3) Israeliten wegen bestehender Ritusverschiedenheit die Trennung von der Israelitischen Religionsgesellschaft und die Anerkennung als - weitere - Religionsgesellschaft nach den allgemeinen Bestimmungen des Anerkennungsgesetzes ermöglicht wurde.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß der Begriff „orthodox“ mit der Anerkennung der „Syrisch-orthodoxen Kirche“ staatskirchenrechtlich inzwischen auch auf altorientalischen Kirchen angewandt wurde³⁸.

VII. Der „griechische“ Gemeinde-Begriff und das Vereinsrecht

Schließlich sei noch ein Beschluß des VfGH zum österreichischen Vereinsrecht erwähnt, in der er feststellte, daß eine nichtkirchliche Einrichtung gemäß der Bestimmung des § 4 Abs. 3 des österreichischen Vereinsgesetzes, wonach der Name eines Vereines nicht verwechslungsfähig sein dürfe, nicht den Namen „Sozial-kulturelle griechische Gemeinde Wien und Umgebung“ tragen dürfe.

Der VfGH führte dazu unter Hinweis auf eine gutachtliche Äußerung von Willibald Plöchl aus:

„Seit Jahrhunderten bestehen in Wien griechisch-orientalische (orthodoxe) Kirchengemeinden, die neben den eigentlichen kirchlichen auch soziale und caritative Angelegenheiten besorgen und die darüber hinaus auch das nationale Brauchtum pflegen. Sie sind daher nicht nur Kirchengemeinden, sondern auch nationale Gemeinden und auch nationale Kirchengemeinden und treten seit jeher unter der Bezeichnung 'Griechisch-orientalische (Kirchen-)Gemeinden' auf. § 5 OrthodoxenG erkennt beiden damals (1967) bestehenden 'griechisch-orientalischen Kirchengemeinden' den Charakter von Körperschaften des öffentlichen Rechts zu; das Gesetz ermöglicht die Errichtung weiterer Kirchengemeinden.

Unter diesen Umständen läßt der Name 'Sozial-kulturelle griechische Gemeinde Wien und Umgebung' geradezu erwarten, es handle sich bei der Einrichtung um eine (Kirchen-)Gemeinde im Sinne des Orthodoxengesetzes. Ein solcher Name ist verwechslungsfähig in der Bedeutung des § 4 Abs. 3 VereinsG“.

Diese Entscheidung ist vor dem Hintergrund eines liberalen Vereinsrechtes nicht unbedenklich. Denn selbst wenn man den Verein durch die Verwendung des Gemeindebegriffs in Verbindung mit der Bezeichnung „griechisch“ im Sinne der österreichischen religionsrechtlichen Tradition als Kirchengemeinde fehldeuten könnte, läßt doch die Hinzufügung von „sozial-kulturell“ in keiner Weise dieses Mißverständnis aufkommen.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang darauf zu verweisen, daß die Vereinsbehörde keine Bedenken hatte, einen Verein mit dem Namen: Scientology-Kirche Österreich zuzulassen. Diese Vereinsbezeichnung bringt nicht nur eine

³⁸ Verordnung des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Sport vom 25. 2. 1988 betreffend die Anerkennung der Anhänger der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Österreich als Religionsgesellschaft, abgedruckt in: GAMPL - POTZ - SCHINKELE (Anm. 1), 414.

Verwechslungsgefahr hinaus, es entsteht der völlig falsche Eindruck, es handle sich bei Scientology um eine anerkannte Kirche³⁹.

VIII. Zusammenfassung

30 Jahre sind noch eine zu kurze Zeit, um von einem „zählebigen österreichischen Provisorium“ zu reden. Daß das OrthG eine „Übergangslösung“ sei, dafür lassen sich gegenwärtig keine Indizien finden, wenn auch das Gesetz im größeren Zusammenhang einer derzeit sich abzeichnenden grundsätzlichen Neubewertung des Verhältnisses von Staat und Kirche etwas anachronistisch erscheinen mag.

Wie eingangs erwähnt gehört das OrthG einer ersten Sanierungsphase des österreichischen Staatskirchenrechts nach dem Zweiten Weltkrieg an. Inzwischen hat sich das Staatskirchenrecht weiterentwickelt, es beruht auf der Gewährleistung von Religions- und Weltanschauungsfreiheit als einem umfassenden Menschenrecht. Die Frage, ob das OrthG in dieses neue Konzept paßt, läßt sich nicht einfach beantworten. Wie vor allem die Entscheidungspraxis hinsichtlich der Statutenfrage im Zusammenhang mit der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum Hl. Sava zeigt, sind massive Bedenken angebracht. Die Anwendung eines staatlichen Kontrollinstruments wie der Kuratorbestellung gemäß § 12 Abs. 2 OrthG, das vom Gesetzgeber offenbar als Rute im Fenster gedacht war, läßt sich jedenfalls nicht mit einem modernen religionsrechtlichen Konzept vereinbaren. In einem Staat, der sich gegenüber den Religionsgemeinschaften im einen oder anderen Fall noch eines hoheitlichen Konzeptes bediente, war dies vielleicht noch systemkonform. In den Händen eines Staates jedoch, der, gerade weil er die Religionsgemeinschaften in ihrer Bedeutung für die Meinungs- und Willensbildung im pluralistischen Rechtsstaat ernst nimmt und würdigt, eine klare institutionelle Trennung von staatlicher Hoheitsgewalt und religionsgemeinschaftlichen Institutionen vorzunehmen hat, wandelt sich ein Instrument wie die Bestellung eines staatlichen Kurators für eine griechisch-orientalische Kirchengemeinde von der Rute im Fenster zwangsläufig zum Besen des Zauberlehrlings, der das Religionsrecht mit systemfremden Entscheidungen überschwemmt.

³⁹ Vgl. dazu R. POTZ - B.SCHINKELE, Die „Scientology Kirche Österreichs“ und die Voraussetzungen für den Erwerb der Rechtspersönlichkeit als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft (Rechts-Gutachten), in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 46 (1999) Heft 2.

BELEHRUNGEN BETREFFEND DIE TUGENDEN IN DEN PREDIGTEN DES JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Johannes R i n n e, Kuopio

Unter den Predigern der alten Kirche hat Johannes Chrysostomus einen aussergewöhnlich bemerkenswerten Platz, und eine recht grosse Menge seiner Predigten ist der Nachwelt erhalten geblieben¹. Als Dolmetscher der heiligen Schriften richtet er seine Aufmerksamkeit besonders auf Fragen der christlichen Moral, im Laufe der Jahre in immer höherem Masse². Der Zweck dieser kleinen Untersuchung ist seine Lehren zu einigen zentralen Moralfragen zu beleuchten. Aus praktischen Gründen beschränken wir uns auf gewisse Gesichtspunkte, die positive Werte oder positives Verhalten in sich einschliessen. In diesem Sinne könnte man die Sache so ausdrücken, dass wir beobachten, was Johannes Chrysostomus über die christlichen Tugenden lehrt. Als Hintergrund betrachten wir eingehend seine Charakterisierung des Christseins, insofern es unser Spezialthema und seine allgemeinen Prinzipien der Tugenden berührt. Die darauf folgende Erörterung einiger Tugenden wird somit zugleich den Charakter von Christsein und Tugend eingehender beleuchten. Das Anschauungsmaterial beschränken wir aus praktischen Gründen auf seine Predigten über das Evangelium des Matthäus, die Apostelgeschichte und den Römerbrief.

In diesem Zusammenhang können wir von der Exegese des Chrysostomus feststellen, dass er nach den Experten des Gebietes eine Linie vertritt, die eine in der christlichen Kirche seinerzeit vorherrschende Auslegungstradition vermeidet, aber zugleich eine Tendenz zur Dogmatisierung aufweist, die später erheblich stärker wurde. Der Charakter seiner Exegese, die dem Text praktisch lebensnahe folgt und die unmittelbare Botschaft der Worte ehrt, wird in den verschiedenen Phasen unserer Arbeit zum Ausdruck kommen³.

¹ Threskeutiké kai Ethiké Enkyklopaideia, VI, Athen 1965, p. 6:1174, 1178 f.

² Vgl. P. SCHAFF. (Red.), Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Bd. X), Michigan 1978, hier: Vorwort von C. MARRIOT, S. IX. - Die Abkürzung „MT“ verweist auf dieses Werk.

³ M.B. RIDDLE, in: A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, Bd. X, Michigan 1978, S. XVII.

I. Das Christsein

Johannes Chrysostomus betont, dass zum Christsein Gehorsam gegenüber Christus gehört⁴. So gehören Glaube und Leben zusammen, und so versteht es sich im Grunde, warum Chrysostomus sich in seinen Belehrungen in hohem Grade auf die christliche Moral konzentriert. Die Christen sollen den guten Kampf des Glaubens kämpfen⁵. Dies bedeutet u.a., dass es zur echten Christlichkeit gehört, dass man sich um das Wohl der anderen bemüht und ihre Bekehrung fördert⁶. Christ zu sein bedeutet weiter z.B. im Verhältnis zu den Juden, dass die Christen echter und ehrlicher sein sollen als diese⁷. Die entsprechende Verpflichtung wird auch eingehender - unter Hinweis auf die Pharisäer - betont, die seinerzeit vom Standpunkt ihres Volkes eine Art Vorbilder der hohen Moral waren⁸. Der Gehorsam Christus gegenüber umfasst unter vielen anderen Dingen auch das Bestreben, in jeder Hinsicht rechtschaffen zu handeln, ohne die Kritik anderer Leute zu fürchten⁹. Ganz allgemein kann man sagen, man solle im Leben das Beispiel Christi und seiner Heiligen und auch sonst die Kraft eines guten Beispiels ehren¹⁰. In diesen Lehren und Prinzipien ist eine feste Grundlage für die eingehendere Moralauffassung von Chrysostomus und entsprechend für seine allgemeine Auslegung der Tugend. Das wollen wir im folgenden in Kürze näher betrachten.

II. Die allgemeine Natur und Bedeutung der Tugend

In den Lehren des Chrysostomus kommt die Würdigung der Tugend recht deutlich zum Ausdruck. Ihre zentrale Bedeutung kommt zum Vorschein u.a. in der Erklärung, dass die Tugend der beste Weg zur Nachfolge Christi ist¹¹. Ein eng verstandener Glaube an sich genügt nicht für das Christsein, sondern man muss ihm Tugenden hinzufügen, die man in der Welt verwirklichen muss, auch vor den Augen der Heiden¹². Die Wichtigkeit der Tugend wird auch durch den Gedanken ausgedrückt, dass man die Tugend schon um ihretwillen allein befolgen soll, ohne

⁴ MT S. 460.

⁵ P. SCHAFF (Red.), Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and Epistle to the Romans (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Bd. XI), Michigan 1979, S. 154. In der Fortsetzung verweist die Abk. „AT“ auf die Apostelgeschichte. „RO“ verweist auf den Römerbrief.

⁶ AT S. 273, 274, 133 S., MT S. 369.

⁷ MT S. 258.

⁸ MT S. 395.

⁹ MT S. 396.

¹⁰ MT S. 99, 396.

¹¹ MT S. 280.

¹² MT S. 395, 277.

andere Gründe und Motive¹³. Zur Tugend gehört bei Chrysostomus auch der Gedanke eines ständigen Kampfes in dem Sinne, dass das Wesen der Tugend ein Streben nach dem Vollkommenen voraussetzt¹⁴. Somit berechtigt kein Grad auf dem Weg der Tugend in dieser Hinsicht halt zu machen und das Ergebnis irgendwie für endgültig zu halten. In dieser ganzen Frage ist es für Chrysostomus bezeichnend aufzufordern, immer mehr zu tun als gebeten wurde, und so Schritt für Schritt auf dem Weg der Tugend vorwärts zu kommen¹⁵. Die Bedeutung der Erziehung ist bei Chrysostomus sehr wichtig, was u.a. darin zum Vorschein kommt, dass er das Elternhaus als die beste Schule der Tugend charakterisiert¹⁶. Es ist gerade die Stellung des Elternhauses, die das Lehren und das Aufnehmen der Tugend für alle Gesellschaftsklassen ermöglicht¹⁷. Die Würdigung der Tugend wird besonders stark betont u.a. in der Vorstellung, dass vom Standpunkt der Christlichkeit aus, die Tugend den Wundern vorzuziehen ist¹⁸. Man nennt sie auch die beste Rüstung der Asketen¹⁹. Der Tugend nachzukommen ist dem Christen jedoch nicht selbstverständlich, sondern setzt voraus, dass man die Gesetze des rechten Weges kennt. Je tiefer der Kämpfer die Natur der Tugend beobachtet, desto echter erlebt er allmählich die Tugend als einen Faktor, der auch mit äußerlicher Schönheit verwandte Züge und Eigenschaften hat²⁰. Die Tugenden vertreten die Praxis, die dem Glauben folgen soll und die im Glauben ihren Grund hat²¹. So können wir klar sehen, wie untrennbar die Tugend zum Christsein gehört und wie fest sie mit dem christlichen Glauben verbunden ist.

III. Die verschiedenen Tugenden in den Predigten des Chrysostomus

a) Almosengeben

Indem wir die einzelnen Tugenden besprechen, betrachten wir anfangs einige Gedanken des Chrysostomus über eine Angelegenheit, die man traditionell Almosengeben nennt. Das tun wir, weil die betreffende Tugend in seinem Unterricht über die christliche Moral²² mit der Zeit immer wichtiger wurde. Aus den Predig-

¹³ MT S. 141.

¹⁴ MT S. 282.

¹⁵ MT S. 126, 128.

¹⁶ MT S. 74.

¹⁷ MT S. 278.

¹⁸ MT S. 291.

¹⁹ MT S. 500.

²⁰ MT S. 294.

²¹ RO S. 380, MT S. 167, 395.

²² MT Vorwort.

ten ersehen wir, dass die betreffende Tugend recht verschiedenen Gesichtswinkeln interpretiert. Almosengeben sieht man als einen Dienst an, der an sich auch Sünden beseitigt²³. Almosen vergleicht er mit dem erfrischenden Tau, der die Lage der unter Hitze Leidenden erleichtert²⁴. So kann Almosengeben auch Dienst an Christus in seinen Geringsten sein. Eigentümlich wirkt in diesem Zusammenhang der Gedanke, die gerechte Verteilung der materiellen Hilfe sei ein so wichtiger Umstand, dass sie gleichsam das ersetzt, dass die Möglichkeit zu helfen vielleicht nicht ganz richtig überlegt wurde²⁵. Chrysostomus scheint stellenweise zu geradezu verschwenderischer Hilfeleistung aufzufordern, wenn irgend möglich²⁶. Andererseits kann er einen ganz entgegengesetzten Gesichtspunkt betonen und von der Schwierigkeit sprechen, die mit der gerechten Verteilung von Almosen verbunden ist. Wegen der Wichtigkeit der Angelegenheit haben auch die Apostel ganz besonders für die gebetet, die für die Bedienung der Bedürftigen sorgten²⁷. Der Wert der Tugenden wird auch dadurch betont, dass sie auch im apostolischen Sprachgebrauch Segen genannt wurden, wie Chrysostomus ganz besonders unterstreicht²⁸. Auch der Ausdruck „die Fülle des Segens“ kann nach ihm direkt auf Almosen oder überhaupt auf gute Werke hinweisen²⁹. Chrysostomus spricht in besonders vielen Zusammenhängen von den Verdiensten und dem positiven Wert der Almosen³⁰. Entsprechend appelliert er auf verschiedene Weise und durch viele Beispiele an seine Hörer, damit diese das Almosengeben als christliche Pflicht verstehen und diese Aufforderungen wirklich befolgen³¹. Wenn er sie warnt, materielle Vorteile und Eigentum eigennützig - manchmal auch mit Unrecht - zu sammeln, spricht er auch ein warnendes Wort zu denen, die aus falschen Beweggründen Almosen geben. Almosen soll man nicht geben, um Dank und Ehre von Menschen zu bekommen; Belohnung bleibt Sache Gottes³². Ausserdem ist die Anschauung des Chrysostomus besonders bemerkenswert, dass der menschliche Almosengeber tiefer verstanden nur ein Werkzeug sei. Er handelt wie er handelt nur, weil es Gottes Befehl und Wille ist³³.

Wenn Chrysostomus in seiner Predigt versucht, seine Hörer dazu zu bringen, dass sie als Almosengeber die Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen sollten,

²³ AT S. 89, 166, RO S. 495.

²⁴ MT S. 30.

²⁵ MT S. 35.

²⁶ Ibid.

²⁷ AT S. 91.

²⁸ RO S. 548 f.

²⁹ Ibid.

³⁰ U. a. MT S. 73, 314, 408 und 523.

³¹ MT S. 295, 395, 408, 523 und 533.

³² MT S. 100.

³³ Ibid.

präzisiert er dies noch in einer Weise, die zeigt, wie buchstäblich und praktisch man das verstehen und nehmen sollte. Er erklärt, wie die betreffenden Personen nicht nur den Zehnten gaben, wie man gewöhnlich sagt, sondern tatsächlich dreifach diese Summe, ohne zusätzlichen Verdienst³⁴. Was kann dann der erwarten, der sogar weniger als den Zehnten gibt? Chrysostomus ermahnt auch, sich zu erinnern, dass wir, indem wir Almosen geben, gleichsam symbolisch Arzneien für unsere Wunden zubereiten³⁵. Kein Öl stärkt den Leib, wie Gutes zu tun die Seele stärkt; so wird die Seele unbesiegbar und fähig den Teufel abzuwehren. Darum sollten wir uns immer wieder mit dem Öl guter Werke salben, das der Seele die Grundlage der Gesundheit, der Lichtspender und die Quelle der Freude ist³⁶. Auch sollen wir uns nicht vom Almosengeben zurückziehen unter dem Vorwand, dass wir nahezu nichts besitzen und dass auch viele reiche Leute nichts geben. Lasst uns nicht andere richten, sondern lasst uns statt dessen dafür sorgen, dass wir selbst von der Bürde des falschen Verhaltens befreit werden³⁷.

Andererseits ist es angebracht, besonders zu beobachten, dass, obgleich Chrysostomus mit so vielen Worten und Beispielen vom Almosengeben im Sinne finanzieller Unterstützung spricht, dies nicht der einzige Gesichtspunkt ist. Er betont in irgendeinem Zusammenhang ausdrücklich, dass man Almosen geben kann, ohne Geld zu brauchen, durch eine Menge Taten. So kann man es als Almosengeben auslegen, wenn wir z.B. bereit sind, jemandem in seinen Schwierigkeiten beizustehen und ihn bei Bedarf zu verteidigen. Solch eine Hilfeleistung kann oft sogar mehr nützen als Geld. Menschen können je nach ihren Talenten und Voraussetzungen ohne Geld mancherlei Almosen geben. Es ist wichtig, willige Dienstfertigkeit zu zeigen und einzusehen, was man in der Situation tun kann³⁸. So verwandelt sich das eng verstandene Almosengeben in weitgreifende und vielseitige Hilfeleistung an den Nächsten. Unsere Möglichkeiten Gutes zu tun, beruhen keinesfalls ausschliesslich auf Geld, sondern auf unserer eigenen Einstellung und unserem guten Willen. Darum kann auch ein solcher, der ohne Geld Almosen gibt, sehen, dass er Gold geschenkt hat³⁹.

b) Mildtätigkeit und Wohltätigkeit

Bei der Behandlung des Almosengebens sind wir zuletzt auf Belehrungen gestoßen, die gewissermassen auch die in diesem Abschnitt angesprochene Frage einschliessen. Weil jedoch die im Zwischentitel erwähnten Umstände auch in Zu-

³⁴ RO S. 395 f.

³⁵ RO S. 396.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ AT S. 166.

³⁹ Ibid.

sammenhängen vorkommen, wo von Almosengeben keine Rede ist, betrachten wir dieses Gebiet auch getrennt. Chrysostomus charakterisiert die Mildtätigkeit u.a. mit dem Ausspruch „Anfang alles Guten“⁴⁰. Sie kann als Freundlichkeit zum Ausdruck kommen, oder wenn man einem Hungrigen ein Brot gibt, oder seinen Zorn beherrscht, den Neid abwehrt, Stolz und Prahlerei vermeidet oder materielle Hilfe gibt. Alles dergleichen bedeutet dem Beispiel Christi zu folgen⁴¹. Entsprechend stellen wir fest, dass wir, indem wir uns die Tätigkeit der Apostel zum Vorbild nehmen, gross wie sie werden können. Sie verzichteten auf alles um Christi willen, um ihm folgen zu können, und so erwartete sie ein Leben im Himmel⁴².

Bei der Behandlung der Mildtätigkeit richtete Chrysostomus seine Aufmerksamkeit u.a. darauf, wie wichtig es ist, zur rechten Zeit zu handeln. Gerade da muss man zur Hilfe kommen, wenn es besonders nötig ist. Wir dürften unter keinem Vorwand gerade im kritischen Augenblick passiv bleiben, auch wenn viel Mut und Selbstaufopferung gefordert ist⁴³. Auch Freunde zu unterstützen kann eine anspruchsvolle Aufgabe sein, aber wir dürfen auch den hilfsbedürftigen Feind nicht von uns weisen⁴⁴. Die Grenze der Wohltätigkeit sollte man nicht auf Grund der Eigenschaften der Menschen ziehen, sondern mit Rücksicht auf die Hilfsbedürftigkeit. Darum soll man sich auch von der Einstellung befreien, dass der Wohltäter in irgendeinem Sinn einen Gegendienst erwartet, wo Möglichkeit dazu erscheint⁴⁵. Betreffend die Beziehungen zu den Feinden soll man auch den Grundsatz für sehr wichtig halten, dass die Pflicht für sie zu beten, ganz selbstverständlich ist. Und zwar in wohlmeinender Absicht und nicht, um die Strafe und Rache Gottes auf sie herabzuflehen. Chrysostomus sieht die Bedeutung der Sache u.a. darin, dass obgleich die Feinde auch selbst um Barmherzigkeit bitten, dies noch nicht unbedingt genug ist⁴⁶. Auch in dem Verhältnis zu den Feinden ermahnt Chrysostomus uns, dem Vorbild Christi zu folgen⁴⁷. Wir sollen in erster Linie nicht unser eigenes Gutes suchen, sondern das Beste des Nächsten. Liebe zu zeigen ist verdienstvoller und notwendiger als andere gute Werke⁴⁸. Chrysostomus geht in der Verurteilung des Egoismus so weit, dass er einen Menschen, der nur für sich selbst lebt und sich nicht um andere kümmert, als unnütz charakterisiert und kon-

⁴⁰ MT S. 291.

⁴¹ MT S. 291.

⁴² Ibid.

⁴³ MT S. 101.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., S.

⁴⁶ MT S. 374.

⁴⁷ MT S. 375.

⁴⁸ MT S. 468.

statiert, die betreffende Person sei eigentlich nicht ein Mensch oder einer aus unserem Geschlecht⁴⁹.

In mehreren Zusammenhängen betont Chrysostomus, dass die Nächstenliebe nicht nur Worte meint, sondern Fürsorge für Menschen, indem man bereit ist, aktiv zu handeln: Armut lindern, Kranken helfen, aus Gefahren retten, in Schwierigkeiten unterstützen, mit den Weinenden weinen, mit den Frohen sich freuen. Er erklärt ausdrücklich, dass auch alles, was hier aufgezählt wurde, ein Teil des christlichen Werkes der Barmherzigkeit ist⁵⁰. Insbesondere unterstreicht er, dass wir gerade Kraft brauchen können, um uns mit den Frohen zu freuen, weil Unlust und Neid oft ein schweres Hindernis in dieser Hinsicht sind⁵¹. Das Gewicht, das Chrysostomus der Nächstenliebe gibt, kommt besonders zum Vorschein, wenn er sie mit dem Märtyrertum vergleicht und die Rangordnung der beiden erörtert. Da konstatiert er unter Hinweis auf die Interpretation des Apostels Paulus, dass die Unterstützung des Nächsten den Vorrang haben soll, soweit die Wahl durch richtiges Handeln möglich ist. Dieses Verhalten bedeutet seiner Meinung nach, dass man im höchsten Sinn mit Christus ist und seinen Willen erfüllt. Darum erklärt er auch, dass uns nichts in so hohem Masse die Erfüllung des Willens Christi bedeutet wie das Beste des Nächsten zu fördern⁵². Nebenbei gesagt - der Apostel Paulus ist Chrysostomus ein besonders wichtiger Ausleger der heiligen Lehren, auf den er sich oft in seinen pädagogischen Reden beruft⁵³.

c) Fasten

Die konsequente Gesamtanschauung des Chrysostomus, für die Rücksicht auf den Nächsten zentral erscheint, zeigt sich sehr deutlich auch darin, was er vom Fasten sagt. Er sieht die Nächstenliebe auch in diesem Fall als Kraftquelle und Teil desselben Ganzen. Darum stellt er fest, dass es vom Gesichtspunkt der Kirche betrachtet kein Fasten ist, wenn jemand fastet, aber keine Almosen gibt. Chrysostomus hält solch einen Menschen für schlechter als einen Trunkenbold und Fresser, u.a. weil Gleichgültigkeit oder eine Art Grausamkeit gegen den Nächsten schlimmer ist als im Überfluss zu leben. In derselben Weise deutet er auch auf gewisse andere Tugenden hin⁵⁴.

Was das Fasten anbelangt, betont Chrysostomus sehr stark Ehrlichkeit und Echtheit. Ganz besonders verurteilt er diejenigen, die schlimmer sind als die Frömmeler, von denen Christus spricht, dass sie äusserliche Zeichen des Fastens

⁴⁹ MT S. 469.

⁵⁰ RO S. 380.

⁵¹ Ibid.

⁵² MT S. 468.

⁵³ MT u.a. S. 19, 39, 40, 54, 114, 175, 198 S., 223, 331, 378 und 394; AT und RO vielfach.

⁵⁴ MT S. 468 f.

tragen, obgleich sie in Wirklichkeit gar nicht fasten⁵⁵. Der eigentliche Wert des Fastens steckt in dem geistlichen Guten, das man dadurch erreichen kann. Darum ermahnt Chrysostomus nicht in erster Linie Fasten auszuweiten und es in immer höherem Mass zu üben, sondern statt dessen warnt er vor dem Verlust der „Krone des Fastens“ oder was man dadurch erreicht hatte⁵⁶. In diesem Licht können wir verstehen, warum Chrysostomus das Fasten geringer als Werke der Barmherzigkeit einschätzte⁵⁷, ohne das Fasten an sich unterzubewerten.

Beim Erklären der Bedeutung des Fastens deutet er auf die Tage der Versuchung in der Wildnis, wo Christus fastete und zugleich eine Belehrung über den Charakter und die Bedeutung des Fastens gab. So zeigte er, wie kräftige Waffen wir gegen den Teufel im echten Fasten haben und wie wir aus diesem Grunde seit unserer Taufe im echten, asketischen Fasten wandern sollten. Christus brauchte diese Lehre nicht für sich selbst, aber er wollte sie uns geben⁵⁸. Im Zusammenhang mit dieser Frage ist es auch sehr verständlich, dass man allgemein denkt, dass das Fasten sowohl Gebet als auch Wohltätigkeit unterstützt. Chrysostomus lehrt, dass ein Mensch, der betet und fastet, wie man sollte, selbst keine besonderen Bedürfnisse hat, und so auch bereitwilliger ist, Almosen zu geben. Das Fasten gibt auch dem Gebet Flügel, wie ein alter, symbolischer Ausdruck lautet, und hilft im Gebet wachsam zu sein. Es löscht die Leidenschaften aus und hilft dem Fastenden an der Barmherzigkeit Gottes teilhaftig zu werden und erweckt Demut im Herzen. Aus diesem Grunde fasteten auch die Apostel ziemlich regelmässig, wie Chrysostomus feststellt⁵⁹. Immer wieder unterstreicht er, wie Gebet und Fasten zusammen dem Asketen eine kräftige Hilfe sind. Zusammen bewegen sie ihn auch, gegen die bösen Mächte zu streiten. Gott selbst unterstützt den Betenden gegen die Forderungen des Magens und die Bestrebungen nach Luxus. Chrysostomus kennt die Schwäche des Menschen und stellt fest, dass, wenn der Körper keine Kraft mehr hat, um weiter zu fasten, er doch nicht zu schwach ist, das Gebet fortzusetzen und die Forderungen nach Materiellem und die Lust zum Luxus zu begrenzen⁶⁰.

Chrysostomus preist das Fasten als eine grosse und gute Sache, für die es keine Hindernisse gibt. So fasteten auch die zum Aposteldienst zu Weihenden, um so empfindsamer die Worte des Heiligen Geistes zu hören. In diesem Zusammenhang fordert Chrysostomus nicht strenges Fasten, sondern betont Verzicht auf Luxus. Das Ziel des Fastens ist nicht, den Körper zu schwächen, sondern den Geist zu stärken⁶¹.

⁵⁵ MT S. 140.

⁵⁶ MT S. 141.

⁵⁷ MT S. 291.

⁵⁸ MT S. 80.

⁵⁹ MT S. 356.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ AT S. 176.

d) Vergebung

Chrysostomus behandelt die Vergebung aus zwei Blickwinkeln einerseits als etwas, was wir brauchen, andererseits als etwas, was man von uns erwartet. Die Bereitschaft zu vergeben, sieht man allgemein als etwas sehr Positives. Zuerst richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Vergebung, die die Menschen von Gott verlangen. Wir müssen streben, von dem Zustand unter Gottes Zorn befreit zu werden und unsererseits persönlich eine liebevolle Gesinnung zu offenbaren. Das mit Unrecht Gesammelte müssen wir rechtmässig verteilen, und so verspricht uns Gott seine Güter. Man soll die Worte des Apostels Paulus nicht vergessen, dass die, die knapp säen, auch knapp ernten⁶². Als Grundvoraussetzung der Vergebung sieht man nach dem Wort und der Lehre, die die Apostel von Christus bekamen, die Bereitschaft, den eigenen Schuldner zu vergeben. Das Vorhandensein solcher sieht Chrysostomus als positiv in dem Sinn, dass sie uns Voraussetzungen zu einer reichlichen Vergebung geben, wenn wir demütig und mit dankbarem Herzen ihnen verzeihen. Im Vergleich dazu, was wir von Gott bekommen, geben wir unsererseits viel weniger. Indem wir dies vergessen und keine Lust zeigen, selbst zu vergeben, schaden wir nur uns selbst. Gott erwartet von uns, dass wir auch nur in geringem Mass Bereitschaft zu Barmherzigkeit zeigen, um uns vielfältig zu bezahlen. Während deine Schuldner dir noch schuldig sind, kannst du nicht Gott zu deinem Schuldner machen, oder denjenigen, der dir zahlt. Dieser Gedankengang baut auf die Auffassung, dass, wenn wir unseren Schuldnern verzeihen, es dem Wesen der Liebe Gottes entspricht, uns dies zu lohnen, und in diesem sozusagen positiven Sinn wird Gott unser Schuldner⁶³.

Was die Vergebung betrifft, sieht Chrysostomus in dieser Hinsicht das Vater-unser als besonders ermutigend, aber namentlich in dem Geist verstanden, den wir oben beschrieben haben. Christus lehrte dieses Gebet, damit wir richtig um Verzeihung bitten könnten unter Berufung darauf, dass wir selbst unseren Schuldnern vergeben⁶⁴. Es ist beachtenswert, dass Chrysostomus die Voraussetzung nicht als eine negative Forderung sieht, sondern erklärt, dass sie eigentlich bedeutet, dass Gott in seiner Liebe uns eine Möglichkeit gibt, Milde und Liebe zu zeigen und in unserem Innern Hass und andere negative Einstellungen abzuwehren und immer mehr diejenigen Mitmenschen liebzugewinnen, die der Gegenstand unserer Vergabung sind⁶⁵.

Oben sind wir von der Vergebung, die wir selbst brauchen, zu der von uns erwarteten Bereitschaft zu vergeben übergegangen, dies ist natürlich, wenn wir

⁶² MT S. 34 S.

⁶³ MT S. 102.

⁶⁴ MT S. 135 f.

⁶⁵ MT S. 136.

beachten, wie untrennbar diese zwei zusammen gehören. Wenn Chrysostomus die Worte Christi erklärt, nach denen wir siebenundsiebzigmal verzeihen sollen (vgl. Mt 18,22), sieht er die Angelegenheit keinesfalls so, dass es sich um eine präzise ausgedrückte äusserste Obergrenze handelt. Der verwendete Ausdruck bedeutet nach ihm etwas Unendliches, Ewiges, Fortdauerndes. Christus begrenzt nicht die Anzahl der Vergebungen, sondern verkündet eine bestehende und andauernde Verpflichtung⁶⁶. Chrysostomus sieht diese seine Interpretation als so wichtig an, dass er immer wieder dazu zurückkommt und die wesentliche Bedeutung der Sache betont⁶⁷. Der Ernst der Angelegenheit wird kräftig unterstrichen, wenn Chrysostomus auf die schwere Strafe hinweist, die dem Diener in dem Gleichnis zuteil wurde, der sich weigerte, sich seines Arbeitskollegen zu erbarmen, obgleich ihm selbst seine grosse Schuld erlassen worden war⁶⁸. Die wichtige Stellung der Nächstenliebe zeigt sich also auch in seinen Erklärungen betreffend die Vergebung.

e) Andere Erscheinungen der Tugend

Wir haben einige Tugenden der christlichen Moral im Licht des homiletischen Materials bei Chrysostomus etwas ausführlicher behandelt. Im folgenden berühren wir noch kurz seine Belehrungen über die anderen Tugenden.

Die Demut sieht Chrysostomus als die Krone der Tugend, die er ganz besonders schätzt⁶⁹. Er hebt daher uns zum Vorbild aus der Heiligen Schrift solche Personen hervor, die Demut bezeigen, z.B. den Hauptmann, den Apostel Paulus, Johannes den Täufer oder den Apostel Petrus in gewissen Zusammenhängen. Es ist besonders gottgefällig, dass wir uns selbst zu den letzten zählen. Chrysostomus charakterisiert dies als Hauptprinzip aller praktischen Weisheit. Diese Einstellung schützt vor Hass, Neid, Hochmut und vielem anderen Negativen. So wird die Bedeutung der Demut insbesondere unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Beziehungen betont⁷⁰.

Die Gastfreundschaft hat ihren eigenen Platz unter den christlichen Tugenden. Man sollte sie besonders den Armen und Fremden erweisen, und so in ihnen Christus dienen. Wer vornehme und geehrte Gäste empfängt, kann das aus Stolz oder anderem negativen Beweggrund tun, wer aber einem Armen Schutz bietet, tut es um Christi willen⁷¹. Chrysostomus verweist auf Abraham als Vorbild der Gastfreundschaft⁷². Seine Zuhörer ermahnt Chrysostomus in der Praxis dafür zu sor-

⁶⁶ MT S. 375 f.

⁶⁷ MT S. 379, AT S. 60, RO S. 394.

⁶⁸ MT S. 379 f.

⁶⁹ MT S. 17 f.

⁷⁰ MT S. 19.

⁷¹ AT S. 275.

⁷² AT S. 276.

gen, dass sie imstande wären, zu Hause bei sich Gastfreundschaft zu erweisen. Gäste zu empfangen ist eine christliche Pflicht, die, wenn verwirklicht, dem Haus Segen bringt⁷³.

Auch Geduld betrachtet man als eine Tugend, die zu den Verpflichtungen der Christen zählt. Christus wird in diesem Zusammenhang hervorgehoben als ein edles Vorbild, das in vielen Stücken demütige Geduld bezeugte in Zusammenhängen, die in jeder Hinsicht viel mehr Ausdauer fordern als von uns in irgend einem Sinn gefordert wird⁷⁴. Mit Geduld können wir Verleumdung und falsches Gerede überwinden⁷⁵. Geduld brauchen wir auch im Leben beim Beten, wenn wir streben, still zu warten, bis unser Gebet beantwortet wird. Beunruhigen wir uns bei Schwierigkeiten nicht, sondern lernen wir edelmütig auszuharren und ruhig zu warten, was geschehen wird!⁷⁶

Gute Werke als unsere eigene Leistung sind eine Sache, an die wir nicht zurückdenken sollen. Es gehört Gott, sie im Gedächtnis zu behalten und zu vergelten, Ihm, der auch ein geringes gutes Werk dem Nächsten gegenüber schätzt. Wir sollen uns nicht erheben, sondern wir sollten uns für unnütz halten, damit Gott uns als nützlich sähe⁷⁷. Chrysostomus betont ausdrücklich, dass die Demut unsere Werke gross vor Gott macht, während der Stolz ihren Wert entsprechend verdirbt⁷⁸. Sie werden auch für das Heil als notwendig charakterisiert, was bedeutet, dass auch das Geringste von ihnen an sich nicht sekundär ist, wenn es auch nicht unsere Sache ist, dies der Welt von uns selbst zu verkünden⁷⁹. Chrysostomus hält es auch für wichtig zu betonen, dass sich die guten Werke auch unseren Gebeten anschliessen und sie begleiten sollen⁸⁰.

IV. Schlussabsatz

Beim Erörtern der Lehren der christlichen Moral mit Rücksicht auf einige zentrale Tugenden hat es sich in verschiedenen Zusammenhängen herausgestellt, wie klar Glaube und Leben, mit anderen Worten Glaube und Werke zusammen gehören und wie der Nächste und unser Verhältnis zu ihm überall im Bereich der Tugenden anwesend sind. Auf Grund des Festgestellten können wir weiter beobachten, dass Chrysostomus' exegetische Grundvorstellung, wo er frei sein will

⁷³ AT S. 277.

⁷⁴ MT S. 127.

⁷⁵ MT S. 99.

⁷⁶ MT S. 67.

⁷⁷ MT S. 18 f.

⁷⁸ MT S. 19, 100.

⁷⁹ MT S. 395, 495, 499.

⁸⁰ RO S. 561.

sowohl von einer allegorischen Interpretation als auch von Dogmatisierung aller Exegese, wirklich seine Auslegung der Heiligen Schriften leitet in den Abschnitten, die direkt oder indirekt die christliche Moral vertreten. Davon ausgehend kann man sagen, dass die Interpretation betreffend die Tugenden wirklich lebensnahe ist, während diese Lehre zugleich auf die Beziehung zu Gott baut und auf die davon zu ziehenden Schlussfolgerungen. So können wir auch sagen, dass der Wert seiner Belehrungen nicht abhängig ist von den Umständen nur einer begrenzten Periode oder eines Kulturbereiches. Seine Ansichten betreffend die christlichen Tugenden haben somit einen bleibenden Wert in der Unterrichtstradition der Kirche.

ÜBERLEGUNGEN ZUM PHÄNOMEN NEUER RELIGIÖSER BEWEGUNGEN UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER GLAUBENSWERBUNG UND STAATLICHER SCHUTZPFLICHTEN

Brigitte Schinkelle, Wien

I. Einleitung

In den letzten Jahren haben drei gegen Griechenland gerichtete Verfahren vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte besondere Beachtung erfahren und auch im einschlägigen Schrifttum ihren Niederschlag gefunden. Während es im Fall *Manoussakis*¹ um die Bewilligung zur Eröffnung einer Gottesdienststätte für zur Gruppe der „known religions“ gehörenden Gemeinschaft von „Jehovas Zeugen“ ging, standen bei den beiden anderen Fällen Fragen im Zusammenhang mit Glaubenswerbung im Mittelpunkt. Sowohl dem Verfahren *Kokkinakis*² als auch *Larissis* u.a. gegen Griechenland³ lagen Verurteilungen wegen Proselytismus zugrunde. Im zuerst genannten Fall erfolgte die Glaubenswerbung durch einen Zeugen Jehovas, *Larissis* und die anderen Beschwerdeführer waren Anhänger der Pfingstkirche (*Pentacostal Church*), die nicht nur im privaten Bereich bekehrend tätig waren, sondern als Offiziere der griechischen Luftwaffe auch gegenüber ihren Untergebenen.

Es soll im Rahmen dieses Beitrages keine Kommentierung dieser Entscheidungen erfolgen und auch nicht der Straftatbestand des Proselytismus ein weiteres Mal erörtert werden⁴. Diese Urteile sollen vielmehr zum Anlaß genommen werden, einige Überlegungen zum Phänomen neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Glaubenswerbung sowie staatlicher Schutzpflichten aus österreichischer religionsrechtlicher Sicht anzustellen.

Fragen im Zusammenhang mit Missionierung und Glaubensabwerbung finden im einschlägigen Schrifttum nicht allzu große Beachtung, und sie sind auch eher selten Gegenstand von gerichtlichen Verfahren. Mit der Veränderung der

¹ EGMR 26. 2. 1996, Nr. 59/1995/565/651, ÖJZ 1997, 352 ff.

² EGMR 25. 5. 1993, Nr. 3/1992/348/421, ÖAKR 42 (1993) 532. Siehe unten V.3.1.

³ EGMR 24. 2. 1998, Nr. 140/1996/759/958-960, JBl. 1998, 573 ff., mit einem Kommentar von St. KORINEK. Siehe unten V.3.2.

⁴ Siehe S. TROIANOS, Die Religionsfreiheit in Griechenland, in: Kanon XIII (1996), 58 ff., insbes. 67 ff.; CH. K. PAPASTATHIS, Staat und Kirche in Griechenland, in: G. ROBBERS (Hrsg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, 79 ff. (90) m.w.N.; J. KONIDARIS, Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland, in: ÖAKR 40 (1991) 136 ff. Vgl. auch die jährlichen Berichte von CH. K. PAPASTATHIS, Church and State in Greece, in: European Journal for Church and State Research, hrsg. von R. TORFS, ab 1994. Siehe ergänzend unten Anm. 54.

religiösen Landschaft⁵ im Sinne einer zunehmenden Pluralisierung und Fragmentierung des Religiösen und dem Aufkommen neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen (NRB) ist dieser Befund etwas zu modifizieren. Dieser Themenbereich findet nun ein verstärktes Interesse, nicht zuletzt auch in bezug auf die gegen einzelne dieser Gruppierungen erhobenen Vorwürfe hinsichtlich der bei der Mitgliederwerbung angewandten Methoden⁶. Es stellt sich die Frage nach den Grenzen zulässiger Glaubenswerbung bzw. Glaubensabwerbung sowie danach, ob und wie weit der Staat berechtigt oder sogar verpflichtet ist, seine Bürger allgemein oder über einzelne dieser Gruppierungen zu informieren oder auch darüber hinausgehende Schutzmaßnahmen zu ergreifen - eine Frage, die sich generell auf die im Zusammenhang mit NRB immer wieder vorgebrachten Kritikpunkte bezieht. Dabei sind die an den Tag gelegten Werbemethoden nicht isoliert zu betrachten, sondern im Gesamtzusammenhang der Tätigkeit der betreffenden Gruppierung zu sehen.

II. Mission und Proselytismus

Die Missionsfreiheit deckt einen wesentlichen Bereich aktiver Glaubensbeteiligung ab, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß sie in einzelnen Verfassungen, wie beispielsweise in Art. 19 der italienischen Verfassung aus 1947, ausdrücklich verankert ist.

Missionierung stellt nach dem Selbstverständnis vieler Glaubensgemeinschaften eine wesentliche Form von Religionsübung dar. Entsprechend ihrer Intention weist sie im Gegensatz zu anderen Manifestationsformen eine hohe Konflikthanfälligkeit auf. Die sich daraus ergebenden Probleme wurden jedoch erst in den letzten Jahrzehnten auch aus der Sicht der Religionsgemeinschaften thematisiert und haben in Dokumenten betreffend Religionsfreiheit, Mission und ökumenische Zusammenarbeit ihren Niederschlag gefunden. Besonders hervorzuheben ist die 1951 verabschiedete Toronto-Erklärung „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“, der eine weitere 1961 in New Delhi beschlossene Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ folgte. Auch das II. Vatikanum hat sich mit diesem Themenkreis intensiv beschäftigt, was seinen Niederschlag in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ und dem „Dekret über die missionarische Aktivität der Kirche“ gefunden

⁵ Vgl. das Diktum von M. DARAKI „Nicht den Tod des Religiösen erleben wir, sondern seine Transformation“, das dem Beitrag „Phänomen Sekten“ von K. NIENTIEDT, in: HerKorr 51 (1997) 541, vorangestellt ist.

⁶ Ausgeklammert im Rahmen dieses Beitrages bleibt die Frage, inwieweit für im Zusammenhang mit Werbetätigkeiten gesetzte wirtschaftlich orientierte Aktivitäten eine Berufung auf die Religionsfreiheit zulässig ist.

hat, die zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung wurden. Damit wurden die Grundlagen für ein neues Missionsverständnis geschaffen, das auf einer positiven Würdigung nicht-christlicher Religionen, der Proklamation des universalen Heilswillens Gottes und dem Verzicht der Kirche auf Machtmittel bei der Verkündigung des Evangeliums beruht. Im Jahre 1970 schließlich wurde das ökumenisch erarbeitete Dokument „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ veröffentlicht. Demnach wird unter Proselytismus⁷ alles verstanden, „was das Recht einer jeden Person, Christ oder Nichtchrist, auf Freiheit von jeglichem äußeren Zwang in religiösen Dingen verletzt“, sowie solche Formen der Evangeliumsverkündigung, die nicht dem Willen Gottes entsprechen. Solche Formen der Glaubensvermittlung werden als „dem christlichen Zeugnis unangemessen“ verurteilt. Mission soll „jedes Konkurrenzdenken“ vermeiden⁸.

Diese dem Selbstverständnis der katholischen Kirche bzw. der im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Kirchen entsprechende Differenzierung zwischen Mission und Proselytismus ist im Hinblick auf andere Religionsgemeinschaften jeweils entsprechend deren Selbstverständnis zu modifizieren. So ist die Missionspraxis, die für christliche fundamentalistische Bewegungen, die Evangelikalen⁹ sowie perfektionistische und endzeitliche Gruppierungen charakteristisch ist, durch einen besonders ausgeprägten missionarischen Eifer gekennzeichnet. Bei „Jehovas Zeugen“ nimmt Mission einen großen Stellenwert ein, bei den Mormonen ist es üblich, einige Jahre hindurch hauptamtlich auf Mission zu gehen. Eine umfangreiche Missionstätigkeit findet sich beispielsweise auch bei den Bahá'í. Selektive Mission ist im Bereich der NRB weit verbreitet, vielfach in Verbindung mit Wirtschaft, „Psychotechniken“¹⁰ oder Politik¹¹. Wenngleich das religionsgemeinschaftliche Selbstverständnis für den staatlichen Bereich einen entscheidenden Anknüpfungspunkt darstellt, kommt der Sicht der Religionsgemeinschaften und der von ihnen vorgenommenen Unterscheidung zwischen Mission und Proselytismus als solcher noch keine unmittelbare (verfassungs)rechtliche Relevanz zu.

⁷ Der Begriff Proselytismus und seine negative Bedeutung gehen auf das Neue Testament zurück. Während damit ursprünglich wertneutral die Gewinnung von Heiden zum Judentum verstanden wurde (Apg. 2, 11; 6, 5; 13, 43), erhält der Begriff durch die Kritik Jesu an den Bekehrungsmethoden der Pharisäer und Schriftgelehrten, deren Proselytenmacherei verurteilt wird, eine negative Bedeutung (Mt. 23, 15).

⁸ Zitiert nach J. NIEWIADOMSKI, Proselytismus, in: H. GASPER - J. MÜLLER - F. VALENTIN, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg-Basel-Wien 1995⁹, 846 f.

⁹ So haben sich die Evangelikalen in ihrem Dialog mit der katholischen Kirche theoretisch zu dem Dokument „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ bekannt, legen es aber restriktiv aus und treten dafür ein, daß „Namenschristen“ für das Evangelium neu gewonnen werden. Hinter dieser Einschränkung kann grundsätzliche Kritik an der von den Großkirchen geübten Praxis der Mission und Ökumene gesehen werden. Vgl. NIEWIADOMSKI (Anm. 8), 847.

¹⁰ Vgl. dazu unten VII. bei Anm. 72.

¹¹ Vgl. F. VALENTIN, in: GASPER u. a. (Anm. 8), 682 f.

Aus staatlicher Sicht stellt sich die Frage, wann die im Zusammenhang mit Glaubenswerbung und Glaubensabwerbung gegebenen Konstellationen - über eine persönliche, innerkirchliche oder interkonfessionelle Angelegenheit hinausgehend - zu einem in die staatliche Sphäre hineinreichenden Problem werden können. Es geht somit im wesentlichen um eine Abgrenzung zwischen zulässigen und unzulässigen Methoden der Glaubenswerbung sowie um die Frage, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Weise der Staat seine Schutzpflichten wahrzunehmen hat im Hinblick darauf, daß die angewandten Praktiken einen Mißbrauch des Grundrechts darstellen.

III. Grundrechtsdogmatisches Konzept

Bei der im Zusammenhang mit Glaubenswerbung typischer Weise gegebenen Konstellation handelt es sich um ein mehrdimensionales Beziehungsgefüge. Es liegt nicht bloß eine Beziehung zwischen dem einzelnen und dem Staat vor, in der es im Sinne der klassisch-liberalen Freiheitsrechte darum geht, den Eingriff möglichst gering zu halten, sondern es geht um kollidierende Grundrechtspositionen, die zu einem schonenden Ausgleich zu bringen sind. Bei Missionierungsversuchen an Minderjährigen können darüber hinaus Elternrechte betroffen sein¹².

1. Grundrechte als objektiv-rechtliche Prinzipien

Wie im Wege „praktischer Konkordanz“ die für Fälle exzessiver Glaubenswerbung charakteristische Spannungslage im Sinne eines möglichst effektiven Grundrechtsschutzes zu einem Ausgleich zu bringen ist, hängt wesentlich von dem zugrundeliegenden Grundrechtsverständnis ab.

Wenngleich der *status activus*, wonach sich die Grundrechte als Mitwirkungs- bzw. Partizipationsrechte im Sinn einer Teilhabe am politischen Prozeß darstellen, zu den ursprünglichen Aspekten der Grundrechtsgewährleistung gehörte, so lag den verfassungsrechtlichen Kodifikationen des 19. Jahrhunderts überwiegend ein Verständnis der Grundrechte als Abwehrrechte des einzelnen bzw. der Gesellschaft gegenüber ungerechtfertigten Eingriffen des Staates zugrunde. Dies trifft auch auf die Religionsfreiheit zu. Dieser klassischen Konzeption der individuellen Freiheiten, die für den Staat lediglich Unterlassenspflichten begründen, haben die Straßburger Instanzen jedoch jede normative Bedeutung abgesprochen

¹² Vgl. unten V.2.2. bei Anm. 46.

und ihr lediglich einen bestimmten philosophischen Wert zugestanden¹³. Ein durch diese Entwicklungstendenzen geändertes Methodenverständnis hat auch in der staatlichen Grundrechtsdogmatik und seit Mitte der Achtzigerjahre in der Rechtsprechung des österreichischen Verfassungsgerichtshofes seinen Niederschlag gefunden¹⁴.

Diesem geänderten Grundrechtsverständnis entsprechend werden die Grundrechte als objektiv-rechtliche Prinzipien gedeutet und stellen nicht bloß subjektive Rechte der Grundrechtsträger dar. Im Sinne eines möglichst effektiven Grundrechtsschutzes geht es um die Umsetzung der den Grundrechten zugrundeliegenden Wertentscheidungen. Ein solches materielles Grundrechtsverständnis¹⁵ hat zur Folge, daß der Gesetzgeber bzw. auch die Vollziehung nicht nur die vorgegebenen Schranken zu beachten haben, sondern es impliziert auch eine Schutzpflicht des Staates, die in einem positiven Tun bestehen kann. Dies wird insbesondere dann der Fall sein, wenn für den einzelnen eine effektive Grundrechtsausübung ohne staatliche Hilfe nicht oder nur schwer möglich ist.

Generell ist die Grenze zwischen dem Vorliegen eines durchsetzbaren subjektiven Rechts des Grundrechtsträgers und einer objektiv-rechtlichen Verpflichtung des Staates fließend. Es bleibt ein rechtspolitischer Ermessensspielraum für den Gesetzgeber - der allerdings im Rahmen eines materiellen Grundrechtsverständnisses etwas eingengt wird -, jedenfalls gibt es aber in der Regel nicht nur eine verfassungsrechtlich gebotene Lösung. In derartigen Grenz- und Übergangsbereichen sind auch Fallkonstellationen denkbar, wo zwar eine Verpflichtung des Gesetzgebers zu einem positiven Tun nicht zwingend anzunehmen ist, die Umstände jedoch eine Legitimation für sein Handeln im Rahmen des verfassungsrechtlich vorgegebenen Gestaltungsspielraums darstellen - vergleichbar etwa der Situation im Zusammenhang mit staatlichen Förderungsmaßnahmen von Religionsgemeinschaften¹⁶.

¹³ EKMR 25. 4. 1978 (Fall *Tyler*), in: EuGRZ 1979, 163 und EKMR 23. 7. 1968 *Belgischer Sprachenfall*), in: EuGRZ 1975, 298. Vgl. W. BERKA, Die Europäische Menschenrechtskonvention und die österreichische Grundrechtstradition, in: ÖJZ 1979, 365 ff., 428 ff.

¹⁴ Vgl. statt vieler K. HELLER, Judicial self restraint in der Rechtsprechung des Supreme Court und des Verfassungsgerichtshofes, in: ZÖR 1988, 89 ff.; M. HOLOUBEK, Die Interpretation der Grundrechte in der jüngeren Judikatur des Verfassungsgerichtshofes, in: R. MACHACEK - W. P. PAHR - G. STADLER (Hrsg.), Grund- und Menschenrechte in Österreich, Kehl u.a. 1991, Bd. 1, 43 ff.; M. STELZER, Stand und Perspektiven des Grundrechtsschutzes, in: 75 Jahre Bundesverfassung, Wien 1995, 583 ff.

¹⁵ Vgl. insbes. W. BERKA, Der Freiheitsbegriff des „materiellen Grundrechtsverständnisses“, in: J. HENGSTSCHLÄGER - H. F. KÖCK - K. KORINEK - K. STERN - A. TRUYOL Y SERRA (Hrsg.), FS-Schambeck (60), Berlin 1994, 339 ff.

¹⁶ Vgl. G. ROBBERS, Förderung der Kirchen durch den Staat, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von J. LISTL und D. PIRSON, Bd. I, Berlin 1995, insbes. 876.

2. *Drittwirkung der Grundrechte*

Mit dem Verständnis der Grundrechte als objektiv-rechtliche Prinzipien hängt auch die Frage nach der sogenannten Dritt- oder Horizontalwirkung der Grundrechte zusammen, wonach sich die Grundrechte auch auf die Rechtsbeziehungen von Privatpersonen erstrecken. Die Anerkennung einer mittelbaren Drittwirkung¹⁷ impliziert stets auch die Anerkennung grundrechtlicher Schutzpflichten des Staates, sodaß nicht nur im Fall von staatlichen Eingriffen in grundrechtliche Gewährleistungen, sondern auch bei durch Privatpersonen hervorgerufenen Freiheitsgefährdungen rechtliche Schutzmaßnahmen zu gewähren sind. Dies bedeutet, daß im Fall eines störenden, als grundrechtserheblich einzustufenden Verhaltens eines Privaten das Ergreifen von staatlichen Maßnahmen als geboten oder - je nach konkreter Fallkonstellation - zumindest als gerechtfertigt anzusehen ist.

So wie der Staat durch das Schaffen entsprechender Voraussetzungen unter Umständen die Grundrechtsausübung im Bereich der positiven Religionsübung erst möglich macht, so kann als Auswirkung der negativen Komponente dieses Grundrechts bei exzessiven Werbemethoden gegebenenfalls ein Einschreiten des Staates in Wahrnehmung seiner grundrechtlichen Gewährleistungspflichten geboten sein. Prinzipien sind Normen, die gebieten, daß etwas in bezug auf die rechtlichen und tatsächlichen Gegebenheiten in einem möglichst hohen Maße realisiert wird¹⁸. Demnach enthalten die Grundrechte als objektiv-rechtliche Prinzipien Optimierungsgebote, die auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maß erfüllt werden können. Das kann den Staat im Rahmen seines Gestaltungsermessens unter Umständen zum Setzen von wirksamen Maßnahmen verpflichten, unter Beachtung eines „Untermaßverbotes“, das vom Gesetzgeber nicht unterschritten werden darf. Dieser hat die grundrechtlich geschützten Positionen bei der Ausgestaltung der Rechtsordnung zu berücksichtigen, konkrete normative Inhalte staatlicher Schutzpflichten sind aus den grundrechtlichen Gewährleistungen jedoch nicht unmittelbar abzuleiten. Daraus resultierende Schutzstandards sind daher anhand einer vorzunehmenden Bewertung der kollidierenden Interessenpositionen im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung bei Anerkennung des gesetzgeberischen Gestaltungsspielraums zu ermitteln¹⁹.

¹⁷ Eine unmittelbare Drittwirkung liegt vor, wenn aus einem bestimmten Grundrecht ein Anspruch abgeleitet werden kann, den eine Privatperson gegen einen anderen Privaten geltend machen kann, was im allgemeinen verneint wird. Vgl. TH. ÖHLINGER, Verfassungsrecht, Wien 1997³, 295.

¹⁸ R. ALEXI, Theorie der Grundrechte, Frankfurt/Main 1986, 74 f.

¹⁹ Vgl. M. HOLOUBEK, Grundrechtliche Gewährleistungspflichten Ein Beitrag zu einer allgemeinen Grundrechtsdogmatik, Wien-New York 1997, 297 ff.

Demgegenüber schließt ein Verständnis der Grundrechte als ausschließlich staatsgerichtete Abwehrrechte die Möglichkeit eines Einschreitens gegen den störenden Dritten weitgehend aus.

3. Negative Religionsfreiheit

Innerhalb des grundrechtlichen Schutzbereiches stellt die negative Komponente der Religionsfreiheit das der Funktion der Grundrechte entsprechende notwendige Korrelat dar²⁰. Beide Ausprägungen stellen grundsätzlich gleichrangige Erscheinungsformen des umfassend gewährleisteten Grundrechts dar und unterliegen daher auch den gleichen Beschränkungen. Negative Religionsfreiheit bedeutet Freiheit von Religion und umfaßt nicht nur den Schutz vor Zwang zur Teilnahme an religiösen Handlungen bzw. zu irgendeiner Form von religiöser Aktivität, sondern kann sich auch auf andere Beeinträchtigungen dieses Freiheitsrechts beziehen, wie etwa das Recht einschließen, seine religiöse Überzeugung zu verschweigen oder mit gewissen religiösen Ausdrucksformen nicht konfrontiert zu werden und sich nicht damit auseinandersetzen zu müssen. Dies bedeutet jedoch keinesfalls ein generelles Konfrontationsverbot, eine Frage, die im Zusammenhang mit der allgemeinen Diskussion um die Zulässigkeit von Schulkreuzen sowie mit der in Deutschland geführten Diskussion um die Abhaltung von Schulgebeten von zentraler Bedeutung war²¹.

Ebenso wie zwischen verschiedenen Freiheitsrechten sowie zwischen diesen und öffentlichen Interessen sind auch zwischen der positiven und negativen Seite ein und desselben Freiheitsrechts derartige Kollisionslagen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr zu erwarten. Unzutreffend ist die Ansicht, daß eine Kollision zwischen dem Recht auf ein Nicht-Handeln - etwa auf Schweigen - und dem Recht zu einem positiven Tun begrifflich ausgeschlossen sei und die negative Religionsfreiheit daher absoluten Vorrang genießen solle²². In solche Spannungslagen sind vielmehr beide Komponenten des Grundrechts als grundsätzlich gleichwertig einzubringen, ohne daß eine Seite gewissermaßen als eine Art „Obergrundrecht“ ein Übergewicht erhalten dürfte. Dies auch nicht unter dem Aspekt des Minderheitenschutzes - einer spezifischen Funktion der Grundrechte -, wenn dadurch die Ausübung positiver Religionsfreiheit der Mehrheit unterbunden

²⁰ Siehe eingehend J. HELLERMANN, Die sogenannte negative Seite der Freiheitsrechte, Berlin 1994.

²¹ Vgl. die beiden folgenden Anm.

²² Eine solche Ansicht vertrat der Hessische Staatsgerichtshof (Urteil vom 27. 10. 1965 P.St. 388, in: NJW 1966, 31 ff.) im sogenannten Schulgebets-Streit, die vom BVerfG jedoch zurückgewiesen wurde (BVerfGE 52, 223, in: NJW 1980, 575 ff. Siehe auch E.-W. BÖCKENFÖRDE, Zum Ende des Schulgebetsstreits. Stellungnahme zum Beschluß des BVerfG vom 16. 10. 1979, in: DÖV 33 (1980) 323 ff.

würde²³. Ebenso wenig darf es bei der Gewichtung kollidierender Grundrechtspositionen zu einer regelmäßigen Unterlegenheit der negativen Freiheitsrechte kommen²⁴.

Bevor ausgehend von diesem grundrechtsdogmatischen Konzept die Missionsfreiheit und ihre Grenzen näher erörtert werden, soll das als Orientierungshilfe bedeutsame Indoktrinierungsverbot - insbesondere nach dem Straßburger *case-law* - behandelt und ein Blick auf die staatliche und europäische Rechtsprechung in Sachen exzessiver Glaubenswerbung geworfen werden.

IV. Indoktrinierungsverbot

1. Für die vorzunehmende Grenzziehung zwischen zulässigen und unzulässigen Methoden missionierender Tätigkeit stellt der Begriff der Indoktrinierung einen entscheidenden Orientierungspunkt dar, ein Begriff, der von den Europäischen Instanzen immer wieder releviert wird. An erster Stelle sei auf die Entscheidung der EKMR vom 27. 11. 1996 über eine Beschwerde des Vereins *Universelles Lebens e.V.* gegen Deutschland verwiesen, die in unserem Kontext von besonderer Bedeutung ist und auf die weiter unten noch näher eingegangen wird²⁵. Danach wird die Grenze staatlicher Informationstätigkeit dann überschritten, wenn damit Aufregung hervorgerufen und Indoktrinierung betrieben werde, was die Religionsfreiheit gefährde.

Mehrmals haben sich die Straßburger Instanzen mit dem Begriff der Indoktrinierung im Bereich des Schulwesens befaßt. Im Dänischen Sexualkunde-fall²⁶ beispielsweise hat der EGMR ausgeführt, daß der Staat verpflichtet sei, darüber zu wachen, daß die Informationen und Kenntnisse, die zum Unterrichtsprogramm gehören, sachlich, kritisch und pluralistisch verbreitet werden. Art. 2 des 1. ZP EMRK²⁷ werde verletzt, wenn der Unterricht in einer einseitigen, tendenziösen und damit indoktrinierenden Art und Weise erfolgt, die als Nichtachtung der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Eltern angesehen werden könnten. Hier liege eine Grenze, die nicht überschritten werden dürfe. Allerdings hindere Art. 2 ZP die Staaten nicht daran, in ihrem Unterrichts- und Erziehungswesen Informationen zu verbreiten und Kenntnisse zu vermitteln, die - direkt oder indirekt -

²³ Vgl. H. KALB - R. POTZ - B. SCHINKELE, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, Freistadt 1996, 70 ff.

²⁴ Vgl. HELLERMANN (Anm. 20), 108 ff., der angesichts der einschlägigen Entscheidungen und Stellungnahmen eine regelmäßige Unterlegenheit der negativen Freiheitsrechte im Kollisionsfall konstatiert.

²⁵ Siehe unten V.3.3.

²⁶ EGMR Urteil vom 7. 12. 1976 (*Kjeldsen u.a. gegen Dänemark*), in: EuGRZ 1976, 478 ff.

²⁷ Siehe im folgenden vor Anm. 29.

religiöser oder weltanschaulicher Natur sind. Diese Bestimmung berechne auch die Eltern nicht, sich der Integrierung eines solchen Unterrichts in das Schulprogramm oder einer derartigen Erziehung zu widersetzen, da anderenfalls jeder schulische Unterricht Gefahr liefe, undurchführbar zu werden.

Ebenfalls auf den Schulbereich bezog sich eine Entscheidung der EKMR²⁸, worin diese ausgesprochen hat, daß in Anbetracht des Rechts der Eltern auf Achtung ihrer Überzeugungen Einschränkungen der Meinungsfreiheit eines Lehrers zulässig seien. Dies sei dann der Fall, wenn der Lehrer seine Überzeugungen in einer Weise äußere, die für gewisse Personen offensiven Charakter hat oder geeignet ist, bei den Kindern Verwirrung hervorzurufen.

Hervorzuheben ist in unserem Zusammenhang eine Entscheidung des EGMR, wonach die Verpflichtung der Staaten, die dem in Art. 2 des 1. ZP zur EMRK als Achtungsanspruch formulierten Recht der Eltern korrespondiert, in einem weiten Sinn zu verstehen sei. Gemäß dieser Bestimmung hat der Staat bei Ausübung der von ihm auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen. Nach der Rechtsprechung des Gerichtshofes bezieht sich diese Pflicht des Staates nicht nur auf den Zusammenhang der Erziehung und die Art, wie diese gewährleistet wird, sondern auch auf die „Ausübung aller Funktionen, die vom Staat wahrgenommen werden“. Das Wort „achten“ beinhalte mehr als „anerkennen“ oder „berücksichtigen“, zusätzlich zu einer in erster Linie negativen Verpflichtung kann diese Bestimmung auch positive Verpflichtungen auf Seiten des Staates implizieren²⁹.

2. Im Schrifttum zur EMRK wird die in Art. 9 Abs. 1 der Konvention verankerte Gedanken- und Gewissensfreiheit vielfach als eine ausschließlich auf das *forum internum* bezogene Garantie verstanden, die im Gegensatz zur Religions- und Bekenntnisfreiheit vorbehaltlos geschützt sei. Das bedeute jedoch nicht, daß diese Gewährleistung inhaltsleer sei, ihre praktische Bedeutung bestehe darin, daß der einzelne vor jeder Indoktrinierung durch den Staat geschützt werde³⁰.

²⁸ Appl. 8010/77, D&R 16, 101 ff.

²⁹ EGMR 18. 12. 1996, *Valsamis* gegen Griechenland (in: ÖJZ 1998, 114): „... That duty is broad in its extent as it applies not only to the contents of education and the manner of its provision but also to the performance of all the „functions“ assumed by the State. The verb „respect“ means more than „acknowledge“ or „take into account“. In addition to a primarily negative undertaking, it implies some positive obligation on the part of the State“.

³⁰ So beispielsweise P. VAN DIJK - G.J.H. VAN HOOFF, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, The Hague-London-Boston 1998, 541 ff. Vgl. auch HOLOUBEK (Anm. 19), 341 Anm. 686.

Mag ein derartiger Ansatz auch in der Formulierung von Art. 9 EMRK seine Deckung finden, so ist er doch weder zwingend noch entspricht diese Sicht einem dynamischen Verständnis grundrechtlicher Gewährleistungen. Gerade die Gewissensfreiheit deckt jene Komponente des umfassenden Grundrechts auf Religionsfreiheit ab, die einen besonderen Wandel durchgemacht hat. Gewissensfreiheit ist aus dem Abwehrrecht des einzelnen gegen den vom konfessionell gebundenen Staat verordneten Glaubens- und Gewissenszwang entstanden. Im religionsneutralen Rechtsstaat wird dieser Bezugspunkt inhaltlich überholt. Es kommt daher zu einer Neubestimmung des Grundrechts, in der Gewissensfreiheit immer mehr als das umfassende Freiheitsrecht gesehen wird³¹. Im Grundrecht auf Gewissensfreiheit gewährleistet der Staat nicht nur die Bildung und Bewahrung von Gewissensüberzeugungen, sondern auch deren freie Betätigung, gegebenenfalls unter Bereitstellung von Verhaltensalternativen, solange nicht die fundamentalen Grundlagen des Rechtsstaates bedroht sind. Damit beschränkt sich der Schutzbereich von Gewissensfreiheit nicht nur auf dem *forum internum* zuzuordnende Vorgänge, sondern umfaßt auch ein dem Gewissen entsprechendes Verhalten. Die dabei zu ziehende Grenze ergibt sich aus einer Abwägung mit höher- bzw. gleichrangigen schützenswerten Rechtsgütern unter strenger Bindung an das Verhältnismäßigkeitsprinzip.

Anhand dieser Ausführungen wird auch die Problematik der immer wieder unternommenen abgrenzenden Umschreibung der verschiedenen Ausprägungen von Religionsfreiheit deutlich. Im Hinblick darauf, daß sich diese einzelnen grundrechtlichen Komponenten in der Regel teilweise überlagern und überschneiden, ist vielmehr im Sinne einer „aggregierten Grundrechtsnorm“ von einem umfassenden Grundrecht auf Religionsfreiheit auszugehen³².

³¹ Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: DERS., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976, 287: „Der Verzicht des Staates, im Konfliktfall ein Handeln gegen das Gewissen zu erzwingen und dadurch das Gewissen zu 'kränken', bedeutet daher nicht die Auflösung staatlicher Entscheidungsgewalt, sondern eher deren Voraussetzung und Legitimation“. Siehe auch H. KALB - R. POTZ - B. SCHINKELE, Religionsrecht (in Vorbereitung).

³² Vgl. B. SCHINKELE, Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich, in: ÖAKR 39 (1990) 69 ff., 78 f.

V. Glaubenswerbung und staatliche Schutzmaßnahmen in der Rechtsprechung

1. Österreich

1.1. In Österreich sind Fragen der Glaubenswerbung nur äußerst selten Gegenstand gerichtlicher Verfahren. Lediglich im Jahre 1959 war der Verfassungsgerichtshof (VfGH)³³ mit einem Fall von Straßenwerbung im Zusammenhang mit „Jehovas Zeugen“ befaßt. Dabei ging es jedoch nicht um die uns interessierende Frage zulässiger Mittel der Glaubenswerbung unter dem Gesichtspunkt der Wahrung der Gewissensfreiheit dessen, der für einen bestimmten Glauben gewonnen oder von seinem Glauben abgebracht werden soll, sondern um straßenpolizeirechtliche Fragen und damit im Zusammenhang um den Begriff der „öffentlichen Ordnung“. Der Beschwerdeführer hatte auf dem Gehsteig einer Bundesstraße Zeitschriften und Flugblätter seiner Glaubensgemeinschaft zu verteilen versucht und dabei mit den Passanten über religiöse Dinge gesprochen. Die Behörde sah darin einen Verstoß gegen das Straßenpolizeirecht, da diese Form von Werbetätigkeit eine Benutzung der Straßenfläche zu anderen als zu Verkehrszwecken darstelle, wozu eine Bewilligung erforderlich sei. Nach Ansicht des VfGH berührten die angewendeten Bestimmungen des Straßenpolizeirechts weder den Wesensgehalt des Grundrechts der freien Meinungsäußerung noch der freien Religionsausübung.

1.2. Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang das Urteil des Obersten Gerichtshofes (OGH) vom 19. Jänner 1999, 1 Ob 306/98a, betreffend eine Unterlassungsklage der Sri Chinmoy-Bewegung im Zusammenhang mit der vom Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie herausgegebenen Broschüre „Sekten - Wissen schützt“³⁴. Das Klagebegehren war auf Unterlassung der Weiterverbreitung der Broschüre in der derzeitigen Form bzw. unter Anführung von „Sri Chinmoy“, *in eventu* auf Unterlassung der Behauptung gerichtet, „die klagende Partei unterhalte Wirtschaftsbetriebe und benutze die Meinungs- und Religionsfreiheit als Deckmantel für Aktivitäten, die die persönliche Freiheit von Menschen einschränken“. Es erfolgte in allen drei Instanzen eine Abweisung des Klagebegehrens mit im wesentlichen folgender Begründung: Die Information der Öffentlichkeit durch Warnung vor bestimmten Sekten sei als ein Realakt anzusehen, der in einem engen inneren und äußeren Zusammenhang mit einer überwiegend in den Rechtsformen der Hoheitsverwaltung vollzogenen Verwaltungsmaterie steht, nämlich der Pflicht des Staates zum Schutz der persönlichen Freiheit seiner Bürger. Eine Tätigkeit sei als hoheitlich zu qualifizieren und nicht der Pri-

³³ VfSlg. 3505/1959, in: ÖAKR 32 (1981) 423 ff.

³⁴ Siehe dazu unten IX.3.

vatwirtschaftsverwaltung zuzurechnen, wenn sie überwiegend dem Schutz der Allgemeinheit im öffentlichen Interesse dient³⁵. Demnach kämen die Bestimmungen des Amtshaftungsgesetzes zur Anwendung, die Unterlassungs- und Widerrufsansprüche sowohl gegen das Organ als auch den Rechtsträger ausschließen³⁶.

Demgegenüber können gemäß § 1330 ABGB³⁷ im Fall der Verbreitung unwahrer Tatsachen, die den Kredit, den Erwerb oder das Fortkommen gefährden, zivilrechtliche Ansprüche auf Unterlassung und Widerruf geltend gemacht werden. Da nach dem AmtshaftungsG lediglich Geldforderungen gegen den Rechtsträger zulässig sind, besteht eine Rechtsschutzlücke zum Nachteil der durch hoheitliche kreditschädigende Äußerungen Betroffenen. Diese Lücke erkennt auch der OGH, er argumentiert jedoch dahingehend, daß es nicht Sache der Rechtsprechung, sondern vielmehr Aufgabe des Gesetzgebers sei, diese zu schließen³⁸.

Damit ist eine Problematik angesprochen, der im Zusammenhang mit der neu eingerichteten „Bundesstelle für Sektenfragen“³⁹ eine besondere Bedeutung zukommen wird.

³⁵ Das wurde vom erkennenden Senat bereits in allgemeiner Form ausgesprochen, z.B. 1 Ob 140/98, SZ 69/188.

³⁶ Vgl. § 1 Abs. 1 Satz 2 und 3 sowie § 9 Abs. 5 AHG, BGBl. 1949/20 i.G.F. Siehe auch unten IX.5.1.

³⁷ § 1330 ABGB:

(1) Wenn jemandem durch Ehrenbeleidigung ein wirklicher Schaden oder Entgang des Gewinns verursacht worden ist, so ist er berechtigt, den Ersatz zu fordern.

(2) Dies gilt auch, wenn jemand Tatsachen verbreitet, die den Kredit, den Erwerb oder das Fortkommen eines anderen gefährden und deren Unwahrheit er kannte oder kennen mußte. In diesem Fall kann auch der Widerruf und die Veröffentlichung desselben verlangt werden. ...

³⁸ Demgegenüber findet sich im Schrifttum die - vom OGH ausdrücklich zurückgewiesene - Meinung, daß dieses Rechtsschutzdefizit bereits *de lege lata* gemindert werden könnte, nämlich dahingehend, daß bei restriktiver Auslegung von § 1 Abs. 1 Satz 2 und § 9 Abs. 5 AHG immerhin Unterlassungsklagen gegen das Organ nur dann ausgeschlossen wären, wenn der Verletzte statt dessen den Rechtsträger in Anspruch nehmen kann. Nur wenn die Kreditgefährdung durch einen auch nach der sonst üblichen Definition zur Hoheitsverwaltung zählenden Akt (z.B. Bescheid) erfolgt, seien Unterlassungsklagen unzulässig: A. KLETECKA, Schutz gegen „hoheitliche Kreditgefährdung“, *Ecolex* 1993, insbes. 442, der weiter ausführt: „De lege ferenda sollten darüber hinaus auch Widerrufsansprüche gegen das Organ zugelassen werden, sofern sie sich nicht gegen Hoheitsakte im engeren Sinn richten“.

³⁹ Siehe unten IX.5.

2. Deutschland⁴⁰

Die besondere Konflikthanfälligkeit von Missionierung und Glaubensabwerbung, wenn sie im Rahmen von Sonderstatus- oder sonstigen Abhängigkeitsverhältnissen betrieben wird, hat der oben erwähnte griechische Anlaßfall gezeigt. Auch ein rechtsvergleichender Blick nach Deutschland bestätigt dies, wo in den einschlägigen Streitfällen diese zusätzliche Dimension stets mitzuberücksichtigen war.

2.1. In dem sogenannten Tabak-Fall⁴¹ ging es um die Ausnützung der Notlage unter Mitgefangenen. Ein Angehöriger des „Bundes für Gotterkenntnis (Ludendorff) e.V.“ warb unter seinen Mitgefangenen für den Kirchenaustritt und versprach einzelnen von ihnen für den Fall ihres Austritts Tabakzuwendungen. Der Bundesgerichtshof beurteilte dieses Verhalten in Zusammenhang mit einer bedingten Entlassung aus der Strafhafte. Er lehnte einen diesbezüglichen Antrag mit der Begründung ab, diese Vorgangsweise stelle einen solchen „Grad von gemeiner Gesinnung und moralischer Niedertracht“ dar, daß nicht erwartet werden könne, daß der Beschwerdeführer in Zukunft ein gesetzmäßiges und geordnetes Leben führen werde.

Das BVerfG bestätigte diese Entscheidung und führte dazu aus: „Die an sich erlaubte Glaubenswerbung und Glaubensabwerbung wird dann Mißbrauch des Grundrechts, wenn jemand unmittelbar den Versuch macht, mit Hilfe unlauterer Methoden oder sittlich verwerflicher Mittel, andere ihrem Glauben abspenstig zu machen oder zum Austritt aus der Kirche zu bewegen. Wer demjenigen, der sich von seinem Glauben lösen soll, unter Ausnutzung der besonderen Verhältnisse des Strafvollzuges hiefür Genußmittel verspricht und gewährt, genießt nicht den Schutz des Art. 4 Abs. 1 GG⁴²“.

Obwohl in diesem Fall die Abwerbung unter Ausnützung einer Notlage erfolgte und daher moralisch verwerflich war, scheint der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz bei dieser Entscheidung nicht entsprechend beachtet worden zu sein⁴³.

⁴⁰ Zahlreiche Entscheidungen beschäftigen sich mit Fragen im Zusammenhang mit Straßenwerbung, etwa dem Aufstellen von Informationsständen, wobei es in der Regel um die Erteilung von Sondernutzungsbewilligungen und dgl. geht. Derartige Fragen bleiben im Rahmen dieses Beitrages ausgeblendet.

⁴¹ BVerfGE 12, 1 (KirchE 5, 256).

⁴² Art. 4 Bonner Grundgesetz:

(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

⁴³ Vgl. dazu die Kritik von HÄBERLE, Exzessive Glaubenswerbung in Sonderstatusverhältnissen, in: JuS 1969, 265 ff. Vgl. auch die Beiträge in der Diskussion zu den 3. Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche, hrsg. von J. KRAUTSCHEIDT und H. MARRÉ, Münster 1969, 161 - 169.

2.2. In einem anderen Fall⁴⁴ mißbrauchte ein Lehrherr seine Autorität gegenüber einem Lehrling und das zwischen ihnen bestehende Vertrauensverhältnis, indem er seiner Werbung für einen Beitritt zur Glaubensgemeinschaft von „Jehovas Zeugen“ durch eine bevorzugte Behandlung der dieser Werbung zugänglichen Lehrlinge gegenüber den ablehnend eingestellten Nachdruck verlieh. Dieses Verhalten hatte den Entzug der „Befugnis zum Halten und Anleiten von Lehrlingen auf Zeit“ zur Folge wegen wiederholter gröblicher Verletzung der ihm als Lehrherrn obliegenden Verpflichtungen gegenüber den ihm anvertrauten Lehrlingen. Nach Ansicht des Gerichtes sei die Grenze des Zulässigen überschritten, wenn die Glaubenswerbung unter Anwendung unlauterer oder anfechtbarer Mittel betrieben wird⁴⁵.

Einen Mißbrauch erblickte das Gericht auch darin, daß die Werbung für die Glaubenslehre von „Jehovas Zeugen“ mit herabsetzenden Bemerkungen über die katholischen Geistlichen verbunden war. Diese seien geeignet, überzeugte Angehörige der katholischen Glaubensgemeinschaft in ihrem religiösen Empfinden zu verletzen und sich zu diesem Glauben bekennende junge Menschen im Alter des betroffenen, von seinem Lehrherrn abhängigen Lehrling in ernste innere Konflikte zu bringen. Art. 4 GG schütze den einzelnen nicht nur gegen die Intoleranz seiner Mitmenschen, sondern verpflichte ihn auch, ihnen gegenüber die gleiche Duldsamkeit zu erweisen, die er für seine eigene Überzeugung in Anspruch nimmt.

Ein weiterer interessanter Aspekt wird in dieser Entscheidung angesprochen, nämlich die Frage, inwieweit im Fall von minderjährigen Lehrlingen in (Grund)rechtspositionen der Erziehungsberechtigten eingegriffen werde. Das BVerwG führte dazu aus, daß trotz Erreichens der Religionsmündigkeit mit Vollendung des vierzehnten Lebensjahres⁴⁶ das Kind nicht jeder Einflußnahme der

⁴⁴ BVerwGE 15, 134; KirchE 3, 395. Vgl. dazu HÄBERLE (Anm. 43), 267.

⁴⁵ Das Lehrverhältnis stelle, so führte das BVerwG weiter aus, ein besonderes Vertrauens- und Fürsorgeverhältnis dar, das auch die Verpflichtung des Lehrherrn umschließe, sich der menschlichen und seelischen Entwicklung der ihm anvertrauten Jugendlichen anzunehmen, ihm erkennbare, dieser Entwicklung ungünstige Einflüsse mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln und unter Wahrung des in erster Linie den Eltern zustehenden Betreuungs- und Erziehungsrechts von ihnen fernzuhalten. Ein ernstes Versagen in dieser Richtung könne sich als Verletzung der ihm obliegenden Pflichten als Lehrherr erweisen.

⁴⁶ § 5 Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. 7. 1921 (DRGBI. I S 939), das in Österreich durch die Verordnung vom 1. 3. 1939, DRGBI. I S 384, über die Einführung des Gesetzes über die religiöse Kindererziehung im Lande Österreich in Kraft gesetzt worden ist (GBILÖ. Nr. 377/1939).

Vgl. dazu auch die Entscheidung des deutschen Bundesgerichtshofs in Zivilsachen 21.340, wonach § 5 leg. cit. nicht grundsätzlich einer religiösen Einflußnahme der Sorgeberechtigten auf das Kind entgegensteht. Auch nach R. HÖSLINGER, Religionszugehörigkeit und religiöse Kindererziehung nach gegenwärtigem österreichischem Recht, in: ThpQu 95 (1947) 238, bezieht sich die Vorschrift des § 5 leg. cit. nur auf die Bestimmung der Religionszugehörigkeit und nicht auf die sonstige

Eltern entzogen sei. Das in Art. 4 GG⁴⁷ begründete Recht, andere für einen Glaubenswechsel zu werben, finde dort seine Grenze, wo ein solcher Glaubenswechsel auf einen in glaubensmäßiger Überzeugung begründeten Widerstand der Eltern stößt und deshalb geeignet ist, das harmonische Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, das unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung steht (Art. 6 Abs. 1 GG), ernstlich zu stören. Das den Eltern eingeräumte Pflege- und Erziehungsrecht sei dazu bestimmt, den Interessen des Kindes zu dienen. Derjenige, welcher unbefugt in das den Eltern eingeräumte Pflege- und Erziehungsrecht ein greift, verletze damit auch die ihrer Obhut unterstellten Interessen des Kindes⁴⁸.

2.3. Daß es auch zu einem Ineinandergreifen der im allgemeinen gut zu unterscheidenden Bereiche - Status bürgerlicher Freiheit einerseits und Sonderstatusverhältnisse andererseits - kommen kann, zeigt der Fall eines Polizeibeamten, der in der Freizeit und ohne seine Uniform zu tragen in seinem Amtsbezirk für die Glaubensgemeinschaft der „Zeugen Jehovas“ warb, und zwar sowohl in Form von Hausbesuchen als auch mittels Straßenwerbung⁴⁹. Der BayVGh argumentierte bezogen auf die Haustürwerbung dahingehend, Autorität und Amtsgewalt eines Polizeivollzugsbeamten wirkten sich von selbst faktisch derart aus, daß sich die aufgesuchten Andersgläubigen diesem gegenüber nicht so frei fühlten wie gegenüber anderen Predigern, weil sie damit rechneten, es mit ihm als Hüter der öffentlichen Ordnung und als Gehilfen der Strafverfolgungsbehörden jederzeit zu tun haben zu können. Demgegenüber hob das BVerwG die Entscheidung unter Hinweis auf Art. 4 GG unter anderem mit der Begründung auf, daß die BRD kein Polizeistaat sei, in dem man sich „ducken“ müsse; es gebe keinen staatlichen Ersatz für mangelnde Zivilcourage⁵⁰.

2.4. Hinsichtlich von Maßnahmen, die der Staat in Ausübung seiner Schutzpflicht setzt, hat sich in den letzten Jahren eine umfangreiche Rechtsprechung herausgebildet, wobei es im wesentlichen um zwei grundsätzliche Fragenkomplexe geht: zum einen um die Frage, inwieweit der Staat selbst über NRB informieren oder vor ihnen warnen darf, und zum anderen darum, ob er private Vereine fördern

religiöse Erziehung. Vgl. auch I. GAMPL - R. POTZ - B. SCHINKELE, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 2, Wien 1993, 151 mit Anm. 53.

⁴⁷ Siehe oben Anm. 42.

⁴⁸ Nach den Feststellungen des Gerichtes hatte der Lehrherr einem Lehrmädchen gegenüber, das sich mit dem Gedanken eines Austritts aus der katholischen Kirche trug und deswegen ernste Auseinandersetzungen mit seiner verwitweten Mutter hatte, das Angebot gemacht, sie könne bei den Angehörigen des Lehrherrn bleiben, wenn sie aus religiösen Gründen Schwierigkeiten mit ihrer Mutter bekommen sollte.

⁴⁹ BVerwGE 30, 29 (*Wunsiedel-Fall*), in: DÖV 1968, 801.

⁵⁰ Siehe dazu eingehend HÄBERLE (Anm. 43), 265, 268 ff.

darf, die sich ausschließlich oder doch zum Teil Sektenbekämpfung zur Aufgabe gestellt haben.

Aus den zahlreichen Entscheidungen seien nur einige wenige herausgegriffen, die jedoch die im wesentlichen gleichlautende Rechtsprechungslinie deutlich zum Ausdruck bringen.

2.4.1. Es ist in der höchstgerichtlichen Rechtsprechung hinreichend geklärt, daß staatliche Stellen auf Bundes- und Landesebene aufgrund und im Rahmen ihres Äußerungs- und Informationsrechts bei hinreichendem Anlaß berechtigt und unter Umständen sogar verpflichtet sind, zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nicht nur berichtend, sondern kritisch wertend Stellung zu nehmen, solange sie sich bei Wahrnehmung ihrer Befugnisse innerhalb der ihnen vorgegebenen verfassungsrechtlichen Schranken halten. Gefahren, die vom Wirken der Gemeinschaft ausgehen, stellen einen hinreichenden Anlaß zu „Warnungen“ dar, wobei sich der Staat mit der Lehre der Religionsgesellschaft kritisch auseinandersetzen könne, wenn und insoweit diese Lehre der Wertordnung des Grundgesetzes widerspricht. Grenzen der Äußerung ergeben sich aus dem Verhältnismäßigkeitsprinzip und dem Willkürverbot. Öffentlichkeitsbezogene staatliche Stellungnahmen müßten sich daher innerhalb der Grenzen der Erforderlichkeit und der Zumutbarkeit halten, mitgeteilte Tatsachen müßten zutreffend wiedergegeben werden, Werturteile dürften nicht auf sachfremden Erwägungen beruhen und den sachlich gegebenen Rahmen nicht überschreiten⁵¹.

Äußerungen beispielsweise der Bundesregierung zu NRB und die dadurch erfolgenden Eingriffe in Grundrechte werden somit nicht nur in Verfolgung grundrechtlicher Schutzpflichten, sondern auch und sogar primär mit den funktionsbedingten Befugnissen der Bundesregierung zur Öffentlichkeitsarbeit und mit ihrem hieraus folgenden Recht zu öffentlichen Stellungnahmen gerechtfertigt.

2.4.2. Demgegenüber bedarf nach ständiger Rechtsprechung die staatliche Förderung von privaten Vereinen, die sich kritisch bis abwertend mit den NRB auseinandersetzen und die Öffentlichkeit über die von ihnen ausgehenden Gefahren informieren wollen, einer speziellen gesetzlichen Ermächtigung. Da das Ziel der Vereinstätigkeit zumindestens unter anderem darin bestehe, die Rolle dieser Bewegungen in der religiös-weltanschaulichen Auseinandersetzung zu schwächen und ihre Ausbreitung zu verhindern, stelle sie nach Zielrichtung und Auswirkung einen Eingriff in die Grundrechte der betroffenen Gemeinschaft dar, die daher einer Rechtfertigung mittels einer gesetzlichen Grundlage bedürfen. Da private

⁵¹ VG Berlin, Beschluß vom 24. 3. 1995 - VG 27 A 320.94, KirchE 33, 128 unter Berufung auf BVerwGE 82, 76, NJW 1989, 2276; BVerfG KirchE 27, 211, NJW 1989, 3269; BVerwG KirchE 29, 59, NJW 1991, 770; BVerwG, KirchE 31, 145, NVwZ 1994, 162.

Vereine in der religiös-weltanschaulichen Auseinandersetzung nicht neutral, sondern parteigebunden aggierten, würde deren staatliche Förderung das an das Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit anknüpfende Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates verletzen. Die Bereitstellung der benötigten Mittel im Haushaltsplan reiche jedoch als Grundlage für eine Subventionsmaßnahme nicht aus, wenn die Maßnahme mit gezielten Eingriffen in die Grundrechte von nicht am Subventionsverhältnis beteiligten Dritten, nämlich den betroffenen Gemeinschaften, verbunden ist⁵².

3. Europäische Instanzen

Kommission und Gerichtshof für Menschenrechte haben sich mit Fragen der Glaubenswerbung hauptsächlich im Zusammenhang mit den beiden bereits erwähnten griechischen Fällen auseinandergesetzt.

3.1. Dem Fall *Kokkinakis*⁵³ lag folgender Sachverhalt zugrunde: Auf der Insel Kreta besuchte ein älterer Mann zusammen mit seiner Frau eine entfernte Nachbarin. Es wurde über die Lehren von „Jehovas Zeugen“ gesprochen, der beide angehören, über die Bibel und den Pazifismus. Nachdem der Ehemann der Hauseigentümerin dazu gekommen war und die Polizei verständigt hatte, wurden die beiden Zeugen Jehovas verhaftet und Herr Kokkinakis schließlich wegen Proselytismus verurteilt.

Der Gerichtshof hielt einerseits fest, daß Zeugnis zu geben in Worten und Taten mit dem Bestand religiöser Überzeugung verbunden sei, andererseits akzeptierte er die Behauptung der Regierung, daß es Ziel des Gesetzes⁵⁴ sei, die Rechte anderer zu schützen.

⁵² BVerwGE 90, 104, NJW 1992, 2496 bzw. AkKR 161 (1992) 209.

⁵³ Vgl. oben Anm. 2.

⁵⁴ Art. 13 Abs. 2 der griechischen Verfassung lautet: „Jede Religion ist frei; ihr Kultus kann ungehindert unter dem Schutz der Gesetze ausgeübt werden. Die Ausübung des Kultus darf die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen, Proselytismus ist verboten“.

§ 4 Abs. 2 des Gesetzes Nr. 1363/1938, ergänzt durch Gesetz Nr. 1672/1939, lautet: „Unter ‘Proselytismus’ ist insbesondere jeder direkte oder indirekte Versuch zu verstehen, sich in die religiöse Anschauung einer Person anderer religiöser Überzeugungen einzumengen, mit dem Ziel, diese Anschauungen zu erschüttern, entweder durch irgendeine Form des Anreizes oder des Versprechens eines Anreizes oder durch moralische Unterstützung oder materielle Hilfestellung oder mit betrügerischen Mitteln oder unter Ausnützen der Unerfahrenheit, des Vertrauens, des Bedürfnisses, der mangelnden Intelligenz oder der Naivität“.

Während das Gesetz ursprünglich nur dem Schutz der griechisch-orthodoxen Kirche diene, wurde es nachträglich im Sinne eines Schutzes für alle Religionsgemeinschaften geändert.

Zu der detaillierten Aufzählung der Tatbestandsmerkmale hält TROIANOS (Anm. 4), 68, fest, „daß sie die Einführung anderer Merkmale desselben gesetzlichen Tatbestandes trotz des Wortes ‘insbesondere’ ausschließt. Denn diese Enumeration würde, falls sie nicht erschöpfend wäre, dem

„Proselytismus“ müsse von der zulässigen Bekehrung strikt getrennt werden, er stelle sozusagen eine Entgleisung dar. Unter diesem Begriff könnten unter anderem Aktivitäten verstanden werden, bei denen Druck oder Gewalt („Gehirnwäsche“) ausgeübt oder materielle Vorteile versprochen werden, um Andersgläubige zu einem Wechsel der Religionszugehörigkeit zu verleiten. Die griechischen Bestimmungen könnten durchaus in diesem Sinn interpretiert werden. Trotz des Ermessensspielraumes, der den einzelnen Staaten bei der Beurteilung zusteht, inwieweit es sich bei einem Eingriff um eine notwendige Maßnahme im Sinne des Art. 2 Abs. 2 EMRK handle, nahm der Gerichtshof einen Verstoß gegen Art. 9 EMRK an. Es habe nicht hinreichend dargelegt werden können, worin die unlauteren Mittel bestanden hätten, mit denen der Beschwerdeführer angeblich seine Nachbarin zu überzeugen versuchte. Daß die Verurteilung des Beschwerdeführers einem drängenden sozialen Bedürfnis („*pressing social need*“) entsprochen hätte⁵⁵, sei daher nicht erkennbar gewesen.

3.2. Im Fall *Larissis* u.a. war als zusätzliche Dimension das Vorliegen eines Sonderstatusverhältnisses zu berücksichtigen. *Dimitrios Larissis* und die beiden anderen Beschwerdeführer waren Offiziere der griechischen Luftwaffe. Nach den Prinzipien der Pfingstkirche ist es die Pflicht aller Gläubigen, sich an der Evangelisierung zu beteiligen. Einige Flieger der Luftwaffe wurden von den Beschwerdeführern wiederholt in theologische Gespräche verwickelt, aufgefordert, den Glauben der Pfingstkirche anzunehmen, und befragt, ob sie die Pfingstkirche besucht hätten.

Der Zweit- und Drittbeschwerdeführer waren auch im privaten Bereich bekehrend tätig: Anlässlich familiärer Geschehnisse wurde der Zweitbeschwerdeführer herbeigerufen, in deren Verlauf er eine Rede zu dem betroffenen Ehepaar und anderen Familienmitgliedern und den herbeigeeilten Nachbarn hielt und sie alle eindringlich bat, zur Pfingstkirche überzutreten. Die Ehefrau (deren Mann bereits der Pfingstkirche angehörte) drängten sie, dieser beizutreten, wobei sie ihr sagten,

Prinzip 'nullum crimen sine lege', welches (auch) in Griechenland verfassungsmäßig gewährleistet ist, widersprechen“.

Der Gerichtshof hielt auch im Fall *Larissis* seine bisherige Rechtsprechung aufrecht, wonach die in § 4 enthaltene Straftat „Proselytismus“ in der Zusammenschau mit dem sie auslegenden und anwendenden Fallrecht die Erfordernisse an Bestimmtheit und Vorhersagbarkeit nach Art. 7 erfülle und somit keine Verletzung dieser Konventionsbestimmung stattgefunden habe.

Richter J.A. FROWEIN hatte in einem separaten Votum die Meinung vertreten, daß die Definition dieses Deliktes für ein Strafgesetz nicht ausreichend bestimmt sei. Vgl. DERS., Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 27, Münster 1993, 47. Vgl. auch N. BLUM, Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990, 72.

⁵⁵ Vgl. Newsletter 2 (1993) 19 f.

daß sie Zeichen von Gott erhalten hätten, ihr die Zukunft vorhersagen könnten und daß sie selbst und ihre Kinder vom Teufel besessen wären. Schließlich bekam die Frau psychische Probleme und löste alle Kontakte zu den Beschwerdeführern und zur Pfingstkirche.

Nach der Argumentation des Gerichtshofes war von entscheidender Bedeutung, daß die Zivilpersonen, die bekehrt werden sollten, nicht in derselben Weise Druck und Zwängen ausgesetzt waren wie die Flieger. Er ging davon aus, daß die mentale Verfassung der betroffenen Frau in keiner Weise einen besonderen Schutz vor evangelisierenden Aktivitäten der Beschwerdeführer verlangt habe und daß kein ungebührlicher Druck auf sie ausgeübt worden sei, wofür auch spreche, daß sie imstande war, alle Verbindungen zur Pfingstkirche zu lösen. Er kam daher zu dem Ergebnis, daß die Verurteilung wegen Proselytismus gegenüber den Zivilpersonen nach den Umständen des Falles nicht gerechtfertigt gewesen sei und somit eine Verletzung des Art. 9 EMRK darstelle. Demgegenüber fand der Gerichtshof, daß die griechischen Behörden prinzipiell berechtigt gewesen seien, Maßnahmen zum Schutz rangniedriger Flieger vor gegen sie ausgeübten ungebührlichen Druck zu setzen. Die wegen Proselytismus gegenüber den Angehörigen der Streitkräfte verhängten Strafen seien nicht unverhältnismäßig gewesen.

Der Gerichtshof hob zwar hervor, daß nicht jede Diskussion über Religion oder andere sensible Themen zwischen Personen ungleichen Ranges als Belästigung oder Anwendung ungebührlichen Drucks durch Mißbrauch von Macht angesehen werden dürfe. Dennoch könne das, was in der zivilen Welt einen harmlosen Austausch von Ideen darstelle, die der Empfänger annehmen oder ablehnen könne, innerhalb der Grenzen militärischen Lebens als eine solche Belästigung oder als Machtmißbrauch eingestuft werden. Nach der Lage des Falles seien die griechischen Behörden berechtigt gewesen, Maßnahmen zum Schutz der rangniedrigeren Flieger zu ergreifen, um sie vor gegen sie ausgeübtem ungebührlichem Druck durch ihre Vorgesetzten zu schützen, getragen von dem Wunsch, ihre religiöse Überzeugung zu verbreiten.

3.3. Mit den Grenzen staatlicher Informationstätigkeit hat sich die EKMR im Zusammenhang mit einer Beschwerde *Universelles Leben e.V.* gegen Deutschland beschäftigt⁵⁶. Die Kommission führte darin aus, daß Anhänger einer religiösen Überzeugung - unabhängig ob es sich um eine Mehrheits- oder Minderheitsreligion handelt - nicht erwarten könnten, von jeder Form von Kritik ausgenommen zu sein. Sie müßten sowohl eine Zurückweisung ihrer religiösen Überzeugung durch andere als auch die Verbreitung von ihren eigenen Anschauungen feindlich gegenüberstehenden Lehren akzeptieren. Beschränkende Maßnahmen des Staates könn-

⁵⁶ EKMR 27. 11. 1996; Appl. Nr. 29745/96.

ten sich auch auf die Verbreitung von Informationen und Ideen beziehen, die mit der Achtung der Religionsfreiheit unvereinbar sind. Weiters wird festgehalten, daß der Staat berechtigt sei, die Öffentlichkeit zu Angelegenheiten von öffentlichem Interesse zu informieren, was auch die Berechtigung einschließe, in sowohl objektiver als auch kritischer Weise über religiöse Gemeinschaften zu berichten, solange nicht versucht wird, dadurch Aufregung zu erzeugen oder Indoktrinierung zu betreiben, wodurch die Religionsfreiheit gefährdet würde („... if such information does not pursue aims of agitation or indoctrination endangering the freedom of religion“).

VI. Entstehung eines „Markts der Religionen“

Die Veränderung der religiösen Landschaft verbunden mit dem Aufkommen neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen ist unter anderem auch dadurch gekennzeichnet, daß sich diese verstärkt an den spezifischen marktorientierten Gesetzmäßigkeiten ausrichten. Mit der Individualisierung der Entscheidung für eine bestimmte Religion anstelle des Hineingeborens in eine Religion begann der Markt als Vermittler auch hinsichtlich religiöser Bindungen zu wirken. Dem Recht, seine Religion frei wählen zu dürfen, folgte mit einer gewissen Verzögerung das Recht, Religion oder religionsähnliche Weltanschauungen frei anbieten zu dürfen⁵⁷.

Vor diesem Hintergrund kommt es in zunehmendem Maße zu einer Kommerzialisierung des religiös-weltanschaulichen Bereichs. NRB verbreiten ihr Gedankengut in den zeitgenössischen Formen geschäftlichen Verkehrs und unter spezifischem Einsatz verschiedener Marketingstrategien und Technologien⁵⁸. Auf diese Weise hat sich ein „Markt der Religionen“⁵⁹ herausgebildet, auf dem sich die neuen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen auch verstärkt der allgemein entwickelten Werbemethoden bedienen. Dabei werden mitunter religiöse Themen zunächst ausgeblendet, sodaß diese Dimension für den „Kunden“ oder „Konsumenten“ vorerst nicht ersichtlich ist. Angeboten werden religionsähnliche mehr oder weniger (heils)universalistische Konzepte mit philosophischen, psychologischen, pädagogischen oder ökonomischen Bezügen. Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, daß sich die Werbeaktivitäten unter anderem auf zahlreiche Ange-

⁵⁷ Vgl. R. POTZ und B. SCHINKELE, Die „Scientology-Kirche Österreich“ und die Voraussetzungen für den Erwerb der Rechtspersönlichkeit als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft (Rechtsgutachten), in: *öarr* 46 (1999) Heft 2.

⁵⁸ Vgl. Beschluß OLG Stuttgart vom 30. 3. 1976, 2 U 171/75 zu wettbewerbsrechtlichen Fragen bei Sektenerwerb in Form des geschäftlichen Verkehrs (KirchE 15, 231).

⁵⁹ H. ZINSER, *Der Markt der Religionen*, München 1997.

bote von allgemeiner Lebenshilfe, über diverse Therapien, bis hin zu Management- und anderen Kursen erstrecken. Weit verbreitete Methoden sind Verteilen von Informationsblättern, Versenden von Broschüren, Ansprechen von Passanten, Abhalten von Vortragsveranstaltungen, einzelne Gruppierungen betreiben auch Haustürwerbung⁶⁰. Auf diese Weise werden die Adressaten häufig gleichzeitig in ihrer Eigenschaft als Konsumenten, als Patienten sowie als zu werbende Mitglieder einer Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaft angesprochen, ohne sich dessen bewußt und in der Lage zu sein, zwischen den einzelnen, sich teilweise überlagernden Komponenten entsprechend differenzieren zu können. Diese Umstände können nicht nur in rechtlicher Hinsicht zu komplexen Abgrenzungsschwierigkeiten führen - hingewiesen sei primär auf die daraus resultierenden wirtschaftlichen, politischen und medizinisch-psychologischen Konfliktfelder⁶¹ -, sondern lassen auch den Ruf nach staatlicher Informationstätigkeit oder einem weitergehenden Regelungs- und Eingriffsbedarf laut werden.

VII. Missionsfreiheit und deren Mißbrauch

Im pluralistischen, zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Rechtsstaat droht Gefahr für die Religionsfreiheit nicht so sehr von staatlicher Seite, es ist vielmehr - bezogen auf unseren Themenkreis - zu prüfen, inwieweit von NRB für den einzelnen eine Gefährdung für die Religionsfreiheit oder andere zu relevierende grundrechtliche Gewährleistungen ausgehen kann. Dabei sind Werbeaktivitäten jeweils im Rahmen des Gesamtzustandes einer Gemeinschaft zu sehen, wobei aggressive oder mangelnde Transparenz aufweisende „Missions-tätigkeit“ nicht selten Ausdruck einer intoleranten, fundamentalistischen bis hin zu einer totalitären Züge aufweisenden Grundhaltung ist.

Missionsfreiheit stellt eine wesentliche Form aktiver Glaubensbetätigung dar und ist daher von dem umfassenden Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit erfaßt, in das im Sinne einer „aggregierten Grundrechtsnorm“⁶² die relevanten Gewährleistungen (Art. 14 StGG, Art. 63 Abs. 2 Staatsvertrag St. Germain, Art. 9 EMRK)⁶³ einfließen. Missionsfreiheit schließt sowohl Werbung für die eigene Überzeugung als auch Abwerbung von einem fremden Glauben ein,

⁶⁰ Die Aktivitäten richten sich vielfach sowohl auf die Gewinnung von Mitgliedern als auch von fördernden Anhängern. Zu den Werbemethoden vgl. ZINSER (Anm. 59) 111 ff.

⁶¹ Vgl. POTZ - SCHINKELE (Anm. 57).

⁶² Vgl. BERKA (Anm. 13), 428 sowie KALB - POTZ - SCHINKELE (Anm. 23), 61 ff.

⁶³ Texte in I. GAMPL - R. POTZ - B. SCHINKELE, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 1, Wien 1990, 22, 55, 94.

damit auch das Recht, Glaubensabwerbung unabhängig von Glaubenswerbung zu betreiben⁶⁴.

Art. 18 der Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus 1948⁶⁵ fand im wesentlichen unverändert als Art. 9 Eingang in die EMRK. Durch die ausdrückliche Aufnahme des Rechts, den Glauben zu wechseln, sollte auch die missionarische Tätigkeit geschützt werden. Wendungen, die gegen das Missionieren hätten ausgelegt werden können, wurden aus dem Artikel gestrichen und Versuche, das Recht auf missionarische Tätigkeit zu beschränken, zurückgewiesen⁶⁶.

Geschützt sind sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Weltanschauungen, Träger des Grundrechts sind physische und juristische Personen, neben den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften - für die zusätzlich Art. 15 StGG⁶⁷ zu relevieren wäre - und den staatlich eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften auch als Vereine konstituierte Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften. Darüber hinaus kommen aber auch Gemeinschaften in Betracht, die als erlaubte Gesellschaften gemäß § 26 ABGB privatrechtliche Rechtspersönlichkeit erlangt haben, was jeweils im Einzelfall zu prüfen wäre. Dabei ist davon auszugehen, daß der religiös-weltanschaulich neutrale Staat Religion nicht im exakt-juristischen Sinn definieren, sondern nur nach Typenmerkmalen umschreiben kann. Entsprechend dem verfassungsrechtlich geforderten offenen Religionsbegriff gilt daher auch für Österreich, was *Muckel* in bezug auf das Bonner GG feststellt, nämlich daß „der Kreis von Überzeugungen, die heute und in Zukunft vom Grundgesetz als Religion oder Weltanschauung geschützt werden, prinzipiell unbegrenzt (ist)“⁶⁸.

Auf seiten dessen, an den sich der Missionierende wendet, kommt als grundrechtlicher Anknüpfungspunkt neben der - oben bereits erörterten - negativen Religionsfreiheit auch der Anspruch auf Achtung des Privat- und Familienlebens (Art. 8 EMRK) in Betracht. Nach Lehre und Rechtsprechung umfaßt diese Ge-

⁶⁴ BVerfGE 12, 1; vgl. oben V.2.1.

⁶⁵ Siehe GAMPL- POTZ - SCHINKELE (Anm. 63), 136.

⁶⁶ So BLUM (Anm. 54), 48 f., unter Berufung auf A. VERDOODT, *Naissance et Signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain o.J., 180 f., und P. LANARÈS, *La Liberté Religieuse dans les Conventions Internationales et dans le Droit Public Général*, Roanne 1964, 55. Eine Beschränkung der Missionstätigkeit versuchten vor allem die arabischen Staaten zu erreichen, die sich dann bei der Endabstimmung der Stimme enthielten (ebda. 49, Anm. 17).

⁶⁷ Siehe B. SCHINKELE, *Arbeitsrecht in der Kirche. Der verfassungsrechtliche und staatskirchenrechtliche Rahmen unter besonderer Berücksichtigung der katholischen Kirche*, in: U. RUNG-GALDIER - B. SCHINKELE (Hrsg.), *Arbeitsrecht und Kirche*, Wien-New York 1993, 3 ff.; R. POTZ, *Suum cuique. The Parity of the Recognised Churches and Religious Communities in Austria*, in: *European Journal for Church and State Research* 4 (1997) 187 ff.

⁶⁸ ST. MUCKEL, *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Berlin 1997, 131.

währleistung auch die freie Persönlichkeitsentfaltung und damit den Schutz der unmittelbaren Persönlichkeitssphäre des einzelnen, was die physische und psychische Integrität des Menschen als unmittelbarsten Ausdruck seiner Persönlichkeit einschließt⁶⁹.

Aus staatlicher Sicht geht es im wesentlichen um eine Grenzziehung zwischen zulässigen und unzulässigen Methoden von Missionierung und Glaubensabwerbung. Die angewandten Mittel können sich nach Art und Intensität in einer Weise verdichten, daß sie die Grenze zur Grundrechtserheblichkeit überschreiten und damit einen Mißbrauch der grundrechtlichen Gewährleistungen darstellen können. In der Folge ist zu klären, unter welchen Voraussetzungen an die Stelle einer bloßen Mißbilligung ein Einschreiten des Staates tritt, sei es in Form des Unterbindens der missionierenden Tätigkeit - was vor allem bei Vorliegen von Sonderstatus-Verhältnissen der Fall sein wird - sei es im Gefahrenabwehrbereich mittels Informationen, Warnungen oder ähnlichen Maßnahmen.

Im Schrifttum findet sich bei der Erörterung missionarischer Aktivitäten vielfach die Aussage, daß es Sache des Aufgesuchten sei, dem ihm lästigen Missionar die Türe zu weisen⁷⁰. Überträgt man dieses grundsätzlich zutreffende Diktum auf andere mögliche Missionierungssituationen, so ist es dahingehend zu erweitern, daß es zunächst Sache des Betroffenen ist, von ihm als störend oder nötigend⁷¹ empfundene Aktivitäten mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln abzuwenden bzw. ihnen auszuweichen. Es ist stets eine Relation zwischen Art und Intensität der Werbemethoden auf der einen Seite und den konkret gegebenen und auch zumutbaren⁷² Ausweichmöglichkeiten auf der anderen Seite herzustellen. Besonders diffizile Konstellationen können sich beispielsweise ergeben, wenn im Zusammenhang mit verschiedenen „Psychotechniken“ ungewöhnliche Methoden der seelischen Beeinflussung mit ideologischer, weltanschaulicher oder religiöser Zielsetzung angewandt werden⁷³.

Ist die Möglichkeit, sich der als störend empfundenen Konfrontation zu entziehen, nicht oder nur unter erschwerten Umständen gegeben - etwa auch weil die

⁶⁹ Vgl. HOLOUBEK (Anm. 19), 285.

⁷⁰ HELLERMANN (Anm. 20), 108; HÄBERLE (Anm. 43), 270.

⁷¹ Ohne daß der strafrechtliche Tatbestand der Nötigung (§ 105 STGB) erfüllt wäre, der wie folgt lautet:

(1) Wer einen anderen mit Gewalt oder durch gefährliche Drohung zu einer Handlung, Duldung oder Unterlassung nötigt, ist mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr zu bestrafen.

(2) Die Tat ist nicht rechtswidrig, wenn die Anwendung der Gewalt oder Drohung als Mittel zu dem angestrebten Zweck nicht den guten Sitten widerstreitet.

⁷² Dem Umstand, daß in der abwehrenden Reaktion auf missionarische Tätigkeit ein gewisses Maß an „Bekennen-müssen“ enthalten ist, kann keine grundrechtserhebliche Bedeutung beigemessen werden.

⁷³ Vgl. H. HEMMINGER, Psychotechniken, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen (Anm. 8), 854 f.

Werbeabsicht aufgrund äußerst subtiler Mittel zunächst gar nicht erkannt wird - oder ist das Sich-Entziehen nicht zumutbar, kann der dadurch ausgeübte Druck die Grenze der Grundrechtserheblichkeit überschreiten. Die an sich zutreffende Forderung nach der Zivilcourage greift dann nicht mehr oder doch nur in sehr beschränktem Maße, sodaß unter Umständen eine mißbräuchliche Ausübung des Grundrechts gegeben ist⁷⁴.

Für die Ermittlung der Mißbrauchsgrenze gibt es keine allgemeingültigen Maßstäbe. Aus der spezifischen Status-Situation ergeben sich die Kriterien, die für die Beurteilung der Zulässigkeit der Mittel entscheidend sind. Zunächst ist dahingehend zu unterscheiden, ob sich der Missionierende und der davon Betroffene im allgemeinen Status bürgerlicher Freiheit begegnen oder ob ein Sonderstatus oder ein sonstiges wie immer geartetes Abhängigkeits- oder Vertrauensverhältnis gegeben ist. Ein entsprechend modifizierter Maßstab ist bereits dann anzulegen, wenn die Privatsphäre in irgendeiner Weise eingeschränkt ist, ohne daß ein Verhältnis der Über- und Unterordnung besteht. Die spezifischen Bedingungen eines derartigen sozialen Umfeldes - etwa am Arbeitsplatz, in verschiedenen staatlichen Einrichtungen - verdichten sich, wenn Abhängigkeits- oder Vertrauensverhältnisse bestehen. Besondere Gefährdungen und damit auch ein hohes Maß an Schutzwürdigkeit sind schließlich bei Vorliegen klassischer Sonderstatus-Verhältnisse gegeben, wie die oben beschriebenen Fälle zeigen⁷⁵. Je intensiver das Sonderstatusverhältnis ausgestaltet ist, desto eher wird eine Einschränkung der Missionsfreiheit zu rechtfertigen sein. Dementsprechend spricht *Lerche*⁷⁶ von der „dirigierenden“ Kraft der Mißbrauchsformel⁷⁷, die in ihrer Flexibilität die ihr je eigene Wirkung entfaltet.

Die sich daraus ergebenden Spannungslagen und kollidierenden Rechtspositionen sind im Sinn einer „praktischen Konkordanz“ zu einem schonenden Ausgleich zu bringen. Die Abwägungsvorgänge haben auf zwei, sich einander teilwei-

⁷⁴ Allgemein zur verfassungssystematischen Standortbestimmung der Werbung sowie zu Anwendung und Grenzen der grundrechtlichen Schranken im Bereich der Werbung siehe P. LERCHE, Werbung und Verfassung, München-Berlin 1967.

⁷⁵ Vgl. oben V.2.1. bis V.2.3. sowie V.3.2.

⁷⁶ Zitiert nach HÄBERLE (Anm. 43), 266.

⁷⁷ Vgl. HÄBERLE (Anm. 43), 266, der im Anschluß an BVerfGE 12, 1 (siehe oben V.2.1.) festhält: „So bleibt der Weg frei, Glaubensabwerbung, die die Würde der Person oder Einzelgrundrechte (etwa Art 6 II) verletzen, ebenso den Schutz von Art 4 zu versagen wie solchen, die unter „Ausnutzung“ besonderer Verhältnisse oder mit Hilfe „unlauterer Methoden“ geschehen“. (Art. 6 betrifft die elterliche Erziehung.)

A. HOLLERBACH, Diskussionsbeitrag in den Essener Gesprächen (Anm. 43), 165, will unter Hinweis auf die Konzilselerklärung zur Religionsfreiheit (Art. 4), ausgehend von der Verpflichtung des Staates zur Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit und des Friedens, konkret des konfessionellen Friedens, dem Staat die Aufgabe zuerkennen, die illegitime Form des Proselytismus mit den normalen Mitteln etwa des Ordnungsrechts oder gegebenenfalls sogar des Strafrechts zu unterbinden.

se überlagernden Ebenen zu erfolgen: zunächst zwischen den (Grund)rechtspositionen des die Missionstätigkeit Ausübenden und desjenigen, der von seinem Glauben abgebracht oder für einen bestimmten Glauben gewonnen werden soll. Dabei geht es um die Sicherung der grundrechtlichen Positionen aller Beteiligten⁷⁸, somit darum, jenem Grundanliegen gerecht zu werden, das der EGMR mit dem Begriff der „*fair balance*“ umschrieben hat. In diesen Abwägungsprozeß haben auf einer zweiten Ebene die sich aus den Grundrechten allenfalls ergebenden staatlichen Gewährleistungspflichten gegenüber dem einzelnen bzw. der damit in einem engen Zusammenhang stehende Gemeinwohlaufrag des Staates einzufließen.

Als wichtigstes Instrumentarium für die vergleichende Rechtsgüterabwägung zur Erzielung eines schonenden Interessenausgleichs steht das Verhältnismäßigkeitsprinzip als ein elementarer, die Rechtsordnung durchdringender Grundsatz der Gerechtigkeit⁷⁹ zur Verfügung. In die Verhältnismäßigkeitsprüfung sind beide Grundrechtskomponenten - die positive und die negative - als gleichrangig einzubringen. Während es bei Kollisionen zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit in der Regel um eine allfällige Beschränkung aktiver Religionsübung einer Mehrheit zugunsten der negativen Religionsfreiheit einer Minderheit geht, verhält es sich bei den für Missionstätigkeit typischen Konstellationen im allgemeinen genau umgekehrt. Wie die oben aufgezeigten Fälle zeigen, findet sich exzessive Glaubenswerbung verstärkt bei Anhängern von religiösen Minderheiten, die sich an Angehörige von Mehrheitsreligionen wenden.

Ausgehend von dem Gedanken der Einheit der Rechtsordnung sind in diesen Abwägungsprozeß der Versagungstatbestand des § 5 Abs. 1 des Bundesgesetzes über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften (RRBG)⁸⁰ sowie die in § 4 Abs. 1 Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen⁸¹ genannten Gefährdungen als Orientierungshilfe miteinzubeziehen. Mit diesen beiden Bestimmungen hat der Gesetzgeber Konkretisierungen der in Art. 9 Abs. 2 EMRK genannten schützenswerten Rechtsgüter vorgenommen und damit klargestellt, wo er besondere Gefahren sieht, die von neuen religiösen Bewegungen ausgehen können. Diese sind daher auch im Zusammenhang mit Werbemethoden zu relevieren.

Schließlich hat als Abwägungsregulativ der Gedanke der Toleranz stets zugunsten beider Teile zum Tragen zu kommen. Im Sinne des berühmten Zitates von Böckenförde gehört Toleranz zu jenen geistigen Voraussetzungen, von denen der

⁷⁸ Bei Minderjährigen sind darüber hinaus die Eltern in Betracht zu ziehen, und zwar auch nach erreichter Religionsmündigkeit. Vgl. oben Anm. 45.

⁷⁹ So W. BERKA, Medienfreiheit und Persönlichkeitsschutz. Die Freiheit der Medien und ihre Verantwortung im System der Grundrechte, Wien-New York 1982, 81.

⁸⁰ BGBl. I/1998/19.

⁸¹ Vgl. unten IX.5.

freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat lebt, ohne daß er sie zu schaffen noch zu garantieren vermag. So hat auch die österreichische Rechtsprechung im Gefolge der europäischen Judikatur zum Art. 10 EMRK die Formel, daß ohne die Erfordernisse des „Pluralismus, der Toleranz und der Großzügigkeit“ eine demokratische Gesellschaft nicht bestehen könne, in vielen Fällen rezipiert⁸².

VIII. Staatliche Schutzpflichten

Wie bereits angesprochen, können sich entsprechend dem Verständnis der Grundrechte als objektiv-rechtliche Prinzipien staatliche Schutzpflichten aus den zu relevierenden grundrechtlichen Gewährleistungen ergeben und daher bei einer Grundrechtskollision gegebenenfalls Grundrechtseingriffe rechtfertigen. Mit der Ermittlung der grundrechtlichen Anknüpfungspunkte ist jedoch noch nichts über deren normativen Inhalt und konkrete Schutzmaßnahmen gesagt⁸³. Die Straßburger Instanzen betonen immer wieder einen weiten Ermessensspielraum der einzelnen Staaten, deren Pflicht es ist, vernünftige und angemessene Mittel zum Schutz der Grundrechtspositionen des einzelnen zu treffen.

Abgesehen von ihren grundsätzlichen Bekenntnissen zu einem dynamischen Grundrechtsverständnis haben Kommission und Gerichtshof zu wiederholten Malen - vor allem im Zusammenhang mit dem Grundrecht auf Privat- und Familienleben - eine Schutzpflicht des Staates angenommen. „Die MRK verpflichtet die Behörden der Vertragsstaaten nicht nur dazu, selbst die darin enthaltenen Rechte und Grundfreiheiten zu respektieren, sondern verlangt zusätzlich, daß sie die Ausübung dieser Rechte und Grundfreiheiten sichern, indem sie jede Verletzung derselben verhindern oder abstellen (vgl. Art. 1 MRK „*shall secure*“). Ferner soll die MRK praktische und wirksame Rechte gewährleisten und nicht theoretische und illusorische. Die Verpflichtung zur Sicherung der wirksamen Ausübung der Konventionsrechte kann daher auf einer Reihe von Gebieten positive Verpflichtungen des Staates mitumfassen. Diese Verpflichtungen können sogar auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Einzelpersonen untereinander gewisse Maßnahmen erfordern^{84a}.

Auch im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit hat die Kommission das grundsätzliche Bestehen staatlicher Schutzpflichten anerkannt. Sie betonte die

⁸² Vgl. z.B. VfGH 21. 6. 1989, B 1701/88, B 1847/88; VfGH 2. 3. 1994, B 2045/92; OGH 28. 6. 1994, 4 Ob 75/94; OGH 4. 10. 1994, 4 Ob 109/94; OGH 18. 5. 1995, 6 Ob 20/95. Siehe dazu auch KALB - POTZ - SCHINKELE (Anm. 23), 72 ff.

⁸³ HOLOUBEK (Anm. 19), 284 ff.

^{84a} Appl. 10 126/82, 17. 10. 1985, D&R 44, 65 ff; EuGRZ 1986, 705. Es handelte sich um eine Beschwerde der Plattform „Ärzte für das Leben“ gegen Österreich.

Aufgabe der Mitgliedstaaten dafür zu sorgen, daß ihre Rechtsordnungen die tatsächliche Ausübung der Religionsfreiheit ermöglichen und absichern. In einzelnen Fällen könne es sogar notwendig sein, daß ein Staat positive Maßnahmen zum Schutz der Religionsfreiheit ergreift.

Dieser Entscheidung lag eine Beschwerde der „Scientology Church“ gegen Schweden wegen Verletzung von Art. 9 EMRK zugrunde, die damit begründet war, daß es einer Glaubensgemeinschaft möglich sein müsse, sich gegen ihr feindlich gesinnte Agitation auf zivil- oder strafrechtlichem Wege zur Wehr zu setzen. Obwohl die Beschwerde abgewiesen wurde, betonte die Kommission, daß die Kritik und Agitation gegen eine Kirche oder eine religiöse Gruppe einen Grad erreichen könne, bei dem die Religionsfreiheit in Gefahr gerate und die Duldung eines solchen Verhaltens durch die Behörden die Verantwortung des Staates nach sich ziehe. Im konkreten Fall war die Kommission allerdings der Ansicht, daß die Grenze zulässiger Kritik nicht überschritten worden sei⁸⁵.

Als ein weiterer, mit den grundrechtlichen Gewährleistungspflichten in einem engen Zusammenhang stehender Aspekt ist der Gemeinwohlaufrag zur Ermittlung des normativen Inhalts staatlicher Schutzpflichten zu relevieren. Häberle⁸⁶ spricht davon, daß der Gemeinwohlverantwortung des Staates stets eine grundrechtspräzisierende Rolle zukommt, sei ihre Wirkung je nach konkreter Fallkonstellation grundrechtsverstärkend oder grundrechtsbegrenzend. Bei einer Spannungslage zwischen positiver und negativer Seite ein und desselben Grundrechts - wie das in unserem Kontext der Fall ist - wird diese Wirkung gleichzeitig in beide Richtungen ausstrahlen. Unter der Voraussetzung entsprechender Grundrechtserheblichkeit kann es im Fall exzessiver Glaubenswerbung zu einer Begrenzung aktiver Missionstätigkeit verbunden mit einem positiven Schutzauftrag zugunsten des Trägers negativer Religionsfreiheit kommen. Dabei dient die Gemeinwohlverantwortung als Orientierungshilfe zur Ermittlung der Voraussetzungen eines zulässigen oder gebotenen staatlichen Einschreitens bzw. von Art und Intensität der zu ergreifenden Maßnahmen.

Ein solches Spannungsverhältnis zwischen effektivem Grundrechtsschutz für den einzelnen und Gemeinwohlverantwortung des Staates wird vom EGMR beispielsweise in dem bereits erwähnten Fall *Manoussakis*⁸⁷ angesprochen. In dieser

⁸⁵ Zitiert nach BLUM (Anm. 54), 102 f., der den Sachverhalt wie folgt beschreibt: Eine schwedische Zeitung hatte einen Artikel veröffentlicht, in dem kritische Äußerungen eines Theologieprofessors über die Church of Scientology wiedergegeben wurden. Unter anderem solle dieser gesagt haben, daß es keine „verlogeneren“ Bewegung als Scientology gebe; sie sei die „Cholera des geistlichen Lebens“. Die Church of Scientology hatte daraufhin versucht, straf- und zivilrechtliche Verfahren gegen die Zeitung einzuleiten. Dies jedoch ohne Erfolg, da ihr durch eine höchstgerichtliche Entscheidung die Kompetenz dazu versagt wurde.

⁸⁶ HÄBERLE (Anm. 43), 270.

⁸⁷ Vgl. oben Anm. I.

Entscheidung betont der Gerichtshof auf der einen Seite das Recht der Staaten festzustellen, ob eine Bewegung oder eine Vereinigung offensichtlich fortfährt, religiöse Ziele oder Tätigkeiten zu verfolgen, die für die Bevölkerung schädlich sind. Auf der anderen Seite jedoch schließt das Recht auf Religionsfreiheit, wie es in der Konvention gewährleistet ist, jegliches Ermessen des Staates über religiöse Anschauungen oder Mittel für den Ausdruck solcher Anschauungen aus.

Gerade im Hinblick auf die rechtlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im Zusammenhang mit den NRB scheinen in Wahrnehmung des Gemeinwohlauftuges gesetzte Maßnahmen im Gefahrenabwehrbereich eine spezifische Berechtigung zu haben. Allerdings wirft eine solche staatliche Tätigkeit auch zahlreiche komplexe Rechtsfragen auf, die im Rahmen dieses Beitrages nur kurz angerissen werden können.

IX. Konkrete staatliche Maßnahmen

Vor dem Hintergrund dieser grundrechtsdogmatischen Erörterungen und der spezifischen gesellschaftlichen Gegebenheiten sind die konkreten Maßnahmen zu beurteilen, die einzelne Staaten angesichts der veränderten religiös-weltanschaulichen Landschaft gesetzt haben. Wie bereits betont, können dabei Werbetätigkeiten von einzelnen Gruppierungen natürlich nur einen Aspekt unter vielen zu berücksichtigenden Umständen darstellen, sodaß eine den qualitativen Gesamtzustand einbeziehende Betrachtung angebracht ist. Damit im Zusammenhang ist allerdings zu betonen, daß eine Beurteilung ausschließlich nach säkularen Kriterien erfolgen darf, einer Bewertung theologischer oder philosophischer Grundlagen die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen betreffend hat sich der Staat zu enthalten.

1. Modelle staatlichen Verhaltens

Rik Torfs unterscheidet drei Kategorien von möglichen staatlichen Vorgehensweisen⁸⁸.

- Vertrauensmodell: Der demokratische Rechtsstaat sieht sich durch das Aufkommen von „Sekten“ nicht bedroht, weder wird die Religionsfreiheit restriktiv ausgelegt, noch werden besondere Maßnahmen getroffen, um die Tätigkeit von „Sekten“ einzuschränken. Um Exzesse zu verhindern, wird das Strafrecht als ausreichend angesehen.

⁸⁸ Siehe R. TORFS, Die rechtliche Stellung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften im europäischen Kontext, als Beitrag zur Fachtagung „Europas Seele? Kirchen und religiöse Gemeinschaften im europäischen Einigungsprozess“, in: *öarr* 46 (1999) 43.

- Wachsamkeitsmodell: Es werden zwar keine besonderen die „Sekten“ betreffenden Gesetze ausgearbeitet, aber es werden einige Kontrollmechanismen, beispielsweise häufigere Überprüfungen durch die Steuerbehörden, eingeführt und die Religionsfreiheit sorgfältiger gegen den Schutz der öffentlichen Ordnung abgewogen.
- Modell der strukturellen Skepsis: Es werden besondere Gesetze erlassen, um die „Sekten“ im Auge zu behalten. Der Begriff der Religion wird eng ausgelegt, das Schwergewicht liegt auf dem Schutz der Gesellschaft im allgemeinen und der öffentlichen Ordnung im besonderen.

So nachvollziehbar diese Kategorisierung auch ist, so ist doch zu betonen, daß die einzelnen Staaten vielfach nicht dem einen oder anderen Modell als solchem zugeordnet werden können. Eine exakte Grenzziehung zwischen diesen drei Gruppen erscheint nicht möglich, es werden vielmehr in einem bestimmten Staat Maßnahmen gesetzt, die jeweils unterschiedlichen Kategorien zuzuordnen sind. Vor allem ist zu betonen, daß das Wahrnehmen staatlicher Schutzpflichten in diesem Bereich keinesfalls stets mit einer restriktiven Interpretation von Religionsfreiheit verbunden ist. Gerade ein Festhalten an dem auf das Grundrecht der Religionsfreiheit anzuwendenden Grundsatz „*in dubio pro libertate*“ auch im Zusammenhang mit neuen religiösen Bewegungen kann das Ergreifen „flankierender Maßnahmen“ als Realisierung von grundrechtlichen Schutzpflichten und in Entsprechung des Gemeinwohlauflages notwendig oder zumindest gerechtfertigt erscheinen lassen.

2. Rechtlicher und gesellschaftlicher Hintergrund

Wie viele europäische Staaten steht auch Österreich⁸⁹ bis zu einem gewissen Grad vor dem Dilemma, daß die Rechtsordnung zwar ein umfangreiches Instrumentarium zur Verfügung stellt, um allfälliges rechtswidriges Handeln von NRB begegnen zu können. Neben straf- und zivilrechtlichen Bestimmungen ist dabei vor allem an das Gewerberecht, das Abgabenrecht, das Konsumentenschutz- und das Medizinrecht zu denken. Diesem Befund steht jedoch das Faktum gegenüber, daß von diesem vorhandenen Instrumentarium im Zusammenhang mit den neuen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen kaum Gebrauch gemacht wird. Dies hängt wohl einerseits damit zusammen, daß die unmittelbar Betroffenen zunächst von diesen Möglichkeiten keinen Gebrauch machen wollen und Dritte – etwa Angehörige –, sofern es sich nicht um Minderjährige handelt, nicht legitimiert sind. Im Fall von ehemaligen Mitgliedern kann davon ausgegangen werden,

⁸⁹ Zur Situation der NRB in Österreich siehe R. POTZ, New Religious Movements in Austria, in: New Religious Movements and the Law in the European Union, Mailand 1999, 69 ff., (Proceedings of the Meeting Lisbon, 8.-9. November, 1997).

daß diese entweder aus dem Bedürfnis heraus, einen Schlußstrich zu ziehen, oder aus Furcht vor allfälligen Maßnahmen, die die von ihnen verlassene Gemeinschaft gegen sie ergreifen könnte, vor entsprechenden rechtlichen Schritten zurückschrecken. Ferner darf auch nicht übersehen werden, daß die Beweislage aus der Sicht der Betroffenen in der Regel nicht besonders günstig aussehen wird.

Darüber hinausgehend wäre jedoch zu prüfen, inwieweit einzelne Gruppierungen geschickt in Grenzbereichen oder im rechtsfreien Raum agieren und allenfalls vorhandene Lücken zu schließen wären. So ortet beispielsweise der von der Österreicherin *Maria Berger* verfaßte „Sekten“-Bericht⁹⁰ die größte Regelungslücke im Hinblick auf den sogenannten „Psychomarkt“, die jedoch generell und nicht vorwiegend wegen der auf diesem Markt anbietenden NRB zu schließen wäre. Für den Hilfesuchenden sei das Angebot therapeutischer oder therapieähnlicher Verfahren und Techniken unüberschaubar und unüberprüfbar geworden. Der Anspruch des Verbrauchers auf Einhaltung beruflicher Standards und Schutz vor mißbräuchlichen oder manipulativen Techniken und unangemessenen Vertragsbedingungen sei nicht sichergestellt.

Angeichts dieser Situation erscheint der Ruf nach einer staatlichen Informations- oder auch einer darüber hinausgehenden Eingriffstätigkeit - wie er übrigens in besonderem Maße auch im Umwelt- und Gesundheitsbereich erhoben wird - durchaus verständlich und dementsprechende staatliche Tätigkeit als adäquates Mittel, um aus den Grundrechten abgeleiteten Schutzpflichten nachzukommen. Es ist allerdings zu betonen, daß es gleichermaßen gilt, auch die von solchen Maßnahmen betroffenen Gemeinschaften in ihren grundrechtlichen Gewährleistungen zu schützen und ihnen einen entsprechenden Rechtsschutz zu gewähren. Dieses Problem wird sich primär im Zusammenhang mit kreditschädigenden Äußerungen stellen. Daß derzeit offenbar eine Rechtsschutzlücke zulasten der NRB besteht, wurde bereits angesprochen. Es handelt sich dabei um eine Frage, der auch im Hinblick auf das neue Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden sein wird⁹¹.

Jedenfalls ist das Phänomen NRB vielgestaltiger und die Situation insgesamt viel komplexer, als daß ihr die Beschreibung der Alternativen gerecht würde, wie sie in der dem Beitrag von *Martin Kriele* „Sektenjagd“ vorangestellten Zusammenfassung vorgenommen wird. Dort heißt es: „Entweder begeht eine Organisation rechtswidrige Handlungen, dann ist mit aller Entschiedenheit durchzugreifen. Oder es liegt nichts derartiges vor, dann ist sie in Frieden zu lassen“⁹².

⁹⁰ Siehe unten IX.3.

⁹¹ Siehe unten IX.5.

⁹² Kurze Zusammenfassung der Redaktion zu M. KRIELE, Sektenjagd, in: ZRP 1998, 231.

3. Die sogenannte „Sekten“-Diskussion

Es kann wohl davon ausgegangen werden, daß es im Bereich neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen über besonders tragische Einzelschicksale hinausgehend verschiedenartige Mißstände gibt und ein echter Bedarf nach entsprechender Aufklärung und Beratung gegeben ist, wenngleich Tendenzen bestehen dürften, die damit im Zusammenhang stehenden Probleme zu überschätzen. Gleichzeitig ist aber auch festzuhalten, daß zwischen Vermutungen, Verdächtigungen und erwiesenen Tatsachen im Hinblick auf die gegen diese Bewegungen erhobenen Vorwürfe vielfach nicht oder in nicht ausreichender Weise differenziert wird. Dieser Befund wird auch durch einen Blick in das einschlägige Schrifttum bestätigt, sei es primär juristisch, soziologisch oder psychologisch ausgerichtet. Auch zahlreiche Initiativen im Bereich der Europäischen Union weisen in diese Richtung.

Im Bereich des Europarates verabschiedete die parlamentarische Versammlung 1992 die Empfehlung Nr. 1178, in der spezielle Gesetze bezüglich „Sekten“ als überflüssig und überdies gefährlich für die in Art. 9 EMRK garantierte Religionsfreiheit angesehen werden. In der Folge legte das „Committee on legal affairs and human rights“ der Parlamentarischen Versammlung einen Bericht über „Sects and new religious movements“ vor (datiert mit 15. Mai 1998). In einer darauf folgenden Entschließung des Europäischen Parlaments forderte dieses die Mitgliedstaaten auf, den gegenwärtigen Austausch von Informationen über das Sektenphänomen zu verstärken.

Eine Reihe von Staaten haben parlamentarische Untersuchungsausschüsse gebildet, die Berichte zu den NRB erstatteten, wobei vor allem Frankreich, Belgien und Deutschland zu erwähnen sind⁹³. In Österreich wurde die Bundesregierung mit Entschließung des Nationalrates vom 14. Juli 1994 ersucht, sich mit „Sekten, pseudoreligiösen Gruppen, Vereinigungen und Organisationen sowie destruktiven Kulturen“ auseinanderzusetzen und Maßnahmen zur Aufklärung zu setzen. Aufgrund einer Anregung durch den Nationalrat wurde im Jahre 1996 vom Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie eine Broschüre mit dem Titel „Sekten - Wissen schützt“ herausgegeben.

Der von der Österreicherin *Maria Berger* zusammengestellte Bericht über „Sekten“ in der Europäischen Union, der im „Sekten“-Phänomen keine unmittel-

⁹³ Frankreich war das erste Land, das einen parlamentarischen Untersuchungsausschuß einsetzte. Am 10. 1. 1996 veröffentlichte die französische Assemblée Générale einen Bericht, in dem 172 religiöse Gruppen genannt werden, die schädlich oder gefährlich sein können. Auch der in Belgien am 27. 4. 1997 veröffentlichte Bericht ließ eine große Skepsis gegenüber den NRB erkennen. Der Endbericht der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages ist ausgewogener (13. Wahlperiode, Drucksache 13/10950). Vgl. auch TORFS (Anm. 88), 42.

bare Gefahr für Demokratie und Rechtsstaat erkennen konnte, wurde am 13. Juli 1998 zum zweiten Mal in einer Plenarsitzung des Europäischen Parlaments verworfen⁹⁴.

Wenngleich die seit Jahren andauernde „Sekten“-Diskussion des öfteren den Boden der Sachlichkeit verlassen, vielleicht sogar gelegentlich hysterische Züge angenommen hat, so sind doch Vergleiche mit „Tendenzen zu einer Hysterie, wie sie für Epochen der Ketzerverfolgung, der Hexenjagd, des Antisemitismus oder des *McCarthyismus* typisch waren“⁹⁵, keinesfalls zu rechtfertigen.

4. Staatliches Informationshandeln

Die Frage nach der Zulässigkeit staatlicher Informationstätigkeit und deren Grenzen⁹⁶ haben in den letzten Jahren verstärktes Interesse gefunden, in besonderem Maße im Bereich des Umwelt- und Gesundheitswesens, aber auch im Zusammenhang mit Warnungen vor bestimmten religiösen oder pseudo-religiösen Bewegungen. Da staatliche Aufklärung in Form von Informationen, Empfehlungen oder Warnungen von ihrer Intention her in der Regel auf Beeinflussung und damit auf Verhaltenssteuerung ausgerichtet ist - sie möchte ja präventiv, gefahrenabwehrend wirken -, sind dabei auch besonders die sich aus den grundrechtlichen Gewährleistungen sowie dem Verfassungsprinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität ergebenden Grenzen zu beachten.

Gerade die Grundrechtsbindung aller staatlicher Gewalt, die Verpflichtung zu sachlicher, objektiver und wahrheitsgetreuer Information⁹⁷ verleihen einer derartigen Tätigkeit auch eine besondere Glaubwürdigkeit und Autorität im Bewußtsein der Adressaten. Demgegenüber ist bei einer vergleichbaren Tätigkeit im Rahmen von privaten Institutionen vielfach entweder eine besondere persönliche Betroffenheit oder eine bestimmte religiös-weltanschauliche Prägung gegeben, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, daß diese - bei allem Bemühen um Objektivität - bis zu einem gewissen Grad in die Informationstätigkeit einfließen. Aufgrund dieses hohen Stellenwerts, den staatliche Informationstätigkeit im öffentlichen Meinungsbildungsprozeß einnimmt, ist sie für die davon erfaßten Gemeinschaften verständlicherweise von besonderer Relevanz. Dies nicht zuletzt auch im Hinblick darauf, daß manchen dieser Äußerungen irreversible Wirkung zukommt. Es gilt

⁹⁴ Vgl. TORFS, (Anm. 88), 42 f., sowie H. NASSAUER, Kirchen und europäische Integration in der Diskussion des Europäischen Parlaments, in: *öarr* 45 (1999) 85 ff.

⁹⁵ So KRIELE (Anm. 92), 231, bezogen auf den Zwischenbericht der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages. Vgl. oben Anm. 93.

⁹⁶ Siehe T. LEIDINGER, Hoheitliche Warnungen, Empfehlungen und Hinweise im Spektrum staatlichen Informationshandelns, in: *DÖV* 46 (1993) 925 ff.

⁹⁷ Vgl. 4 Abs. 2 Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen; vgl. unten Anm. 102.

den aus den Grundrechten abgeleiteten objektiv-rechtlichen Schutzpflichten nachzukommen und gleichzeitig die subjektiv-rechtlichen Grundrechtspositionen der dadurch unter Umständen stark betroffenen Gemeinschaften zu wahren.

Die Verpflichtung der Bundesregierung und der Ministerien zu Öffentlichkeitsarbeit schließt das Recht zu öffentlichen Stellungnahmen entsprechend ihren je unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen ein. So ist etwa Öffentlichkeitsarbeit über von NRB möglicherweise ausgehende Gefährdungen - für Gesundheit von Menschen, die Integrität des Familienlebens oder die Entwicklung von Jugendlichen - als Wahrnehmung einer öffentlichen Aufgabe zu qualifizieren⁹⁸. Wenngleich als allgemeine gesetzliche Grundlage für eine derartige staatliche Tätigkeit das Bundesministeriengesetz⁹⁹ herangezogen werden kann, so ist doch die besondere Grundrechtsnähe eines derartigen staatlichen Verwaltungshandelns zu bedenken. Für eine solche staatliche Tätigkeit - ob sie nun als hoheitlich oder nicht-hoheitlich eingestuft wird - ist von einer entsprechenden Determinierungspflicht des Gesetzgebers auszugehen. Damit im Zusammenhang hat der VfGH den Begriff des „eingriffsnahe Gesetzes“¹⁰⁰ entwickelt. Danach ergeben sich die Maßstäbe für diese Determinierungspflicht nicht nur aus dem Legalitätsprinzip (Art. 18 B-VG), sondern auch aus den grundrechtlichen Gesetzesvorbehalten. Während der Gerichtshof bei der Eingriffsnähe zunächst darauf abstellte, ob eine Maßnahme nicht bloß zufällig, sondern geradezu in der Regel eine Grundrechtsbeeinträchtigung darstellt, knüpfte er in der Folge an den Kriterien der Wahrscheinlichkeit und Intensität an, mit welchen eine Maßnahme in ein grundrechtlich geschütztes Rechtsgut eingreift. Es kann wohl davon ausgegangen werden, daß es sich bei Ermächtigungsgesetzen für ein derartiges Informationshandeln um eingriffsnahe Gesetze in diesem Sinne handelt¹⁰¹.

⁹⁸ Vgl. Erläuternde Bemerkungen zum Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen (NR: GP XX RV 1158 AB 1287 S. 133. BR: AB 5764 S. 643.).

⁹⁹ Vgl. insbes. Abschnitt L des Teiles 2 der Anlage zu § 2, Z 3, Z 7 lit. d und f. und Z 11 des Bundesministeriengesetzes, BGBl. 1986/76 i.G.F.

¹⁰⁰ Siehe dazu insbes. W. BERKA, Das „eingriffsnahe Gesetz“ und die grundrechtliche Interessenabwägung, in: H. MAYER - C. JABLONER - G. KUSKO-STADLMAYER - R. LAURER - K. RINGHOFER - R. THIENEL (Hrsg.), Staatsrecht in Theorie und Praxis, FS-Walter (60), Wien 1991, 37 ff.

¹⁰¹ So werden im deutschen Schrifttum, LEIDINGER (Anm. 96), 935, beispielsweise noch Regelungsdefizite im Hinblick auf die Anforderungen an die Verdachtsstufe, bei der ein behördliches Eingreifen zulässig ist, hinsichtlich der Frage, wie weit die behördlichen Aufklärungspflichten reichen, ob eine Pflicht zur Entwarnung besteht und ob der zu Unrecht Betroffene als Nichtstörer zu entschädigen ist, beklagt. Dies trotz der im Bereich des Gefahrenabwehrechts bestehenden Generalklauseln, aber vor allem der zwischenzeitlich geschaffenen spezialgesetzlichen Ermächtigungsgrundlagen.

5. Das Bundesgesetz über die Einrichtung einer „Bundesstelle für Sektenfragen“

Unter diesen Aspekten kann auch das Bundesgesetz über die Einrichtung einer Dokumentations- und Informationsstelle für Sektenfragen¹⁰² nicht schlechthin als Antisekten-Gesetz abqualifiziert werden, es bedarf vielmehr einer differenzierten Beurteilung. Unabhängig von der konkreten legislatischen Umsetzung, kann das damit verfolgte Anliegen des Gesetzgebers als ein durchaus berechtigtes bezeichnet werden.

Mit diesem Gesetz findet der Begriff „Sekte“ Eingang in die österreichische Rechtsordnung¹⁰³, was umso problematischer ist, als es selbst keine Definition enthält, in den Erläuternden Bemerkungen zu diesem Gesetz sich jedoch widersprüchliche Aussagen zu diesem Begriff finden. Während im Allgemeinen Teil der Erläuterungen betont wird, daß der Gesetzesentwurf bewußt von einer nicht wertenden Verwendung des Begriffs Sekte ausgeht, heißt es im Besonderen Teil zu § 2 leg. cit., daß die Bezeichnung Sekte dann verwendet werden darf, wenn von einer Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaft bestimmte Gefahren im Sinne des § 4 Abs. 1 ausgehen. Dazu kommt, daß der ursprünglich neutrale Begriff in zunehmendem Maß negativ besetzt ist, sodaß damit in der Regel eine abwertende Konnotation verbunden ist. Es kann im Rahmen dieses Beitrages weder auf die damit im Zusammenhang stehenden Fragen noch auf die zahlreichen rechtlichen und auch praktischen Probleme, die dieses Gesetz aufwirft, eingegangen werden¹⁰⁴. Es sollen lediglich zwei Aspekte angesprochen werden, die in unserem Kontext gerade im Zusammenhang mit der Legitimation staatlicher Maßnahmen gegenüber NRB von Interesse sind.

5.1. Frage des Rechtsschutzes

Wie bereits oben angesprochen wurde und auch in der erwähnten Entscheidung des OGH betreffend die Sri Chinmoy-Bewegung¹⁰⁵ deutlich wird, stellt die Frage des Rechtsschutzes der von der Dokumentations- und Informationstätigkeit der Bundesstelle für Sektenfragen erfaßten Gemeinschaften ein besonderes Problem dar.

¹⁰² BGBl. I 1998/150.

¹⁰³ Abgesehen von § 304 StG (Beförderung einer vom Staat für unzulässig erklärten Religionssekte), der keinerlei praktische Bedeutung hatte und im StGB 1975 ersatzlos gestrichen wurde.

¹⁰⁴ Ein Kommentar zu diesem Gesetz von H. KALB - R. POTZ - B. SCHINKELE ist in Vorbereitung und wird im Heft 3/1999 öarr erscheinen.

¹⁰⁵ Vgl. oben V.1.2.

Bei der Bundesstelle für Sektenfragen handelt es sich um eine selbständige Anstalt öffentlichen Rechts. Im Allgemeinen Teil der Erläuterungen wird dazu ausgeführt, daß rechtsformal betrachtet Akte einer staatlichen Öffentlichkeitsarbeit über Sekten in den in diesem Bundesgesetz vorgesehenen Formen dem Bereich des nicht-hoheitlichen Handelns zuzuordnen sind. Dennoch sei staatliche Aufklärungstätigkeit über Gefährdungen, die von Sekten ausgehen - etwa für die Gesundheit von Menschen, die Integrität des Familienlebens oder die Entwicklung von Jugendlichen - , als die Wahrnehmung einer öffentlichen Aufgabe zu qualifizieren. Es wird daher davon ausgegangen, daß die Tätigkeit der Bundesstelle für Sektenfragen in den Anwendungsbereich des Amtshaftungsgesetzes fällt. Da dieses jedoch eine Haftung für kreditschädigendes Verhalten nach den zivilrechtlichen Bestimmungen ausschließt, somit weder Unterlassung noch Widerruf begehrt werden kann, scheint ein beachtliches Rechtsschutzdefizit für die von der Informationstätigkeit erfaßten Gemeinschaften gegeben zu sein - ein Problem, das an anderer Stelle noch eingehend zu behandeln sein wird¹⁰⁶.

5.2. Anwendungsbereich des Gesetzes

Gemäß § 1 Abs. 2 des Bundesgesetzes über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen findet dieses Gesetz auf gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften und ihre Einrichtungen keine Anwendung. Als Begründung für diese Regelung wird in den Erläuternden Bemerkungen darauf hingewiesen, daß diese aufgrund des Art. 15 StGG 1867 in der selbständigen Regelung ihrer inneren Angelegenheiten verfassungsrechtlich geschützt sind, wozu auch die Organisation ihrer Einrichtungen gehört. Es wird daher davon ausgegangen, daß es Sache der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ist, etwaige Mißstände, die bei ihren Einrichtungen auftreten, abzustellen. Lediglich gemäß dem Bericht des Familienausschusses wird vom Bundesminister für Umwelt, Jugend und Familie zugesichert, die leitenden kirchlichen Organe der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften hierüber in Kenntnis zu setzen, sollten im Rahmen der Tätigkeit der Bundesstelle für Sektenfragen Gefährdungen im Sinne des § 4 dieses Gesetzes innerhalb dieser Religionsgemeinschaften und ihrer Einrichtungen bekannt werden.

Wenngleich das Ausgenommensein der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vom Anwendungsbereich dieses Gesetzes durch die ministerielle Zusicherung ein wenig relativiert wird, so erscheint es in Relation zu den staatlich eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften verfassungsrechtlich nicht unbedenklich und auch rechtspolitisch nicht zweckmäßig zu sein. Da letztere nicht ausdrücklich

¹⁰⁶ Vgl. oben Anm. 104.

ausgenommen sind, ist *prima vista* davon auszugehen, daß sie unter den Anwendungsbereich dieses Gesetzes fallen, was jedoch aus folgendem Grund nicht kohärent erscheint: Einerseits werden die betreffenden Gemeinschaften anläßlich der Nichtuntersagung ihrer Eintragung, insbesondere im Hinblick auf die Schrankenregelung in Art. 9 Abs. 2 EMRK und die durch den Gesetzgeber in § 5 Abs. 1 RRBG erfolgten Konkretisierung, einer genauen Prüfung unterzogen. Andererseits sind die Versagungs- bzw. Aberkennungsgründe in bezug auf die Rechtspersönlichkeit als Bekenntnisgemeinschaft und die in § 4 Abs. 1 Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen genannten Voraussetzungen, die eine Gemeinschaft erfüllen muß, um eine auf sie bezogene Dokumentations- und Informationstätigkeit zu rechtfertigen, weitgehend übereinstimmend geregelt. Demnach könnte sich die Tätigkeit der Bundesstelle für Sektenfragen auf eine religiöse Bekenntnisgemeinschaft nur insoweit erstrecken, als Umstände zutage treten, die der Behörde vor der Nichtversagung der Eintragung nicht bekannt waren oder die sich erst nachträglich ergeben. In beiden Fällen wäre jedoch die Eintragung gemäß § 9 Abs. 2 lit. 1 bzw. lit. 3 RRBG abzuerkennen.

Die hinsichtlich des Anwendungsbereiches vorgenommene Differenzierung zwischen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einerseits und staatlich eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften andererseits erscheint daher sachlich nicht gerechtfertigt. Beide Kategorien von Religionsgemeinschaften haben - im Gegensatz zu als Vereine konstituierte Religionsgemeinschaften - nach einer Überprüfung eine spezifische Form staatlicher Anerkennung erfahren - im einen Fall als Anerkennung im engeren Sinn gemäß Anerkennungsgesetz 1874, im anderen Fall aufgrund der Registrierung gemäß RRBG als Anerkennung im weiteren Sinn.

Damit ist ein sehr grundsätzliches Problem berührt, nämlich das einer notwendigen Neuinterpretation des Art. 15 StGG. Die darin verbürgte institutionelle Garantie und das religionsgemeinschaftliche Selbstbestimmungsrecht werden in zunehmendem Maß nicht nur als ein notwendiges Korrelat des umfassend gewährleisteten Menschenrechts auf Religionsfreiheit verstanden, sondern von diesem bereits mitumfaßt angesehen¹⁰⁷. Eine solche Sicht entspricht nicht nur der umfas-

¹⁰⁷ Der in Art. 15 StGG enthaltene Gesetzesvorbehalt „... ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen“ ist im Gegensatz zu den anderen Gesetzesvorbehalten des StGG als ein materieller zu verstehen, der stets eine Rechtsgüterabwägung erfordert. So unterschiedlich dessen Formulierung im Vergleich zum Gesetzesvorbehalt in Art. 9 Abs. 2 EMRK auf den ersten Blick auch aussehen mag, im wesentlichen laufen beide Schrankenregelungen auf dasselbe Ergebnis hinaus. Ein einfaches Gesetz ist dann als „allgemeines Staatsgesetz“ zu qualifizieren, wenn sich das dadurch geschützte Rechtsgut im Verhältnis zum Selbstbestimmungsrecht als gleich- oder höherrangig darstellt - ein Abwägungsvorgang, den auch die Schrankenregelung der EMRK gebietet. Näheres dazu siehe B. SCHINKELE, Church Autonomy in Austria, Beitrag anläßlich der 2. Tagung der europäisch-

senden grundrechtlichen Gewährleistung in Art. 9 EMRK sowie den entsprechenden Formulierungen in verschiedenen Menschenrechts-Instrumenten, sondern hat auch durch das Inkrafttreten des Bundesgesetzes über die Rechtspersönlichkeit religiöser Bekenntnisgemeinschaften eine zusätzliche Untermauerung erfahren. Neben der öffentlich-rechtlichen Stellung als anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften können Religionsgemeinschaften nunmehr Rechtspersönlichkeit als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft erlangen und sich damit als juristische Person des Privatrechts konstituieren. Eine derartige Differenzierung zwischen Religionsgemeinschaften ist jedoch nur insoweit zulässig, als all das, was sich als unmittelbarer Ausfluß des umfassenden Menschenrechts auf Religionsfreiheit darstellt, beiden Kategorien in gleicher Weise gewährleistet ist¹⁰⁸.

Nachträgliche, den Gefährdungstatbeständen des § 4 Abs. 1 Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen entsprechende Entwicklungen sind jedenfalls auch im Rahmen von anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften nicht auszuschließen. Das Schutzbedürfnis Betroffener bleibt jedoch dasselbe, unabhängig davon, welchen Rechtsstatus die Gemeinschaft hat, von der solche Gefährdungen ausgehen. Unter der Annahme einer staatlichen Aufklärungs- und Schutzpflicht müßte diese im Fall von gravierenden Mißständen wohl unabhängig davon bestehen, von welcher Glaubensgemeinschaft diese ausgehen. In einem solchen Fall könnte nicht mehr von einer „inneren Angelegenheit“ gesprochen werden, es würde vielmehr die Schranke der „allgemeinen Staatsgesetze“ ihre Wirkung entfalten¹⁰⁹.

amerikanischen Gesellschaft für Religionsfreiheit in Trier 27. bis 30. 5. 1999, homepage address: <http://www.uni-trier.e/~ievr>.

¹⁰⁸ Siehe dazu näher H. KALB - R. POTZ - B. SCHINKELE, Religionsgemeinschaftenrecht, Eintragung und Anerkennung, Wien 1998, 21 f.

¹⁰⁹ Solchen Überlegungen entsprechend wurden etwa in die belgische „Sektenbroschüre“ Informationen über das „Opus Dei“ und das „Engelwerk“ aufgenommen.

Das „Opus Dei“ wurde am 2. 10. 1928 in Madrid durch J. Escrivá de Belaguer gegründet und 1941 als „pia unio“ approbiert. 1943 erfolgte die Gründung der mit dem „Opus Dei“ verbundenen Priesterlichen Gemeinschaft vom Hl. Kreuz. 1947 wurde das „Opus Dei“ als erstes Säkularinstitut päpstlichen Rechts und schließlich mit Ap. Konst. *Ut sit* vom 28. 11. 1982, AAS 75 (1983) 423 ff., als Personalprälatur errichtet.

Das „Engelwerk“ (Opus Angelorum) hat seinen Ursprung in den sogenannten Privatoffenbarungen der Gabriele Bitterlich aus Innsbruck (Aufzeichnungen seit 1974). Nach kirchenamtlicher Approbation von (Schutz)engelweihe und Sühneweihe im Jahre 1951, kirchenamtlicher Errichtung einer Schutzengelbruderschaft und von Priestergemeinschaften fand das „Engelwerk“ weitere Verbreitung. Schließlich kam es zu erheblichen Bedenken gegen die vom „Engelwerk“ verbreiteten Sonderlehren und zu Maßnahmen des Innsbrucker Diözesanbischofs, verschiedener deutscher Diözesen sowie des Apostolischen Stuhls. Mit Dekret der Glaubenskongregation vom 6. 6. 1992, AAS 84 (1992) 805 f., wurden Verwendung und Verbreitung der Sonderlehren über die Engel, Engelweihen, Fernspendung von Sakramenten u.a. verboten.

X. Ausblick

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das österreichische Religionsrecht in Bewegung geraten ist. Das Gesetz über die Rechtspersönlichkeit religiöser Bekenntnisgemeinschaften - als erster Schritt des Gesetzgebers im Zusammenhang mit dem Phänomen NRB - stellt eine einschneidende Zäsur dar, und zwar nicht so sehr als Endpunkt einer Entwicklung, es markiert vielmehr den Anfang einer Phase religionsrechtlicher Umgestaltung. Durch das Auftreten neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen werden bewährte staatskirchenrechtliche Institute mit neuen, unbekannten Inhalten gefüllt. Im Zusammenhang mit der Zuordnung religiös-weltanschaulicher Verbände zum staatlichen Rechtsbereich stellen sich sehr grundsätzliche religionsrechtliche sowie allgemein (verfassungs)rechtliche Fragen. Die bisher als erste Reaktion des Gesetzgebers gesetzten Maßnahmen - das Gesetz über die Rechtspersönlichkeit religiöser Bekenntnisgemeinschaften einerseits und das Gesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen andererseits - werfen trotz mancher positiver Ansätze sowohl in verfassungsrechtlicher, legistischer als auch rechtspolitischer Hinsicht zahlreiche weitere Probleme auf. Die sich dadurch primär für die Gerichtshöfe öffentlichen Rechts sowie den Gesetzgeber stellenden Herausforderungen gilt es anzunehmen und im Sinne des umfassend gewährleisteten Rechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu lösen. Dabei ist das daraus resultierende verfassungsrechtliche Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität zu beachten, ohne daß diese jedoch als Indifferenz umgedeutet werden dürfte. Untrennbar damit verbunden ist der Grundsatz der Toleranz, nicht verstanden in ihrer älteren Bedeutung als Duldung, sondern als ein an den Staat und den einzelnen gerichtetes Rechtsgebot.

DIE VERMÖGENSRECHTLICHEN KANONES DES VIERTEN
JAHRHUNDERTS UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER
ANTIOCHENISCHEN KANONES UND IHRER REZEPTION IM
ORTHODOXEN KIRCHENRECHT

Eva M. S y n e k, Wien

Angesichts der in den letzten Jahren zunehmenden Debatten um die Kirchenfinanzierung, um die Verteilung vorhandener Ressourcen aber auch ganz allgemein um die Durchsichtigkeit kirchlicher Vermögensgebarung scheinen die spätantiken Probleme ziemlich aktuell. Eine Schlüsselfrage war natürlich bereits in der jungen Kirche das „fund-raising“, die Sorge um Beiträge der Gläubigen, die den Gemeinden ein breites soziales Engagement, aber auch die Finanzierung eines zusehends beamteten Klerus ermöglichten. Vom paulinischen Spendenaufruf für Jerusalem an zieht sich das Werben um materielle Beiträge kontinuierlich durch die frühchristlichen Quellen. So werden beispielsweise in der sog. „Zwei-Wege-Lehre“, deren bekannteste Rezension die Didache ist, mit hohem Argumentationsaufwand alle in Pflicht genommen, die durch ihre Arbeit Überschüsse produzieren: „Zögere nicht zu geben [...] sage nicht, daß es dein Eigentum ist. Denn da ihr ja im Unsterblichen Gemeinschaft habt, um wieviel mehr in den vergänglichen Dingen“¹. Daß in den cc. 24 und 25² der antiochenischen Synode von 341, der sog. „Synode in encaeniis“, ein Spendenaufruf fehlt, mag Zufall sein. Es könnte allerdings auch damit zusammenhängen, daß die Synode von konsolidierten Vermögensverhältnissen auf der Basis von ertragreichem Landbesitz ausgeht. Mag sein, daß die kirchliche Caritas im vorausgesetzten Kontext nicht sonderlich an regelmäßigen Zuwendungen von Seiten der Gläubigen hing. Große Schenkungen und Erbschaften sicherten in der Reichskirche bereits in der ersten Hälfte des 4. Jh.s jedenfalls den größeren Gemeinden ein gewisses Maß an regelmäßigen Einkünften. In den etwa zeitgleich mit den antiochenischen Kanones verabschiedeten Kanones der kappadokischen Synode von Gangra (340/355)³ ist das Fund-raising

¹ Didache 4,7 f (ed. W. RORDORF/A. TUILIER/Übers. G. SCHÖLLGEN, FC 1, 100 ff); vgl. par Barnabas 19,8 ff (ed. K. WENGST, SUC 2, 190); Constitutiones Ecclesiastici Apostolorum 13 (ed. F.X. FUNK, Doctrina duodecim apostolorum. Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquiae doctrinae de duabus viis expositiones veteres, Tübingen 1887, 58-60); Apostolische Konstitutionen 7,12 (ed. M. METZGER, SC 336, 38-40).

² Ed./franz. Übers. von P.P. JOANNOU, Fonti Fasc. IX, t. I.2, Grottaferrata/Rom 1962, 123-126.

³ Ed./franz. Übers. von JOANNOU, Fonti Fasc. IX, t. I.2, 85-99.

aber äußerst brisant. Und auch die Apostolischen Konstitutionen⁴, die wohl etwa 40 Jahre nach der Synode von 341 entweder ebenfalls in Antiocheia entstanden oder jedenfalls dort ihren Bezugspunkt haben, setzen sich mit sichtlichem Engagement mit dieser Frage auseinander.

Im Folgenden sollen zunächst die rechtlichen Quellen des Konsolidierungsprozesses des 4. Jh.s bezüglich jener Probleme der Spätantike befragt werden, die sich dann stellten, wenn das Fund-raising einmal prinzipiell erfolgreich war, wenn es Güter zu verteilen und mit dem Ansammeln eines gewinnbringend bewirtschafteten festen Stammvermögens auch kontinuierlich zu verwalten gab. Letzteres setzt nicht nur Zuwendungen in größerem Umfang voraus, sondern auch die Abkehr von der kirchlichen Subsistenzwirtschaft der Frühzeit. Ausgehend von dem bereits im 4. Jh. vertretenen Verbot, einmal dem sakralen Gebrauch gewidmete Dinge wieder zu profanieren⁵, wurde ein prinzipielles Veräußerungsverbot⁶ für Kirchenvermögen entwickelt. Neben Gottesdienststätten, Klöstern und dem direkten Sakralgebrauch gewidmeten Gegenständen erfaßte dieses insbesondere landwirtschaftlich nutzbare Güter⁷, nicht aber deren Ertrag. Als weitere wichtige Themen im Zusammenhang mit der Vermögensgebarung seien benannt: die kirchliche Rezeption des alttestamentlichen Zinsverbotes⁸ und das Simonieverbot⁹. Ihre kontinuierliche Einschärfung in mittelalterlichen Quellen deutet einerseits auf

⁴ Ed./franz. Übers. von M. METZGER, SC 320/329/336, Paris 1985-1987.

⁵ Vgl. c. 73 der Apostolischen Kanones (bezogen auf Gerätschaften, Stoffe: ed. METZGER, SC 336, 302); c. 24 Chalkedon (bezogen auf Klöster und Klostergut: ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 88); c. 49 Trullanum; c. 13 Nikaia 786/7 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 140-143); c. 10 Prima-Secunda (= Konstantinopel 861; ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 467-467).

⁶ Vgl. cc. 34; 40 Karthago (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 255; 259); c. 15 Ankyra 314 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 66-67) ist wohl noch nicht als generelles Veräußerungsverbot anzusehen; es geht hier vornehmlich um die Sicherung des Zustimmungsrechtes des Bischofs.

⁷ Vgl. c. 12 Nikaia 786/7 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 33-34); c. 10 Prima-Secunda (= Konstantinopel 861; ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 464-467).

⁸ Vgl. z.B. c. 17 Nikaia 325 (= 1. ökumenisches Konzil; ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 38); c. 10 Quinisextum 690/1 (= Trullanum; ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 137); c. 44 der Apostolischen Kanones (ed. METZGER, SC 336, 288); c. 4 Laodikeia (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 132); cc. 5; 20 Karthago (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 218-219; 236-237); c. 14 des Basileios (Zugeständnis, daß jemand, der Zinsen genommen hat, zur Weihe zugelassen werden kann, sofern er seinen „Bereicherungsgewinn“ an die Armen verteilt: ed. P.-P. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. II, Grottaferrata/Rom 1963, 113).

⁹ Vgl. z.B. c. 29 der Apostolischen Kanones (ed. METZGER, SC 336, 282); c. 2 Chalkedon 451 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 70); c. 22 Quinisextum (vgl. auch c. 23: generelles Verbot, für Sakramentenspendung Geld zu nehmen: ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 153-154); cc. 4; 5; 19 Nikaia 786/7 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 451 [recte: 251]-258; 277-279); c. 90 Basileios (Klarstellung, daß auch Geldannahme nach erfolgter Weihe unter das Simonieverbot fällt: JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. II, 175-178); Kanonische Enzyklika von Gennadios v. Konstantinopel († 471; JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. II, 292-299); kanonischer Brief von Tarasios v. Konstantinopel († 809; ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. II, 315-332).

Schwierigkeiten bei der Durchsetzung hin, macht andererseits aber auch klar, daß noch so häufige Regelbrüche in der Praxis lange Zeit nicht ausreichen, um prinzipiell mit den alten Kanones zu brechen. Bekanntlich bilden die Regulierungsversuche des 4. Jh.s gemeinsam mit Konkretionen und Ergänzungen in jüngeren „heiligen Kanones“ bis heute das Fundament orthodoxen Kirchenrechts; auch so scheinbar völlig überholte Forderungen wie das Zinsverbot¹⁰ finden sich bis heute in den Kanonessammlungen. Insofern sind Rechtsgeschichte des 4. Jh.s und aktuelles orthodoxes Kirchenrecht nicht streng voneinander zu trennen, wenngleich es natürlich in der Praxis immer wieder zu Adaptionen der alten Kanones an neue Verhältnisse kommen mußte und muß. Das gilt generell, ich werde mich im Folgenden - ausgehend von der eingangs bereits benannten antiochenischen Synode von 341 - aber nur auf die orthodoxen Kirchen der 7 Konzilien, die byzantinischen Orthodoxie, beziehen¹¹.

In den cc. 24; 25¹² geht es vornehmlich um die Frage der Verteilung und Verwaltung kirchlicher Güter, an die sich als weiteres Problem die Verantwortung für die Vermögensgebarung anknüpft. Eng vernetzt mit allen diesen Fragen ist die Stellung des Bischofs. Er „hat die Gewalt über das Kirchenvermögen (*ekklesias pragmaton*)“¹³, heißt es nicht erst in c. 25 von Antiocheia. Die bischöfliche Allein-zuständigkeit für das Kirchenvermögen wurde im Zuge der Stärkung des Monepiskopats bereits im 3. Jh. in Rechtsquellen prinzipiell behauptet und von den Bischöfen wohl oft auch faktisch beansprucht¹⁴.

I. Verteilungsgerechtigkeit angesichts beschränkter Ressourcen

Der erste Fragenkreis, der im Folgenden skizziert werden soll, ist die Verteilung knapper Ressourcen. Die Zahl der Zuwendungswerber aus jener Gruppe von Menschen, für die es in der Antike nur beschränkt analoge Maßnahmen zu den

¹⁰ Formell widerrufen wurde es auch seitens der katholischen Kirche nie.

¹¹ Zur aktuellen Rechtslage in den katholischen Ostkirchen siehe I. MITROFAN, *Les biens de l'église selon le Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik 1996, 415-446; J. ABBASS, *Two Codes in Comparison* (Kanonika 7), Rom 1997, 177 ff.

¹² Ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 123-126.

¹³ Ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 125.

¹⁴ Vgl. z.B. die Didaskalia: Der Urtext dieser zunächst griechisch verfaßten Kirchenordnung ist weitgehend verloren. Ed./engl. Übers. der syrischen Überlieferung: A. VÖÖBUS, *CSCO.S 175/176/179/180*, Louvain 1979 (dt. Übers. H. ACHELIS/J. FLEMMING, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt* [TU N.F. 10/2], Leipzig 1904); ed. der lat. Überlieferung: R.H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*, Norwich 1969 (= Nachdruck von Oxford 1929); E. TIDNER, *TU 75*, Berlin 1963, 1-103; zu den griechischen Fragmenten: J.V. BARTLET, *Fragments of the Didascalia Apostolorum in Greek*, in: *JTS 18* (1917) 301-309.

Renten, Arbeitslosengeldern, Kinderbeihilfen des modernen Wohlfahrtsstaates gab, nahm ständig zu¹⁵. Für die antiochenische Synode lag das Problem vor allem in einer zu starken Beanspruchung des Kirchenvermögens seitens des Bischofs bzw. seiner Familie auf Kosten der Armen, die traditionell aus der Kirchenkasse unterstützt wurden. C. 25 zitiert den ersten Timotheusbrief: „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so sollen wir damit zufrieden sein“ (1 Tim 6,8).

Georg Schöllgen hat in seiner (nunmehr auch im Druck erschienenen) Habilitationsschrift zur Didaskalia bereits vor einigen Jahren breit herausgearbeitet, daß der Unterhalt für den bischöflichen Haushalt selbst dort, wo kein besonderer Aufwand getrieben wurde, eine große Belastung des Gemeindebudgets darstellte¹⁶. Nun waren die Ressourcen in der Regel auch in kleinen Städten ausreichend, um den Bischof und seine Familie zu ernähren, doch dabei konnte es angesichts des zeitgenössischen Patronatssystems kaum bleiben: Auch die antiochenische Synode und an diese anknüpfend, c. 41 der Apostolischen Kanones¹⁷, berücksichtigen die vom Bischof mitzuversorgenden Gäste. Implizit werden dem Bischof also die Mittel zugestanden, ein großes Haus zu führen.

Im übrigen wurden im 4. Jh. nach Maßgabe der Mittel von der Kirche außer dem Bischof und „Sozialfällen“ auch andere Personengruppen unterhalten: Für die Kleriker setzte sich zusehends ein dem bischöflichen Unterhaltsrecht analoger Anspruch durch¹⁸, was Verteilungskonflikte zwischen Bischof und Klerikern bzw. auch zwischen den unterschiedlichen Gruppen von Klerikern mit sich brachte. Sie werden gut durch die Apostolischen Konstitutionen dokumentiert, die Verteilungs-

¹⁵ So fassen die Apostolischen Konstitutionen gegen Ende des 4. Jh.s als Adressaten kirchlicher Sozialhilfe ins Auge: Witwen und Witwer sowie Bedürftige und Leidgeprüfte aller Art; Waisen, Kranke und sonstige Arme; Leute, die Kinder zu ernähren haben (und es offensichtlich alleine nicht schaffen). Vgl. auch c. 11 des Theophylos v. Alexandria (JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. II, 270). - „Sozialfälle“ konnten nicht zuletzt dadurch entstehen, daß die Kirche die Ausübung verschiedener Berufe mißbilligte. Cyprian, ep. 2 (ed. G. HARTEL, CSEL III.2, 467-469) bezeugt den Fall eines Schauspielers, der, um getauft zu werden, auf seinen Beruf verzichten muß. Bleibt der Bischof hier kompromißlos, sagt dem Betroffenen aber kirchliche Unterstützung zu, so bezeugen die Kirchenordnungen freilich durchwegs auch die Tendenz, die Taufanforderungen flexibel zu handhaben: vgl. z.B. „Traditio Apostolica“ 16: „Wer Kinder unterrichtet, tut gut, wenn er davon abläßt; wenn er aber keinen anderen Beruf hat, sei es ihm gestattet“ (ed./Übers. B. BOTTE/W. GEERLINGS, FC 1, Freiburg i. B. 1991, 246-247).

¹⁶ Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalia* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd. 26), Münster 1998, 85 f; 99.

¹⁷ Vgl. ed. METZGER, SC 336, 288.

¹⁸ Belege bei SCHÖLLGEN, *Anfänge*, 34 passim. - Die Entwicklung des 3./4. Jh.s verläuft umgekehrt zu der in den frühen Quellen wie der Didache beobachtbaren Tendenz zur Restriktion. Voraussetzung für die Ausweitung der Anspruchsberechtigten war natürlich ein wachsendes Gemeindebudget bzw. die prinzipielle Möglichkeit, durch gezieltes Fund-raising unter den Gemeindegliedern und Zentralisierung der Spendenverwaltung die durch die Gemeindeleitung verteilbaren Güter zu vermehren.

schlüssel¹⁹ für verschiedene Naturalien²⁰ enthalten. Begünstigend für die rasche Ausdehnung des Unterhaltsrechts allgemein und die Entstehung von Quotenregelungen im speziellen dürfte sich die Parallelentwicklung von Kleriker- und Beamtenstand ausgewirkt haben²¹. Bei jenen Bestimmungen, die Quoten festlegen²², ging es wohl vorrangig darum, Konflikte zu glätten bzw. durch vorweg festgelegte Verteilungsschlüssel auf Zukunft hin möglichst ganz auszuschalten²³.

Anders als der Hauptbestand der Apostolischen Konstitutionen gehören die zunächst als Anhang dieser Kirchenordnung überlieferten Apostolischen Kanones bis heute zum Grundbestand orthodoxen Kirchenrechts. Hier werden Bischöfe und Presbyter eindringlich aufgefordert, mit den anderen Klerikern zu teilen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß im 4. Jh. die Fixierung vergleichsweise hoher Anteile für die Bischöfe gegenüber der zeitgenössischen Praxis eine Restriktion zugunsten der anderen Kleriker gewesen sein dürfte²⁴.

¹⁹ Vgl. Apostolische Konstitutionen 2,25,1-28 (im Anschluß an Didaskalia 8-9) (ed. METZGER, SC 320, 226-244); 8,30-31 (ed. METZGER, SC 336, 234); 8,47,4.38.41.59 (ed. METZGER, SC 336, 276; 286; 288; 298 [= Apostolische Kanones 4; 18; 41; 59]).

²⁰ Der Akzent auf Naturalien ist auffällig. Allerdings muß man freilich auch dort, wo es nicht ausdrücklich gesagt wird, die sich bereits in Didache 13,7 (ed. RORDORF/TUILLIER/Übers. SCHÖLLGEN, FC 1, 132-133; die Ed. in FC 1 folgt SC 248) parallel zu Entwicklungen im zeitgenössischen Judentum abzeichnende Möglichkeit einer Leistung der traditionellen Abgaben in Geld in Betracht ziehen. Im übrigen dürfte eine teilweise „Besoldung“ in Naturalien im 3./4. aber durchwegs die Regel gewesen sein. Im 3./4. Jh. wurden Steuern insgesamt zu einem guten Teil in Form von Naturalabgaben und Arbeitsleistungen erbracht. Auch Beamte und Soldaten bezogen ihre Einkünfte bis zum ausgehenden 4. Jh. weitgehend in Naturalien. Vgl. A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, 207 f.

²¹ Parallelentwicklungen stellt auch SCHÖLLGEN, *Anfänge*, 62; 67, heraus.

²² J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (I^{re}-V^e siècle)* (HDIEO 4), Paris 1958 (ergänzte Neuaufl. 1989), 166, der die alten Quotenregelungen nicht thematisiert, geht unter Berufung auf Gelasius von einer freien Zuteilung der Klerikersustentation („*stipendium*“) durch den Bischof je nach Bedarf der einzelnen aus. Dagegen deuten die Apostolischen Konstitutionen auf feste, bedarfsunabhängige „Sätze“ hin.

²³ SCHÖLLGEN, *Anfänge*, 68, scheint hier eine etwas zu „glatte“ Entwicklung anzunehmen: Auch wenn die Professionalisierung des Klerus prinzipiell breit anerkannt wurde, lassen zumindest östliche Quellen auch noch im 4. Jh. auf massive Verteilungsprobleme schließen.

²⁴ Im Rahmen der die Verteilungsfragen behandelnden Apostolischen Kanones werden die Diakoninnen überhaupt nicht ausdrücklich benannt; auch im Haupttext der Apostolischen Konstitutionen sind sie im Vermögenskontext nur in der Didaskaliabearbeitung in Buch 2 und im Schlüssel zur Verteilung der Eulogien in 8,31,2 (ed. METZGER, SC 336, 235) explizit präsent. Grenzt man die Frage des Zugangs der Witwen zu den von der Gemeinde bereitgestellten Ressourcen hier als Problem *sui generis* aus, so wird man diesen Mangel an Präzision wohl als Hinweis darauf deuten dürfen, daß die Hauptprobleme nicht mit der Geschlechterfrage verbunden waren. Siehe speziell zur Witwenfrage R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (RSSH 4), Gembloux 1972, 95 ff; für eine detaillierte Auslegung der in den Apostolischen Konstitutionen überarbeiteten und z.T. auch neu akzentuierten einschlägigen Passagen der Didaskalia auf syrischer Textbasis vgl. C. SCHLARB, *Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklung eines Frauenamtes in der syrischen Didaskalia*, in: M. TAMCKE/W. SCHWAGERT/E. SCHLARB (Hg.), *Syrisches Christentum*

Konfliktpotential gab es aber nicht nur hinsichtlich des bischöflichen Haushaltes und der Klerikersustentation, sondern auch im Zusammenhang mit der asketischen Bewegung. Zuwendungen für asketisch lebende ChristInnen, vor allem Witwen und Jungfrauen, sei es über die kirchliche Zentralverwaltung, sei es direkt durch spendenbereite Laien, sind bereits sehr früh bezeugt. Erinnert sei nur an die sog. Witwenregel von 1 Tim 5. Die vermögensrechtlichen Kanones der Synode von Gangra scheinen u.a. die Bevorzugung von AsketInnen gegenüber dem Bischof und seinen verheirateten Klerikern bzw. „normalen“ Armen seitens spendenbereiter Gemeindemitglieder im Hintergrund gehabt zu haben. In der Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen zeichnen sich seitens der gebefreudigen Laien von den Verfassern der Kirchenordnungen wenig geliebte Präferenzen für Witwen ab.

Die in den Kirchenordnungen des 3. und 4. Jh.s problematisierten Zuwendungen an Witwen dürften sich in der Praxis nicht ohne weiteres am Kriterium der Bedürftigkeit orientiert haben. Daß sich die Kirchenordnungen kritisch äußern, ist angesichts beschränkter Ressourcen daher zunächst nicht weiter verwunderlich. Nicht nur die Zuwendungen an Witwen, sondern auch der Zugriff des Bischofs auf das Kirchenvermögen wurden reglementiert. Die antiochenische Synode, die auf das Witwenproblem nicht näher eingeht, setzt sich, wie bereits festgehalten, ausführlich mit letzterem auseinander.

Dennoch zeigt sich im Witwenreglement von Didaskalia und Apostolischen Konstitutionen deutlich, daß Vermögensfragen kein geschlechtsneutraler Bereich der Kirchenrechtsgeschichte sind. Das Bemühen um eine gerechte Verteilung von Gütern verbindet sich offenkundig mit einer konservativen Haltung gegenüber unabhängigen Frauen. In den benannten Kirchenordnungen führt diese vor allem zu einer weitgehend negativen Bewertung des pastoralen Engagements und der Lehrtätigkeit der Witwen²⁵. Die Kirchenordnungen sind darum bemüht, eine Parallelentwicklung von Witwenstand und männlichem Klerus zu unterbinden. Daß die neuen Verteilungsschlüssel zuungunsten der Witwen ausfallen, steht damit in einem unmittelbaren Konnex: Während die Apostolischen Konstitutionen für Kleri-

weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Prof. HAGE (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1), Münster 1995, 36-75, 50 ff. Kurz gehen auch B. BOWMANN THURSTON, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989, 102 f, und L. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 215 f, auf die Frage ein. - Letztbenannte Analyse steht allerdings unter zwei problematischen Prämissen - besonderer Frauenarmut einerseits und einer extremen Frauenfeindlichkeit der Didaskalia andererseits.

²⁵ Zur Didaskalia vgl. zuletzt SCHÖLLGEN, *Anfänge*, 161 ff.

ker bedürfnisunabhängige Zuwendungen vorsehen, tendieren sie dahin, die Witwen auf die Grundsätze des Armenrechts zurückzuverweisen²⁶.

II. Abgrenzung zwischen Kirchengut und Familienvermögen

Kehren wir nun zurück zu den Kanones von Antiocheia. Eine weitere vermögensrechtliche Frage, mit der sich die Synode ausführlich auseinandersetzt, ist die Abgrenzung zwischen Kirchengut und Familienvermögen. Wer als Bischof die „Hausvaterposition“ im „Haus Gottes“ übernimmt, bleibt zugleich auch eingebunden in eine „weltliche“ Familie. Somit kann das Auseinanderhalten der Vermögensmassen zum Problem werden. Die Kanones von Antiocheia sprechen hier ein auch schon in älteren Quellen präses Problem²⁷ offen an: die Versuchung zu persönlicher Bereicherung²⁸ bzw. Nepotismus und Bereicherung des Familienclans²⁹. Es ist gut verständlich, daß - vor allem bei persönlich wohl situierten Bischöfen - aber auch die umgekehrte Situation auftauchen konnte. C. 24 von Antiocheia und der an diesen angelehnte c. 40 der sog. Apostolischen Kanones³⁰ haben als weiteres Problem vor Augen, daß es - im Todesfall des Bischofs - zu unrechtmäßigem Zugriff auf Privatvermögen seitens der Kirche³¹ und in der Folge Streitereien mit den Angehörigen kommt.

Nicht nur im Westen, auch in den östlichen Kirchen, wo die Ehe bis heute prinzipiell kein Hindernis für den Empfang einer höheren Weihe darstellt, brachte die Entwicklung hin zur Zölibatsverpflichtung der Bischöfe eine gewisse Entspannung. Auffälligerweise wurde Bischöfen die Ehe insbesondere von Kaiser Justinian untersagt³². Fragen der Gütertrennung waren für den Staat bedeutsamer als für

²⁶ Die Apostolischen Konstitutionen schreiben hier jene Linie fort, die sich bereits in Didaskalia 8 (ed. VÖÖBUS, 94-102) bzw. den Witwenkapiteln Didaskalia 14-15 (ed. VÖÖBUS, 155-157) deutlich abzeichnet.

²⁷ Vgl. z.B. Hermas, Similitudines 9,26,2 (ed. M. LEUTZSCH, SUC 3, Darmstadt 1998, 342); Didaskalia 8-9 (ed. VÖÖBUS, 94-116).

²⁸ Vgl. auch c. 40 Karthago (ed. JOANNOU, Fonti Fasc. IX, t. I, 2, 259), der sich mit der Situation auseinandersetzt, daß ein zunächst unvermögender Mann nach Einsetzung in ein kirchliches Amt Latifundien zu erwerben beginnt. Es ist einsichtig, daß der Verdacht auf ihn fällt, sich an Kirchengut bereichert zu haben. Die Synode erkennt aber die Möglichkeit von privatem Vermögenserwerb während der Amtszeit im Zuge einer Erbschaft oder Schenkung an.

²⁹ Dasselbe gilt natürlich auch hinsichtlich anderer in die kirchliche Vermögensverwaltung involvierter Kleriker.

³⁰ Vgl. ed. METZGER, SC 336, 286-288.

³¹ Vgl. auch die Kyrrill v. Alexandria zugeschriebenen cc. 1 und 2 (ed. JOANNOU, Fonti Fasc. IX, t. II, 276-280), die sich mit dem Problem auseinandersetzen, daß man einen abgesetzten Bischof um sein Privatvermögen gebracht hat. C. 40 Karthago meint allerdings, Kleriker sollten von ihnen zugewandten Erbschaften und Schenkungen freiwillig einen Teil der Kirche überlassen.

³² Vgl. die Gesetze vom 1.3.528 (CJ I,3,41 [42]) und vom 39.7.531 (CJ I,3,47 [48]), sowie die definitive Regelung der Materie in den Novellen von 535, 546 und 565: Nov. VI,1, Nov. CXXIII,1

die Kirche. Seine Interessen waren dabei zum Teil anders akzentuiert als die genuin kirchlichen: So ging es dem Kaiser nicht nur um die Sicherstellung, daß Kinder nicht um ihr Erbe umfielen, ein Desiderat, das bereits auf der Synode von 341 anklingt³³. Im Zuge der seit Konstantin gewährten Steuerbefreiungen für Kirchengut³⁴ wurde auch die Umgehung von Steuerpflichten zusehends zum Problem.

Die östliche Reichskirche hat das justinianische Zölibatgesetz endgültig am Trullanum (691/692) rezipiert³⁵. Bereits vorher zeichnete sich in manchen Kirchenordnungen - in der meist „*Constitutiones ecclesiasticae apostolorum*“³⁶ genannten Schrift und im *Testamentum Domini*³⁷ - eine deutliche Präferenz für unverheiratete Bischöfe ab³⁸. Die antiochenische Synode optiert für eine andere Strategie: c. 24 begründet eine in c. 40 der Apostolischen Kanones wiederholte Offenlegungspflicht, um das Auseinanderhalten der Vermögensmassen besser zu gewährleisten. Ein Stück weit wird die heute oft geforderte „gläserne Kirche“ vorweggenommen. Nach der antiochenischen Synode sollen zumindest Presbyter und Diakone³⁹ über das kirchliche Vermögen genau Bescheid wissen. Im 40. Apostelkanon wird generell gefordert: „Es möge bekannt sein, was Privatvermögen des Bischofs ist, sofern er solches hat, und es möge bekannt sein, was Kirchengut (*pragmata kyriaka*) ist“⁴⁰. Dabei geht es zunächst darum, Unklarheiten

und Nov. CXXXVII,2. - Siehe dazu zuletzt C.G. PITSAKIS, Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental, in: G. NEDUNGATT/M. FEATHERSTONE (Hg.), *The Council in Trullo Revisted* (Kanonika 6), Rom 1995, 263-306, hier: 281 f.; E.M. SYNEK, *Oikos*. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999, 132 f.

³³ Eine Sondersituation liegt dann vor, wenn die Kinder nicht als orthodoxe Christen angesehen werden: Bereits cc. 30; 89 Karthago (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 245-246; 333-334) verbotenen Bischöfen und Klerikern die Einsetzung eines Nicht-Orthodoxen zum Erben sowie Legate oder Geschenke an Nicht-Orthodoxe, selbst dann wenn es sich um Verwandte handelt. Die Basiliken (XXXV,8,38) schließen Nichtorthodoxe insgesamt vom Erbrecht aus.

³⁴ Vgl. erstmals das Gesetz von 315 (CT 11,1,1); dann besonders CT 13,1,5; CT 16,2,6.10.14; CJ 1,2,12; 1,3,13 ff; weitere Belegstellen bei N. MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Zara 1897, 468 f.

³⁵ Vgl. c. 12 (ed. JOANNOU, *Fonti IX*, t. I.1, 138-139).

³⁶ Ed. FUNK, 50-73, bzw. ed. T. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Teil 1: Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts* (SGKA.E 3,1), Paderborn 1914, 12-34.

³⁷ Ed./lat. Übers. I.E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899.

³⁸ Vgl. *Constitutiones ecclesiasticae apostolorum* 16,2 (ed. FUNK, 60); *Testamentum Domini* 1,20 (ed. RAHMANI, 27).

³⁹ Hinsichtlich der Einbindung der bischöflichen Vollmacht in eine Mitverantwortung seiner Kleriker sei auf das Problem divergierender Formulierungen hingewiesen: c. 24 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 123) spricht von „Presbytern und Diakonen“; c. 25 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 125) erwähnt ausdrücklich „Presbyter oder Diakone“. Aus den Formulierungsschwankungen könnte man herauslesen, daß die hierarchische Vorordnung der Presbyter um 340 noch nicht durchgehend etabliert war. Das „oder“ in c. 25 könnte aber auch eine lokal unterschiedliche Verteilung der Kompetenzen bei der Vermögensverwaltung andeuten.

⁴⁰ Ed. METZGER, SC 336, 286-288.

über die Besitzverhältnisse und die damit verbundenen Folgeprobleme auszuschließen. Obendrein bewirkt eine größere Zahl gut informierter Leute aber natürlich auch, daß nicht so leicht unter der Hand Kirchengut - in welche Kanäle auch immer - „versickern“ kann.

III. Kollegiale Einbindung der Verantwortung des Bischofs

Damit ist das wohl heute aktuellste Problem angeschnitten, das die antiochenische Synode behandelt: Wie läßt sich die den Bischöfen in den frühen Rechtsquellen weitgehend eingeräumte „Allmacht“ mit den Interessen anderer Hausgenossen im „Haus Gottes“ befriedigend vermitteln? Natürlich ist die Vermögensgebarung nur ein kleiner Ausschnitt eines hier ansetzenden breiten Problemfeldes, wie die wiederholte Thematisierung anzeigt, allerdings kein unbedeutender. Die Synode von Gangra sieht ihn sogar als so wichtig an, daß sie ihre Optionen mit der Androhung von Anathemata durchzusetzen versucht. „Wenn jemand kirchliche Fruchtgaben (*karpophorias ekklesiastikas*) außerhalb der Kirche (*exothentes ekklesias*) empfangen oder geben will, ohne Zustimmung des Bischofs (*para gnomēnēn tu episkopu*) oder des mit diesen Dingen Betrauten, und nicht nach dessen Willen handeln will, er sei ‚anathema‘“, heißt es in c. 7⁴¹. Und c. 8 fährt fort: „Wenn jemand am Bischof (*parektos tu episkopu*) oder der für die Caritasverwaltung Eingesetzten vorbei Fruchtgaben gibt oder nimmt, sowohl der, der gibt, als auch der, der nimmt, er sei ‚anathema‘“⁴². Das von der Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen geteilte Anliegen der Synode ist zu verhindern, daß irgendwelche Vermögenstransaktionen am Bischof vorbeilaufen. Vom Bischof betraute Verwalter sind zwar im Blick, aber letztlich erscheint der Bischof als der, an dessen „gnome“ kein Weg vorbeiführt. „Gnome“ ist ein schillerndes Vokabel, dessen Nuancen von Meinung bis Wille reichen. Auf dem Hintergrund, daß der Bischof bereits im 4. Jh. zumindest in größeren Gemeinden unmöglich die gesamte Vermögensverwaltung alleine wahrnehmen konnte, wurde es hier mit Zustimmung, Einwilligung übersetzt⁴³.

⁴¹ Ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 92.

⁴² Ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 92.

⁴³ Vgl. J. von ZHISHMAN, *Das Stifterrecht (To ktetorikon dikaion)* in der morgenländischen Kirche, Wien 1888, 21. - C. 39 der sog. Apostolischen Kanones (ed. METZGER, SC 336, 286) hat die Weisung von Gangra vom vermögensspezifischen Kontext abgelöst. Es heißt hier generell: „Die Presbyter und die Diakone sollen nichts ohne Einwilligung (*aneu gnomēs*) des Bischofs machen“. Auffällig ist, daß die Synode von Gangra - und selbiges gilt auch für die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen - anders als der bereits besprochene c. 24 der Synode von Antiochia keinerlei Offenlegungspflichten begründet. In der Didaskalia wurde die innerweltliche Kontrolle des Bischofs sogar ausdrücklich abgelehnt. Vgl. Didaskalia 9 (ed. VÖÖBUS, 114; Übers. ACH-ELIS/FLEMMING, 51): „Fordere nicht Rechenschaft von dem Bischof und beobachte ihn nicht, wie

In der Didaskalia wird gegenüber Rechenschaftsforderungen der Gemeindemitglieder etwaiger Mißbrauch dem Gericht Gottes allein überantwortet⁴⁴. „Dem Laien kommt somit ausschließlich das Geben, dem Bischof exklusiv die Verwaltung der Gemeindemittel zu“⁴⁵. Die Antworten der Kirchenrechtsquellen des 4. Jh.s sind in dieser Frage nicht einheitlich ausgefallen. Besonders aus den Kanones von Antiocheia folgt eine relativ breite Abfederung der grundsätzlich nicht hinterfragten bischöflichen *exusia* - einerseits durch Presbytern und Diakonen eingeräumte Rechte und andererseits durch Rechenschaftspflichten, die über den eigenen Jursidiktionsprengel hinausweisen. M.a.W.: Die Vermögensgebarung wird nicht dem Bischof allein überlassen, sondern als Problem der Ortskirche und darüber hinaus als gesamtkirchliches Problem wahrgenommen, das in kollegialer Verantwortung zu bewältigen ist. C. 25 geht noch wesentlich weiter als die in c. 24 normierte Offenlegungspflicht gegenüber Presbytern und Diakonen, wenn er den Bischof auch an deren „*gnome*“ bei der Verteilung der kirchlichen Einkünfte bindet: Die Argumentationsrichtung ist also genau umgekehrt als auf der Synode von Gangra: Wenn auch Laienkompetenzen kein Thema der antiochenischen Synode waren, so führt - zumindest in Vermögensangelegenheiten - nach ihren Richtlinien für den Bischof doch kein Weg an seinem Klerus vorbei!

Außerdem sieht das Konzil die Verantwortlichkeit des Bischofs und seiner Presbyter gegenüber der Eparchialsynode - im Sprachgebrauch des 4. Jh.s in etwa das, was man später Provinzialsynode nannte - vor⁴⁶. Diese soll schlechte Verwalter zurechtweisen und - hier wird sehr offen formuliert - *ton prepon*, „das Angemessene“ - beschließen⁴⁷. Es ist auffällig, daß diese Anordnung bei der Rezeption der antiochenischen Kanones im Rahmen der Apostolischen Kanones weggelassen wurde. Das heißt allerdings nicht, daß die Apostolischen Kanones bei schlechter Amtsführung gar keine Sanktionen vorsehen. So stellt nicht nur c. 4⁴⁸ klar, daß Spenden der Gemeindemitglieder von den Bischöfen und Presbytern mit den Diakonen und den anderen Klerikern zu teilen sind. C. 59⁴⁹ droht auch ausdrücklich mit der Absetzung, falls ein Bischof oder Presbyter verabsäumt, einen bedürftigen Kleriker mit dem Notwendigen zu versorgen. Bereits im 4. Jh. werden die Voraus-

er seinen Haushalt verwaltet [...]. Denn er hat einen, der von ihm Rechenschaft fordert, Gott, den Herrn“. - Vgl. SCHÖLLGEN, Anfänge, 99.

⁴⁴ Vgl. SCHÖLLGEN, Anfänge, 129 f.

⁴⁵ Ebd., 129.

⁴⁶ Zum Bedeutungswandel des Eparchiebegriffs vgl. zuletzt R. POTZ, Eparchie, in: LThK 3 (1995) 702.

⁴⁷ Vgl. c. 25 Antiocheia (ed. JOANNOU, Fonti IX, t. I.2, 126).

⁴⁸ Vgl. ed. METZGER, SC 336, 276.

⁴⁹ Vgl. ed. METZGER, SC 336, 298.

setzungen der Klagslegitimation gegen den Bischof bzw. Kleriker formuliert⁵⁰. Die Tendenz ist allgemein restriktiv, man versucht Nicht-Orthodoxe ganz auszunehmen und bei orthodoxen Klägern Unbescholtenheit einzufordern. Nun unterscheiden die prozeßrechtlichen Kanones selbst in der Regel zwar nicht zwischen verschiedenen vorgeworfenen Delikten. Allerdings nehmen bereits c. 6 Konstantinopel 381 und c. 129 Karthago (nach der abweichenden Zählung des Pedalions: c. 138) Klagen von Personen, die persönliche Betroffenheit geltend machen, aus den üblichen Beschränkungen aus. Die jüngere kanonistische Tradition subsummiert bei der in den antiken Quellen wenig präzisen Unterscheidung zwischen *causae criminales* (bzw. *causae ecclesiasticae*) und *causae privatae* in römisch-rechtlicher Tradition *causae pecunariae* in der Regel unter die letzteren⁵¹. Die Entwicklung ging damit dahin, Vermögensdelikte aus den traditionellen Beschränkungen explizit auszunehmen⁵².

IV. Rezeptionsgeschichtlicher Ausblick

Durch die gemeinsame Rezeption von Quellen divergierender Akzentsetzung war und ist es bis heute möglich, unter Berufung auf die „heiligen Kanones“ des 4. Jh.s für ein Mehr oder Weniger von Mitbestimmung und Kontrolle zu argumentieren. Die jüngeren Kanones haben allerdings Weichenstellungen vor allem zugunsten von Kontrollmechanismen gebracht. Insgesamt kam es im Laufe der Geschichte in vermögensrechtlicher Hinsicht zu einer - gemessen an fröhenkirchlichen Idealen - ausgesprochenen Schwächung der bischöflichen Gewalt.

Einerseits ging die Entwicklung dahin, daß nur ein geringer Anteil des anwachsenden Kirchenvermögens direkt an die Bischofskirche fiel. Als Stiftungsvermögen blieb der Großteil des Kirchenvermögens dem direkten Einfluß des Bischofs bzw. seines Ökonoms entzogen.

⁵⁰ Vgl. z.B. cc. 74; 75 der Apostolischen Kanones (ed. METZGER, SC 336, 302) oder c. 6 Konstantinopel 381 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 49-53).

⁵¹ Vgl. die Kommentare von Zonaras und Balsamon zu c. 6 Konstantinopel 381 (G.A. RHALLER/M. POTLES, *Syntagma ton theion kaikieron kanonon* 2, Athen 1966 [= Reprint von 1852], 181-186). C. 21 Chalcedon, der nicht zwischen *causae criminales* und *causae privatae* unterscheidet, wird von Zonaras und Balsamon durch einen schlichten Rückverweis auf das im Zusammenhang mit c. 6 Konstantinopel Gesagte harmonisierend im Licht des Zweiten Ökumenischen Konzils interpretiert (a.a.O., 267).

⁵² Vgl. z.B. im Pedalion (engl. Ausgabe: The Rudder, Chicago 1957 = Reprint von 1908) den Kommentar zu c. 74 der Apostolischen Kanones (a.a.O., 131-132); zu c. 6 Konstantinopel 381 (a.a.O. 214-215); zu c. 21 Chalcedon (a.a.O., 266). Argumentiert wird im Anschluß an Balsamons Auslegung von c. 6 Konstantinopel 381 mit einer erweiternden Interpretation von c. 129 [c. 138] Karthago, der bei persönlicher Betroffenheit generell die Klagslegitimation gibt.

Andererseits läßt sich in den Kanones eine Tendenz verfolgen, die bischöfliche Alleinzuständigkeit in Vermögenssachen zurückzunehmen. Bereits in den Theophylos v. Alexandria zugeschriebenen Kanones wird vorausgesetzt, daß dem Bischof für die Vermögensverwaltung ein Ökonom zur Seite steht; c. 26 des Konzils v. Chalkedon⁵³ macht im 5. Jh. aus der Praxis des 4. Jh.s eine klare Verpflichtung⁵⁴. Die Ratio von Aufsichtsrechten geht aus den Kanones der antiochenischen Synode klar hervor: Die Offenlegung der Vermögensverhältnisse der Kirche sollte zunächst vor allem den bereits besprochenen Problemen durch die Vermischung der unter der Gewalt des Bischofs stehenden Vermögensmassen - Kirchenvermögen und Familienvermögen - vorbeugen.

Man war sich in Antiocheia völlig im Klaren, daß es bei der kirchlichen Vermögensgebarung um mehr als „nur“ den „schnöden Mammon“ geht. Schon in den ersten Jh.en mußte die Kirche die Erfahrung machen, daß ihr eine als unkorrekt empfundene oder auch nur undurchsichtige Vermögensgebarung großen immateriellen Schaden zufügen konnte: Mit den Worten von c. 25 stand „ein schlechter Ruf und üble Nachrede für das Wort Gottes und seine Verwalter“⁵⁵ auf dem Spiel.

Daneben ging es aber natürlich auch um die Abwehr materiellen Schadens für die Kirche. Letzterer wurde im 4. Jh. offenbar insbesondere von Bischöfen verursacht, die mit Kirchenvermögen wie mit ihrem Privateigentum⁵⁶ verfuhrten. Neben direkter Bereicherung scheint die Betrauung von Familienangehörigen mit der Vermögensverwaltung konfliktträchtig gewesen zu sein. Hier mochten Claninteressen durchschlagen, denen sich ein zum Bischof gewählter Mann gar nicht so leicht entziehen konnte. Aber auch die Situation, daß ein in der Vermögensverwaltung persönlich überforderter Bischof diese Aufgabe deswegen seinen Angehörigen überläßt, weil er ihnen - zu Unrecht - besonders vertraut, ist denkbar. Neben dezidiert in die eigene Tasche arbeitenden Verwaltern stellten wohl auch solche ein Problem dar, die zwar bona fide, aber inkompetent agierten. Vor beidem waren freilich nicht nur Familienangehörige des Bischofs, sondern auch Kleriker nicht gefeit, wie c. 25 andeutet, der in die Rechenschaftspflicht des Bischofs vor der Synode auch die Presbyter einbezieht.

⁵³ Vgl. ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 89-90.

⁵⁴ C. 11 Nikaia 786/7 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 265-266) wendet diese Regel auch auf Klöster an.

⁵⁵ Ed. JOANNOU, *Fonti IX*, t. I.2, 126.

⁵⁶ Auf dem Hintergrund, daß mancher offenbar mit Privateigentum sparsamer umging als mit fremdem Gut, formulierte der Didaskalist allerdings: „[...] macht nicht ungerechtfertigte Ausgaben und gebraucht <nicht> wie etwas Fremdes, sondern wie euer Eigentum die Gaben Gottes [= das Kirchengut], so daß ihr als gute Haushalter Gottes dasteht“ (Didaskalia 8; Übers. SCHÖLLGEN, *Anfänge*, 83).

Neue Probleme entanden im Mittelalter dadurch, daß Bischöfe innerhalb des zeitgenössischen Stiftungswesens selbst als Stifter auftraten: parallel zum Problem familiärer Bereicherung in der Spätantike muß c. 7 der 861 in Konstantinopel abgehaltenen sog. Prima-Secunda Synode nunmehr dem Abgang von Diözesanvermögen in Klosterstiftungen wehren. Insgesamt hat sich aber das Kontrollproblem verschoben. Nicht mehr die Kontrolle der Vermögensgebarung des einzelnen Bischofs steht in den Quellen im Vordergrund⁵⁷. Das Bemühen ging eher dahin, überhaupt eine gewisse bischöfliche Kontrolle über die Vermögensverwaltung der Inhaber von Stifterrechten und Epitropen⁵⁸ sicherzustellen.

In der Praxis konnten die kanonischen Ideale selbst beim Vermögen der Bischofskirche oft nicht durchgehalten werden. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel (= PRK) gibt einen guten Einblick in die Entwicklung realer Verhältnisse im Mittelalter. So beklagt eine in der Neuedition von Herbert Hunger und Otto Kresten als Nr. 106 gezählte Entscheidung vom April 1331 im Rechtsstreit zwischen dem Metropolit von Methymna und dem Abt eines Konstantinopler Klosters um mehrere Klöster, „daß ein unvernünftiger und außerhalb der heiligen Kanones stehender Zustand sich in den Kirchen eingebürgert hat; denn gewisse [Leute] nehmen deren Klöster weg und nutzen sie ohne Kenntnis und Einwilligung der Oberhirten“⁵⁹. Schon einige Jahre vorher hatte sich die Synode in der Entscheidung eines Rechtsstreites um von Klerikern unbefugterweise veräußerte Kleinklöster (*monydia*) eindringlich auf die alten Kanones berufen: „Da nämlich die heiligen und göttlichen Kanones ausdrücklich bestimmen, daß der Bischof die Macht über das ganze Kirchengut hat und es wie unter den Augen Gottes verwaltet, bleibt den Klerikern keinerlei Befugnis, eigenmächtig irgendetwas damit zu unternehmen, es sei denn, sie wagten irgendwie zu behaupten, daß [ihnen damit] die Sorge um die Seelen anvertraut gewesen sei, was aber nicht zutrifft“⁶⁰. Die wiederholte Forderung nach Wiederherstellung der kanonischen bischöflichen Rechte über Klöster meint nicht nur „die Anaphora und Kommemoration seines Namens, [sich] der geistlichen Jurisdiktion [unterwerfen]“, sondern insbesondere

⁵⁷ Vom Trullanum zur Ordnung gerufen mußten allerdings Metropolitane werden: c. 35 (ed. JO-ANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I, 1, 169) stellt klar, daß sich kein Metropolit Vermögen eines vakanten Bistums aneignen darf.

⁵⁸ Vgl. ZHISHMAN, *passim*. Im Westen entspricht das Patronatsrecht in vielen Punkten dem Stifterrecht. Zur Ablösung des Eigenkirchenrechts vom Patronatsrecht vgl. P. LANDAU, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12), Wien 1975, *passim*.

⁵⁹ Ed. H. HUNGER/O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. 1. Teil, Wien 1981, 612; Übers. G. THÜR, a.a.O., 613.

⁶⁰ PRK Nr. 97 vom September 1327 (ed. KRESTEN/HUNGER, 548; Übers. THÜR, 549)

auch: „das festgesetzte Kanonikon [zahlen] und alles übrige, was sie üblicherweise der Partei der Kirche zu leisten haben“⁶¹.

Grundsätzlich steht weder das Stiftungswesen noch die Verteilung der Verantwortung bei der Vermögensverwaltung auf der Ebene der Bischofskirche selbst im Widerspruch zu den alten Kanones. Das gilt auch dort, wo sich via die Vermögensverwaltung ein hohes Maß an - lateinisch gesprochen - Jurisdiktionsgewalt in Laienhänden konzentriert. Selbst die Synode von Gangra steht nicht dagegen, solange gewährleistet ist, daß die *gnome* des Bischofs gewahrt wird. Praktisch ist dieser Forderung prinzipiell Genüge getan, wenn die kanonische Errichtung kirchlicher Stiftungen an die Zustimmung des Bischofs gebunden bleibt⁶². In diesem Sinn fordert bereits c. 4 von Chalkedon, daß für den Bau eines Klosters oder eines Oratoriums die Genehmigung des Bischofs einzuholen ist, c. 17 von Nikaia 786/7⁶³ und knapp 100 Jahre später c. 1 der sog. Prima-Secunda-Synode⁶⁴ setzten sich neuerlich mit dem Eigenklosterproblem auseinander. Faktisch passierte es im Osten genauso wie im Westen immer wieder, daß Stifter die religiöse Zweckwidmung nicht von einer kommerziellen Nutzung abhielt⁶⁵. Noch problematischer war es wohl, wenn sie die Fertigstellung eines privaten Prestigeprojektes nicht leisten konnten oder wollten bzw. wegen mangelnder Dotierung die laufende Finanzierung zu Lasten des Vermögens der Bischofskirche ging⁶⁶. Das Zustimmungsrecht zielt also nicht zuletzt auf die Finanzierungssicherung⁶⁷. Davon abgesehen, blieben orthodoxe Kanonisten angesichts des in ihren Kirchen bis in die Gegenwart bedeutsamen Stiftungs- und Bruderschaftswesens meist gelassen⁶⁸.

Dagegen kann die bereits von den römischen Kaisern vielfach in Anspruch genommene weltliche Aufsicht über das Kirchenvermögen wesentlich schwerer mit den alten Kanones harmonisiert werden, konkurriert sie doch deutlich mit der kanonischen Letztverantwortung des Bischofs. Dennoch wurde (und wird z.T. bis heute) seitens der orthodoxen Kirchen ein gewisses Maß an Staatsaufsicht in der Regel akzeptiert. Der bekannte Kanonist Nikodim Milaš, selbst Bischof in Zara, erklärte im 19. Jh. lapidar: „Die Grundlage hiefür [die Obergewalt der Staatsgewalt über die kirchliche Vermögensverwaltung] liegt in der Rechtspraxis des byzantinischen Kaiserthums, dessen Satzungen die orientalische Kirche in ihre Cano-

⁶¹ PRK 106 (ed. HUNGER/KRESTEN, 614/Übers. THÜR, 615).

⁶² Vgl. ZHISHMAN, bes. 21; 29.

⁶³ Vgl. ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 275.

⁶⁴ Vgl. ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 447-449.

⁶⁵ Vgl. c. 1 der 861 in Konstantinopel abgehalten sog. Prima-Secunda-Synode (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.2, 447-449).

⁶⁶ Vgl. auch c. 17 Nikaia 786/7 (ed. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX*, t. I.1, 275).

⁶⁷ Vgl. den Kommentar zu c. 4 Chalkedon im *Pedalion* (engl. Ausgabe, 248-249).

⁶⁸ Vgl. allerdings die Auseinandersetzung von MILAŠ, 219, mit V. KOVALEVSKIJ, welcher 1887 die Position vertrat, Laien haben keinerlei Anteil an der Verwaltung des Kirchenvermögens.

nes-Sammlungen aufnahm und denselben hiedurch canonischen Charakter zuerkannte“⁶⁹.

⁶⁹ MILAŠ, 473.

LA CONTRIBUTION DES LAÏCS À LA FORMATION DU DROIT DE L'EGLISE

Spyros N. T r o i a n o s, Athènes

I. Introduction

Dès l'origine, l'Eglise n'était pas seulement une organisation supra-mondaine mais, par son aspect apparent et „visible“, elle constituait aussi une institution séculière, une organisation *sui iuris* douée d'une vie juridique à part. La structure de cette organisation et ses rapports avec ses membres étaient prévus par des règles qui représentaient dans leur ensemble un ordre juridique.

Cette autonomie de l'Eglise, sur le plan juridique, a duré tant que l'attitude hostile de l'Etat a persisté, excluant toute forme de rapports entre les deux institutions. Le tableau a pourtant changé quand les persécutions ont cessé et, sous l'influence de conditions politiques nouvelles, on a commencé à considérer l'Eglise comme une des parties constituantes de la notion de l'„état“. En dehors des mesures prises sur le plan idéologique, une union étroite a été réalisée entre l'Eglise et l'Etat, premièrement à travers le rôle actif dans la fonction de l'organisation ecclésiastique adoptée par l'empereur et, deuxièmement, à travers les charges essentielles de l'Etat confiées à des organes de l'Eglise¹.

Néanmoins, le danger de voir l'Eglise devenir une institution rivale de l'Etat n'était pas tout à fait exclu. Ce danger existait bien dans le processus de la formation du „droit“. Indépendamment de leur contenu spécifique, la notion de l'„état“ et celle de „droit“ sont étroitement liées entre elles, l'état n'étant qu'une forme de coexistence sociale sous un certain pouvoir, la concrétisation d'une autorité supra-individuelle. En même temps, les conditions et les conventions de coexistence ainsi que l'exercice du pouvoir présupposent l'existence du „droit“. Et cela signifie que l'essence même de la notion d'état dépend de la formation du droit, aussi bien du point de vue du fond (le contenu des constitutions) que du point de vue de la forme (*la procédure législative*).

¹ Cf. E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* (Wiener Beiträge zur Theologie 26), Vienne 1970.

II. La création des règles

Nous avons déjà vu que, dès ses origines, l'Eglise possédait son propre ordre juridique. Or, depuis le temps de Constantin le Grand, une partie de plus en plus importante de l'activité législative de l'Etat était consacrée aux questions ecclésiastiques². Par conséquent, les mêmes questions étaient réglées par des normes juridiques provenant de deux processus différents: d'une part, des décisions législatives émanant des organes de l'administration ecclésiastique dans le sens large du terme (c'est-à-dire les canons sacrés) et, d'autre part, des actes - indépendamment de leur forme - du pouvoir législatif de l'Etat (c'est-à-dire les „lois“).

La vie légale de l'Eglise fut donc en grande partie réglée, dès les premières décennies du IV^{ème} siècle, par des décrets prononcés par des laïcs. Ce pluralisme quant à la production des règles juridiques qui organisaient l'Eglise, l'administration de ses biens et de nombreuses questions intérieures, ne tarda pas à créer des problèmes d'ordre pratique.

A la suite de décrets accumulés les uns après les autres et, finalement, avec le premier chapitre de la Novelle 131, promulguée par Justinien en mars 545, les canons (sacrés) furent assimilés aux lois de l'état. Puisque les lois et les canons étaient maintenant au même niveau du point de vue de leur valeur, ils seraient traités de la même façon³. La conséquence directe était que les conflits éventuels devaient être résolus par un recours aux méthodes interprétatives ordinaires et surtout par l'application du principe selon lequel la loi postérieure abolit la loi précédente concernant la même question⁴.

L'œuvre législative de Justinien montre tout cela. En voici un exemple. Par la Novelle 11 de 535, l'empereur a voulu élever la province de la *Justiniana Prima* en archévêché autocéphale à travers un processus incompatible avec la pratique suivie jusqu'alors⁵. Mais il semble qu'il n'ait pas pu établir cet arrangement, et l'effort fut repris dix ans plus tard, en 545, par la novelle qui consacrait justement l'assimilation formelle des lois et des canons (sacrés), à savoir par la novelle 131 dont il a déjà été question plus haut. La même tendance apparaît mieux encore

² Cf. P.-P. JOANNOU, La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476) (*Orientalia christiana analecta* 192), Rome 1972.

³ „Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων τεσσάρων συνόδων ἐκτεθέντας ἢ βεβαιωθέντας, (...). Τῶν γὰρ προειρημένων ἁγίων δ' συνόδων καὶ τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα καὶ τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν“. Cf. S.N. TROIANOS, *Nomos und Kanon in Byzanz*, *Kanon* 10 (1991) 37-51 (37 et suiv.).

⁴ Dig. 1.4.4: „Modestinus libro secundo excusationum. Αἱ μεταγενέστεραι διατάξεις ἰσχυρότεραι τῶν πρὸ αὐτῶν εἰσίν“. Cf. et Dig. 1.3.26; 28.

⁵ Cf. S.N. TROIANOS, *Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche*, *Kanon* 5 (1981) 157-164 (160 et suiv.).

dans l'exemple suivant. Le canon 19 du Concile de Chalcédoine imposait la réunion obligatoire des conciles de province deux fois par an. Mais le chapitre 10 de la nouvelle 123 de l'année 546, modifiant le canon cité ci-dessus, n'évoquait plus que la *possibilité* de convoquer ces assemblées une ou deux fois par an et, trente ans plus tard, en 565 cette obligation fut définitivement limitée à une seule fois⁶.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que le V^{ème} Concile œcuménique réuni à Constantinople en 553 sous Justinien a limité ses discussions au stricte domaine dogmatique sans procéder à aucune décision législative, à savoir à la promulgation de canons, comme c'était le cas lors de tous les conciles précédents. C'est que simplement toutes les questions concernant l'administration de l'Eglise courantes depuis le dernier concile œcuménique de 451 avaient été réglées par des constitutions impériales. Le même processus fut suivi pendant les décennies suivantes. L'exemple de l'empereur Heraclius I^{er} (610-641), dont les quatre nouvelles qui nous ont été conservées concernent des questions ecclésiastiques, est, à cet égard, assez caractéristique⁷.

Au VII^{ème} siècle, sous la dynastie isaurienne, on ne retrouve dans „Ecloga“, l'ouvrage juridique principal de l'époque, aucune intervention dans la législation ecclésiastique. Par contre, par de nombreuses dispositions de cette œuvre législative, la législation civile (en vigueur jusqu'alors) semble s'adapter aux décisions du concile in Trullo (691/692) (ou Quinisexte), surtout en ce qui concerne les questions ayant rapport au droit du mariage⁸.

L'attitude de Léon VI le Sage présente un intérêt tout particulier parmi les empereurs de la dynastie macédonienne en ce qui concerne le règlement des questions ecclésiastiques par des lois impériales. La collection des 113 Nouvelles représente une partie importante de l'œuvre législative très ample de cet empereur. Or, presque un tiers de ces nouvelles concerne des questions ecclésiastiques. Pour la plupart elles modifient des normes de la législation civile (en principe justinienne) qui concernent l'Eglise en les adaptant aux injonctions des canons (sacrés), ou servent plus généralement à harmoniser le droit séculier et le droit canonique.

Par contre, Léon fut très parcimonieux en ce qui concerne la modification des canons (sacrés). Il n'y a que deux cas seulement où ses nouvelles modifièrent in-

⁶ D'autres interventions de Justinien dans le champs régi par les canons sacrés sont mentionnées par L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie 2), Vienne 1953, 666 n.162. Cf. aussi H.-G. BECK, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.- hist. Kl., Sitzungsberichte 384), Vienne 1981, 12 n.17a.

⁷ V. l'édition critique de J. KONIDARIS, *Die Novellen des Kaisers Herakleios, Fontes Minores V*. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 8), Francfort-sur-le-Main 1982, 33-106 (62 et suiv.).

⁸ Cf. S.N. TROIANOS, *Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung*, *Annuario Historiae Conciliorum* 24 (1992) 95-111.

discutablement des canons ecclésiastiques; il s'agit de la nouvelle 5 qui modifia le canon 6 du Synode Prime-Second tenu à Constantinople en 861 et de la nouvelle 15 qui modifia le canon 59 du concile in Trullo⁹.

Mais le cas de la nouvelle 17 est plus éloquent encore. On peut conclure, à travers son texte, que le patriarche a demandé à l'empereur la promulgation d'une loi pour régler certaines questions de caractère plutôt dogmatique. L'empereur a répondu que le règlement de telles questions devrait provenir d'une décision synodale. Le patriarche répliqua que l'empereur était en mesure de promulguer une loi sans le concours d'un autre facteur, tandis que, lui, il devrait convoquer un concile - ce qu'il estimait probablement plus difficile à réaliser¹⁰. L'empereur convaincu, promulgua la nouvelle. Ce cas montre que, même lorsqu'il y avait des réticences de principe, les empereurs étaient en réalité toujours prompts à exercer leur autorité législative, même dans le domaine de la doctrine ecclésiastique. Cette même attitude se prolonge pendant les siècles suivants jusqu'à la dissolution de l'empire byzantin. Sous la dynastie macédonienne, et plus encore sous celle des Comnènes et des Anges, plusieurs lois furent promulguées qui concernaient soit des questions liées à l'administration ou aux biens de l'Eglise, soit des questions du droit du mariage, un sujet qui était regardé comme soumis exclusivement à la juridiction ecclésiastique¹¹.

III. La formation des collections

Nous avons jusqu'ici étudié la participation des pouvoirs laïcs, en particulier de l'empereur en personne et des fonctionnaires de la chancellerie impériale, à la création de nouvelles règles concernant des questions ecclésiastiques. Mais la contribution des laïcs ne se limite point à ce type de participation. Les laïcs ont fait preuve, en effet, d'une activité très importante aussi bien dans le domaine de la rédaction de collections de règles concernant l'Eglise, que dans le domaine de l'interprétation du droit ecclésiastique.

Jusqu'au VI^{ème} siècle, les diverses collections de canons et d'autres normes ecclésiastiques n'étaient point structurées. Elles s'étaient d'ailleurs formées à tra-

⁹ Cf. S.N. TROIANOS, *Die kirchenrechtlichen Novellen Leons VI. und ihre Quellen*, Subseciva Groningana IV (= *Novella Constitutio. Studies in Honour of N. van der WAL*), Groningen 1990, 233-247 (235 et suiv.).

¹⁰ P. NOAILLES-A. DAIN, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944, 62 et suiv. Cf. E. PAPAGIANNI-S. TROIANOS, 'Η νεαρά 17 Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ μία ἐπιτομή της, *Βυζαντινὰ Μελέται* 1 (1989) 32-51 (33 et suiv.).

¹¹ Cf. E. PAPAGIANNI, 'Η νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς περιόδου σὲ θέματα περιουσιακοῦ δικαίου. II. Οἰκογενειακὸ δίκαιο (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe* 11), Athènes-Komotini 1997.

vers un long processus d'évolution et nous ne connaissons pas leurs auteurs. Le premier effort pour constituer une collection systématique a probablement eu lieu dans les années 535-545, mais le texte est perdu. Un nouvel effort pour réunir tout le matériel juridique ecclésiastique se situe à Antioche, un peu avant la deuxième moitié du VI^{ème} siècle; il provient d'un scholastique, c'est à dire un avocat de l'époque, Jean, qui montera plus tard sur le trône patriarcal de Constantinople sous le nom de Jean III. Un peu avant d'entrer dans les ordres, alors qu'il était encore laïc, Jean a constitué une nouvelle collection systématique en cinquante parties intitulée „*Synagoga L titulorum*“. On retrouve dans celle-ci les canons des apôtres, les canons de tous les conciles œcuméniques convoqués jusqu'alors, ainsi que ceux des Synodes Particuliers de l'Est (de ceux de l'Ouest ne figuraient que les canons du Synode de Sardique). La Collection comprend aussi la plupart des canons de Basile de Césarée¹². Une Collection de nouvelles de Justinien réglant des questions ecclésiastiques est également l'œuvre de Jean le Scholastique. Il s'agit de nouvelles des années 535-545 réparties en 87 chapitres, et c'est pour cela que cette collection est connue sous le nom de „*Collectio LXXXVII capitulorum*“¹³. Elle fut aussi établie à Antioche, un peu après 546, c'est à dire à l'époque où Jean exerçait encore la profession de scholastique. Les collections de Jean le Scholastique ont beaucoup influencé l'évolution postérieure du droit ecclésiastique; en effet, son œuvre marque l'origine d'un tout autre type de collections, les Nomocanons, c'est-à-dire des collections qui comprennent la législation aussi bien ecclésiastique (les canons) que séculière (les lois, les „*nomoi*“). La première des Collections de ce type, le Nomocanon en 50 titres („*Nomocanon L titulorum*“) était fondé sur la „*Synagoga*“ en 50 titres (d'où il tire d'ailleurs son nom) et la Collection de Nouvelles en 87 chapitres¹⁴.

Un autre scholastique, Athanase d'Emèse (d'après son pays d'origine), contemporain de Jean est l'auteur d'une Epitomè des nouvelles justiniennes systématiquement réparties (dans la deuxième édition de son œuvre) en 23 titres¹⁵. Cette collection comprend évidemment toutes les nouvelles justiniennes. Son importance est pourtant plus grande pour le droit de l'Eglise, parce que ses trois premiers titres

¹² V. BENEŠEVIČ, Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica iussu ac mandato Academiae Scientiarum Bavaricae (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., N.F. 14), Munich 1937. Cf. aussi S. TROIANOS, Johannes III. Scholastikos, Lexikon des Mittelalters V (1990) 548-549.

¹³ G.E. HEIMBACH, Ἀνέκδοτα, vol. II, Lipsiae 1840, 202-247; I.B. PITRA, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, vol. II, Rome 1868 (réimpr. 1963), 385-405.

¹⁴ G. VOËL-H. JUSTEL, Bibliotheca iuris canonici veteris, vol. II, Paris 1661, 603-660. Cf. J. GAUDEMET, Nomocanon, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Suppl. X (1965), col. 417-419.

¹⁵ V. l'édition critique de D. SIMON et S. TROIANOS, Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 16), Frankfurt-sur-le-Main 1989.

(dans lesquels Athanase réunit toutes les nouvelles concernant des questions ecclésiastiques) ont été repris tels quels dans la troisième partie d'une collection de décrets ecclésiastiques qui, en raison de sa structure (en trois parties), fut appelée „*Collectio tripartita*“. La première partie comprend les constitutions d'intérêt ecclésiastique du Code Justinien, la deuxième les dispositions de contenu religieux du Digeste et la troisième les nouvelles „ecclésiastiques“ de Justinien (formulées, comme nous venons de le préciser, selon la version d'Athanase d'Emèse)¹⁶.

La „*Collectio tripartita*“ a donc joué, elle aussi, un rôle très important dans la littérature du droit de l'Eglise. En effet, le deuxième Nomocanon consiste en une adjonction de cette „*Collectio tripartita*“ à une collection systématique de canons (sacrés) réalisée probablement vers 580, le „*Syntagma canonum*“¹⁷. Celui-ci, qui consiste en 14 titres, était, par rapport au Nomocanon précédent en 50 titres, beaucoup plus complet, du point de vue du matériel réuni, et mieux organisé¹⁸. C'est pour cela qu'il a progressivement remplacé le Nomocanon précédent. Il constitue en fait une des sources principales du droit de l'Eglise de l'Est, et il fut élaboré deux fois encore pendant les siècles suivants. Sa rédaction a probablement eu lieu dans les premières décennies du VII^{ème} siècle (soit dans les années 612-629, soit simplement avant 619). L'auteur en reste inconnu. Mais une note dans le texte du Nomocanon aide pourtant à le identifier, quoique pas complètement: dans le chapitre 4.10 du Nomocanon, l'auteur renvoie à son propre ouvrage „*περὶ ἐναντιοφανειῶν*“ (c'est-à-dire „sur les contradictions en apparence“; il s'agissait évidemment d'une collection systématique de passages contradictoires du Digeste). La rédaction du Nomocanon fut donc attribuée au juriste anonyme, l'auteur de l'ouvrage „*περὶ ἐναντιοφανειῶν*“ appelé, précisément pour cette raison, l'Enantiophanès. Pendant de longues décennies, on l'a identifié avec l'antécédent Stéphanos, mais la dernière édition des Basiliques rejette cette éventualité. D'autre part, une autre hypothèse était avancée selon laquelle cet Anonyme et l'auteur inconnu des „*Summae*“ du Digeste ne faisaient qu'un. Mais cette éventualité fut également exclue, car entre l'œuvre de chacun des deux Anonymes il existe un tel écart temporel que la durée d'une vie humaine ne saurait le recouvrir¹⁹. Ce qui est pourtant certain à travers le contenu spécifique de la production littéraire de

¹⁶ V. l'édition critique de N. van der WAL et B.H. STOLTE, *Collectio tripartita. Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs*, Groningen 1994.

¹⁷ Cf. N. van der WAL-J.H.A. LOKIN, *Historiae iuris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen 1985, 60 et suiv.

¹⁸ PITRA, op. cit., 445-640; J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 104 col. 441-976; G. RHALLÈS-M. POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, vol. I, Athènes 1852 (réimpr. 1966 et 1997), 5-335.

¹⁹ Cf. WENGER, op. cit., 673 n. 261; GAUDEMET, op. cit., col. 421-422; N. van der WAL, *Wer war der Enantiophanes ?*, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 48 (1980) 125-136.

l'Anonyme-Enantiophanès, c'est qu'il n'était pas dans les ordres, et qu'il s'agissait d'un juriste dont la profession principale était l'enseignement du droit.

Les deux autres rédactions du nomocanon ont été effectuées, la deuxième vers 882/883 par le patriarche Photius (en tout ou en partie)²⁰ et la troisième vers 1092/1093 par un fonctionnaire, le Sébastos et Logothète Michel, et un juge (un Bestès), Théodore²¹. A cette troisième version furent ajoutés des passages des „Basiliques“ et d'autres textes du droit séculier concernant l'Eglise. Nous devons donc à des laïcs la première et la troisième des trois versions de cette source importante du droit de l'Eglise de l'Est.

IV. Les collections abrégées

Hors les collections des canons contenant les textes canoniques complets, il y a d'autres qui les reprennent sous une forme abrégée. Les „Summae“, qui présentent exactement le même rapport pour ce qui est des textes du droit séculier, ont peut-être servi de modèles à ces abrégés. La première des collections de ce type est la dite „*Synopsis canonum*“, dont l'auteur fut un certain Stéphane d'Ephèse; nous ne connaissons que le nom de ce personnage et nous ignorons donc s'il était laïc ou dans les ordres. Mais la réélaboration du texte de cette „Synopsis“ qui nous est parvenu (le texte original n'a probablement pas été sauvé) est l'œuvre d'un docte laïc du X^{ème} siècle, Syméon, qui fut magistros et logothète. Syméon a complété le texte original (du VI^{ème}/VII^{ème} siècle) en ajoutant tous les canons promulgués entre-temps, tout en modifiant la structure de la collection dans son ensemble²². Il faudrait noter sur ce point, que ce texte, après avoir été complété, fut soumis pendant la deuxième moitié du XI^{ème} siècle, à une nouvelle réélaboration qui n'est peut-être pas sans rapport avec la troisième „édition“ du Nomocanon entreprise par Michel et Théodore²³. Cette collection tient également une place importante parmi les sources du droit canonique oriental, parce que c'est sur celle-ci que fut fondée

²⁰ Cf. van der WAL-LOKIN, op. cit., 88 et suiv.; B.H. STOLTE, A Note on the un-Photian Revision of the Nomocanon XIV titulorum, *Analecta Atheniensia ad ius byzantinum spectantia* I, éd. par S.N. TROIANOS (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 10), Athènes-Komotini 1997, 115-130.

²¹ Cf. A. SCHMINCK, Das Prooimion der Bearbeitung des Nomokanon in 14 Titeln durch Michael und Theodoros, *Fontes Minores X*. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 22), Francfort-sur-le-Main 1998, 357-386.

²² VOËL-JUSTEL, op. cit., 673-748. Cf. MIGNE, op. cit., vol. 114 col. 236-292, vol. 133 col. 64-113.

²³ Cf. S.N. TROIANOS, *Oi πηγές του βυζαντινού δικαίου*, 2^{ème} éd., Athènes-Komotini 1999, 245 et suiv.

l'élaboration interprétative des canons entreprise par un des canonistes du XII^{ème} siècle, le diacre Alexios Aristenos²⁴.

Une autre collection similaire, c'est-à-dire formulée en abrégé, est l'„*Epitome canonum*“ de Constantin Armenopoulos²⁵. Celui-ci fut nomophylax et juge à Thessalonique; les données biographiques le concernant sont loin d'être complètes, mais il est certain qu'il était un laïc. L'„*Epitome canonum*“ est divisée en six parties dont chacune est dédiée à une catégorie de membres de l'Eglise. L'œuvre est accompagnée de commentaires rédigés probablement - sinon dans leur totalité, du moins pour la plus grande partie - par Armenopoulos lui-même²⁶.

En dehors des collections spécialisées, soit de contenu mixte, soit uniquement composées de canons, il existe aussi des collections de caractère général, recouvrant toutes les branches du droit, qui sont également d'une grande importance pour le droit de l'Eglise et son interprétation, étant donné qu'elles contiennent des parties entières consacrées à ce type de droit en particulier. Les auteurs de la plupart de ces œuvres restent inconnus. On connaît cependant la provenance de deux de ces œuvres dont les auteurs sont des juges supérieurs. La première est le „Πόνημα νομικὸν“ de Michel Attaliat, rédigé en 1073/1074 sur l'ordre de l'empereur Michel VII Doukas; il s'agit d'un résumé des „Basiliques“²⁷. La deuxième est l'œuvre de Constantin Armenopoulos dont nous avons déjà parlé. On l'appelle „Hexabiblos“ parce qu'elle est composée de six livres. De nombreux chapitres de ces six livres concernent des questions de droit ecclésiastique; ils sont souvent accompagnés de commentaires abondants, et il y a en plus dans l'annexe, un titre consacré entièrement au clergé et à l'administration des biens de l'Eglise²⁸.

V. Les typika des monastères

La vie monastique n'a pas non plus évité l'influence des laïcs. On trouve, en effet, dans les typika monastiques les règles concernant l'organisation des monastères et la vie de la communauté qui s'y était installée. Ces typika sont souvent

²⁴ Cf. van der WAL- LOKIN, op. cit., 108; TROIANOS, Οἱ πηγές etc., 261 et suiv.

²⁵ I. LEUNCLAVII, *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam civilis tomī duo*, vol. I, Francfort-sur-le-Main 1596 (réimpr. Farnborough 1971), 1-71.

²⁶ Cf. C.G. PITSAKIS, Γύρω ἀπὸ τίς πηγές τῆς „Ἐπιτομῆς κανόνων“ τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου: Τὰ σχόλια, Ἐπετ. Κέντρου Ἑρεῦνης Ἱστορίας Ἑλλήν. Δικαίου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 23 (1976) 85-122.

²⁷ V. l'édition de L. SGOUTAS, Θέμεις 8 (1858) 53-155 (= I. et P. ZEPOS, *Jus graecoromanum*, vol. VII, Athènes 1931 [réimpr. Aalen 1962], 415-497).

²⁸ V. l'édition de G.E. HEIMBACH, *Const. Harmenopuli: Manuale legum sive Hexabiblos*, Lipsiae 1851 (réimpr. Aalen 1969). Cf. C.G. PITSAKIS, Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου Πρόχειρον νόμων ἢ Ἐξάβιβλος, Athènes 1971.

rédigés par le fondateur ou le novateur de chaque monastère; il s'agit dans ce cas de „Typika de fondation”²⁹. Les auteurs de ces textes étaient souvent dans les ordres ou étaient moines. Mais on trouve parfois, parmi ceux-ci, des laïcs, des haut-fonctionnaires de l'état ou même des membres de la famille impériale, hommes ou femmes.

Le fait que la législation impériale réglait l'organisation des monastères et la vie des moines dans le moindre détail ne diminue en rien l'importance des typika; on constate souvent, en effet, dans ces derniers certaines divergences par rapport aux lois impériales.

VI. Conclusion

La conclusion que l'on peut tirer de ces quelques réflexions est que, dans l'empire byzantin, les membres laïcs de l'Eglise tenaient un rôle actif aussi bien dans le processus de création que dans la systématisation du droit de l'Eglise. Cette pratique fut suivie dans les siècles après l'abolition de l'Empire et pendant la domination ottomane. On en trouve encore aujourd'hui l'empreinte dans les églises orthodoxes autocéphales dont le droit est influencé par l'ancien droit gréco-romain.

²⁹ V. E. HERMAN, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri „liberi”, *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 293-375; P. de MEESTER, Les typiques de fondation (Τυπικά κτητορικά), *Studi bizantini* 6 (1940) (= Atti del V Congresso Intern. di Studi Bizantini, II), 487-506; C. GALATARIOU, Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study, *Revue des Etudes Byzantines* 45 (1987) 77-138; A.-A. THIERMEYER, Das Typikon - Ktetorikon und sein literarischer Kontext, *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992) 475-513. Cf. K. MANAPHIS, Μοναστηριακά τυπικά - Διαθήκαι, Athènes 1970; I. KONIDARIS, Νομική θεώρηση τῶν μοναστηριακῶν τυπικῶν, Athènes 1984.

JOHN PHILOPONOS OF ALEXANDRIA-THEOLOGIAN & PHYSICIST

Thomas F. Torrance, Edinburgh

In 1954 I had a memorable discussion with an Armenian Archbishop at a meeting of the Faith and Order Commission in Chicago in the course of which we found we were in basic agreement on Christology and shared our doubts about the dualist ingredient in Leo's Tome read at the Council of Chalcedon: „each nature performs what is proper to itself“¹. This raised the question about the theological and historical rift that had developed between „Chalcedonian“ and „non-Chalcedonian“ churches and theologians, and the charge of „monophysite“ heresy lodged by the Byzantine establishment against the so-called non-Chalcedonians on the ground that in their opposition to Nestorian heresy, they held that Christ had only one nature, *μόνη φύσις*. What really lay behind that? It was clear to me that this had to do with a serious misunderstanding over basic terms, about *φύσις* and *μία φύσις* in particular. In the Alexandrian theology, of Athanasius and Cyril, for example, the word *φύσις*, when used scientifically or theologically, was often synonymous with *ἀλήθεια*, when to speak of Christ in accordance with his nature (*κατὰ φύσιν*) was to speak of him in accordance with his actual reality as one incarnate Person - it was not to deny that he was both God and Man.

When my Armenian friend and I discussed the expression *μία φύσις* in this light, as meaning „one reality“, and not „one nature“ in the common sense (*κοινὸς τῆς φύσεως λόγος*), we found clear ground for agreement. I explained that while the term *φύσις* had to be used differentially in different contexts, when used theologically, and scientifically in exact discourse, it took its meaning from the content of God's actual self-revelation in the Incarnation of his Word in Jesus Christ, God and Man in one Person - *Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*, as our Lord said. When theologians and churchmen in their opposition to Nestorian heresy insisted that Christ was one incarnate personal reality, and not just a moral union between two persons, divine and human, they were accused of being „monophysite“ heretics who denied that Christ had both a divine and a human „nature“. However, the charge „monophysite“ carried with it a one-sided „unbaptised“ Aristotelian sense of the word *φύσις* and not a proper theological sense governed by the incarnate reality indicated. The upshot of our discussion was a proposal I made that serious dialo-

¹ The Latin reads, *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*, T.H. BINDLEY and F.W. GREEN, 4th edit. 1965, 170. Cf. I.R. TORRANCE, *Christology After Chalcedon*, 1988, p. 97, note 69; p. 108, who points out that Severus cited this omitting *cum alterius communione*, „in communion with each other“, which makes it appear more Nestorian than it actually is.

gue between Chalcedonians and non-Chalcedonians should be initiated. This has since taken place with very happy agreement.

That is the reason for my plea in this essay in which I call for a *theological reassessment and rehabilitation of John Philoponos*, the great physicist and theologian of the sixth century who was mistakenly accused of being a „monophysite“ heretic. The anathema sadly pronounced against him in AD 680 had the effect of setting aside his critical examination of Aristotelian philosophy and science and encouraged the employment of Aristotelian metaphysical and scientific ideas in the exposition of Christian theology. That was what actually took place when, in the words of E.R. Dodds, „Aristotle became the one officially licensed philosopher of the Byzantine world“². Thus, for example, in the eighth century work of John of Damascus, *De Fide Orthodoxa*, we find that Aristotelian notions of space and the unmoved mover, along with Neoplatonic elements (which John Philoponos had discredited on scientific and theological grounds), were taken up into the recognised summary of Christian doctrine, and assimilated into Cappadocian and Cyrilian theology. When the anathema against John Philoponos was confirmed by Photius in the 9th century - 'Photius' denigration of John Philoponos in accordance with his own realignment of Christian thought with classical antiquity, especially with Aristotelian rationalism, retarded scientific development for a thousand years and contributed to the domination of Aristotelianism in the West. That was one of the greatest tragedies in the history of thought. In our day, however, John Philoponos has been resurrected by physicists like Samuel Sambursky in Jerusalem, Walter Böhm in Vienna, and philosophers like Richard Sorabji in London, but the all-significant connection between his Christian theology and his science is still not appreciated.

The theological and scientific thinking of John Philoponos took shape within the scientific tradition of Alexandria³, where considerable attention had been given, not least by Clement in the Catechetical School, to the inner connection between faith (πίστις) and scientific knowledge (ἐπιστήμη), and the appropriate method of inquiry (ἡ μέθοδος τῆς εὐρέσεως)⁴. We must seek to know and understand something, it was held, strictly in accordance with what it actually is, that is, in accordance with its nature (κατὰ φύσιν) as it becomes disclosed in the course of inquiry, and thus in accordance with what it really is, or in accordance with its reality (κατ' ἀλήθειαν), and allow its nature (φύσις) or reality (ἀλήθεια) to de-

² E.R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Revised Text, 1971, p. xxviii.

³ See R. SORABJI, *Philoponos and the rejection of Aristotelian science*, 1987, especially chapter nine on „Infinity and Creation“, 164. See also „John Philoponos and the Scientific Culture of Alexandria“, Chapter 3 of the dissertation of J. EMORY McKENNA, *The Life-Setting of The Arbitrator by John Philoponos*, Eugene, Oregon 1997, 93-120, to which I am happily indebted.

⁴ See my account of this in „Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics“, Edinburgh 1995, 130 ff, 180 ff.

termine for us how we are to think and speak appropriately of it. This called for rigorous attention to the proper development and even coining of scientific terms and their use in line with disclosure of the nature of the realities to which they were employed to refer. In this context the terms φύσις and ἀλήθεια, nature and reality, were more or less synonymous in their use. This way of scientific thinking had early been developed in Alexandria by the so-called φυσικοί, the 'physical' or 'natural' scientists, who insisted on asking positive questions designed to disclose the real nature of the realities into which they inquired - but because of their concern with positive questions and answers, they were nicknamed, e.g. by sceptical philosophers like Sextus Empiricus, δογματικοί 'dogmatics'. Thus there arose especially in Alexandria the conception and pursuit of δογματικὴ ἐπιστήμη or „dogmatic science“, that is, rigorous scientific inquiry conducted strictly κατὰ φύσιν, in accordance with the nature or reality (κατ' ἀλήθειαν) of things. This realist 'kataphysic' approach was applied to every field of inquiry, including theology, for it is the nature of the object as it becomes disclosed in inquiry that determines how authentic knowledge of it is to be gained, demonstrated and expressed. That is how careful theological exposition concerned with the nature and activity of God revealed in his Son in Jesus Christ, the incarnate reality who is both God and man in one Person, came to be regarded by the great Alexandrian theologians, like Cyril, as ἐπιστήμη δογματική. Here theological and scientific traditions flowed together, and theology and science interacted with one another epistemologically and linguistically. Owing to the fact that immense attention was now devoted to the doctrines of incarnation and creation, a radical transformation in the foundations of knowledge and in cosmological outlook took place: theology and science began to be pursued together within the same unitary world of space and time so that careful attention had to be given to the whole created order as it came from God and is sustained by his Λόγος or Word. That is the context in which the theological and scientific thinking of John Philoponos, together with the interaction of his scientific and theological modes of thought and speech, is to be appreciated.

Before we proceed further it needs to be stressed that too often the thought of John Philoponos has been seriously warped by scholars when interpreted within the Latin Aristotelian tradition that became dominant in the West. Thus even the great Patrologist, Berthold Altaner, wrote of him as seeking to reconcile the teaching of the Church with Aristotelianism, which, as we shall see, was very far from the case, as his many critical commentaries on the works of Aristotle (preserved in part by Simplicius) make clear⁵. In face of that it must be emphasised that we cannot understand the language of the Greek Fathers, far less their thought,

⁵ See *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros commentaria*, edit. by H. VITELLI, Berlin 1887.

by reading back Latin Aristotelianism into it, as evidently happened with the influential Boethius. For example, we cannot understand *physis* by reading *natura* into it, any more than we can understand *hypostasis* by reading it as *substantia*, or *ousia* as the equivalent of *essentia*, which tends to replace concrete Greek terms, especially as governed by dynamic divine revelation, with more abstract Latin terms. This is to take no account of what went on in Alexandria in the early centuries, when the Fathers of the Church hammered out their basic forms of thought and speech, not only in the literary culture of their day, but in the midst of the most advanced scientific achievements of the ancient world, to which John Philoponos himself contributed in a quite unparalleled way.

It was the profound interconnection between his theology and his science that was distinctive of John Philoponos. His thought moved from a base in Christian theology into physics, dynamics, optics, meteorology and cosmology, and then back again to theology, in such a way that his theological thinking and his scientific thinking affected, fertilised, and deepened one another, in startling heuristic anticipation of modern scientific advances. His science cannot be adequately understood in abstraction from his theology, while his theology may not to be appreciated except in the epistemological depth and precision it gained from his conflict with traditional Hellenistic philosophy and science. John Philoponos' theology cradled in Alexandria was grounded in the incarnational, Christological and Trinitarian teaching of Athanasius and Cyril, but also in that of the Alexandrian Severus of Antioch, all of whom rejected the epistemological and cosmological dualism of the Platonic and Aristotelian tradition. In the course of his critical and creative engagement with that tradition Philoponos himself developed distinctive forms of thought and speech that were at once scientific, unitary and dynamic in their slant. Of central significance was the way in which he brought the Hebraeo-Christian doctrine of the mighty living God and the creation of the universe of space and time out of nothing to bear in sharp criticism upon Neoplatonic and Aristotelian notions of the eternity of the world. Much of his work in theology has not survived, some of it only in Syriac translations, but we may give attention here particularly to the *De aeternitate mundi contra Proclum*, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, together with his biblical account of the creation of the world in *De opificio mundi*. It is in the light of the transformation of thought and deep change in the meaning of technical scientific and theological terms that resulted from all this, that Philoponos' specifically theological works such as the *Arbiter* or *Διατητής* are properly to be understood. However, it was when the latter was read by the Byzantines through the twin spectacles of Plato and Aristotle that they failed to appreciate his theology, as well as his science, accused him of both mono-physite and tritheist heresy, and pronounced misguided anathemas against him!

Already Christian theologians like Athanasius, Basil, and Cyril had begun to think out the Christian understanding of God and the world in ways which John Philoponos realised had far-reaching implications for classical philosophy and science. Three basic points may be noted. (a) The biblical doctrine of the one God, the Creator of all things visible and invisible, called in question Greek polytheism and pluralism, polymorphism and dualism, and called for a unitary view of the created universe which required a scientific way of knowing that answered to its rational order. (b) The Biblical view of the goodness of the creation, reinforced by the doctrine of the incarnation of the eternal Logos or Son of God within the creation, destroyed the idea that sensible and empirical events are not open to rational thought, and established instead the reality of the empirical world in the recognition that the temporal and sensible realities have a common rationality of a contingent kind, open to scientific investigation and understanding. (c) The fact that God himself, in creating the universe out of nothing, has conferred upon it one comprehensive rational order, had the effect of destroying the Aristotelian and Ptolemaic separation between the sensible and intelligible worlds, and so between terrestrial and celestial mechanics, and at the same time gave rise to dynamic and relational concepts of space and time as the bearers of rational order in the created universe⁶. That was the Christian view of God and the created universe which John Philoponos inherited and set out to defend against Neoplatonic and Aristotelian attacks, and on that basis to deepen and develop scientific and theological understanding of the created order.

It will be sufficient for our purpose here to consider briefly the bearing of John Philoponos' theology on his science at two major points: (1) the impact of the doctrine of *creatio ex nihilo* upon the Greek conception of the universe; and (2) the import of the theological distinction between uncreated light and created light upon science. Both of these are found in his critical examination of Neoplatonic and Aristotelian philosophy and science, and in his constructive work on the creation of the world.

1. The import of the doctrine of the doctrine of creatio ex nihilo upon the Greek conception of the universe

It was in Alexandria the great centre where classical science and cosmology had reached its height, but in which a stultifying amalgam of Platonic and Aristotelian metaphysical ideas had come to prevail under the teaching of Proclus, that John Philoponos launched his attack upon the pagan idea of the eternity of the world, *De aeternitate mundi contra Proclum*, and followed it up by *De aeternitate*

⁶ Cf. my book „Space, Time and Incarnation“, Oxford 1969 (Edinburgh 1997).

mundi contra Aristotelem, with a series of critical commentaries on the works of Aristotle. In these two works alone he set out a philosophico-scientific account of the Christian doctrine of creatio ex nihilo (ἐκ μὴ ὄντος), and of the unitary universe with a rejection of epistemological and cosmological dualism that obstructed scientific investigation of empirical and cosmological realities. In them with clever use of Aristotle's arguments against himself, he demolished Aristotle's notion of the aither or so-called „fifth element“⁷ and with it the myth of eternal cycles and unending time⁸, and advanced a powerful account of the real non-necessary nature of the universe created by God out of nothing but endowed with a contingent rational order of its own. Of particular importance for Philoponos were the ideas that God created both matter and form out of nothing⁹, that is, out of non-being into being (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν)¹⁰, out of nothing at all, or what does not by any means exist (ἐκ τοῦ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντος),¹¹ but created it in a non-temporal way, while creating time itself along with the world¹². These were not new conceptions for Christians but they were now expounded not simply as articles of faith but in a rigorous scientific and a scientific theological way, with wide-reaching implications for understanding of the whole created order.

After many years engaged in scientific and epistemological arguments with Neoplatonists and Aristotelians, John Philoponos turned to offer something more specific about the Christian doctrine of creation by way of an interpretation of „the cosmogony of Moses“, known in the history of thought as *De opificio mundi*. This is what he wrote in his preface. „My long discourse concerning the creation of the world has extended to many treatises, unfolding the various reasonings and impassable labyrinths, through which those of august philosophical reputation believed to have shown that the world has not come into being, thereby running the risk of believing that God is not at all its Creator, nor has produced it out of non being. Indeed I have shown that it has a beginning of being, reasoning this out in many ways. On this account many have continuously troubled us and have in a somewhat gentle fashion reproached us, alleging that I have laboured for the refutation of external reasonings beyond my power and somehow have neglected the God-

⁷ Cf. Aristotle, *De coelo*, I; and Philoponos, *Contra Proclum* (edit. by H. RABE, 1899), XIII, 485-491.

⁸ Cf. Aristotle's *Physics*, 8.1; Philoponos, *In physica*, Fragment 108 & *Contra Proclum* (Edit. by H. RABE, 1963), I.6-8, p. 17 f, XI.12.

⁹ *Contra Proclum*, IX.11-13; *Contra Aristotelem*, *Fragmenta in Physica*, 115-116, 189, 191 (cited by W. BÖHM, Johannes Philoponos, 1967, 309 f).

¹⁰ *De Aeternitate Mundi Contra Proclum*, XI.12 (edit. by H. RABE, 1963), p. 458.

¹¹ See *De Aeternitate mundi Contra Aristotelem*, in *Physica*, 189; cf. also fragment 73, in *de Caelo*, 136-138, cited by C. WILDBERG, op.cit., 87.

¹² See the *Fragment 108-126 & 132*, from Philoponos's commentary on Aristotle's *Physics*, cited by C. WILDBERG, *Philoponos Against Aristotle on the Eternity of the World*, 1987, 122 ff, 128 ff.

given statement of the great Moses concerning the production of the world, although those who take pride in having thought out the arrangement of the universe deride these statements, as if Moses did not speak of the nature of things according to the phenomena. Especially your good self, Oh Sergius [Patriarch of Antioch], my most honoured head, who is the greatest ornament among those who serve as God's high-priests, have prompted me greatly and even forced me to contribute to the subject according to my own power. Cooperator with you in this proposed study was the well known Athanasius who is no less a man as regards piety, and who ran along with you like a young puppy beside him who brought it up in virtue. A bright mind makes youth through exercise in words¹³.

Then speaking of the purpose of the present treatise and Moses' intention in his writing about the creation of the world, Philoponos added: „Many and by no means simple studies on this treatise have been attempted by many authors and especially by the well known Basil, who was adorned with every wisdom, divine and human. Since, however, some of its parts are still being questioned, because they are believed not to be in agreement with the phenomena, although Basil rightly omitted them, when he announced his own discourses on the church, for he regarded them unfitting for the untrained ear and mind, I shall try with God's co-operation to investigate these as much as it is in my power¹⁴“.

It was thus with reference to St Basil's, Homilies on the Hexaemeron, an exposition of the first chapter of the book of Genesis, that John Philoponos brought his scientific understanding to the biblical account of creation. It was this distinctly Christian view of the world that had opened up for Philoponos a genuinely scientific approach to an understanding of the world, freed from the philosophical myths of the Greeks. In his work Basil had rejected arguments for the eternity and necessary existence of the world, including the fabrication of a „fifth element¹⁵“. Philoponos argued that the world was freely created by God and did not have to exist, for it has both a beginning and an end, and rejected as atheistic the idea that the universe came into being either by chance or by fate. God created the universe out of nothing instantly (ἀκαριαίως) and timelessly (ἄχρόνως)¹⁶. The origin of the universe, its beginning (ἀρχή) in time, and time itself, are to be traced back to a transcendent or absolute beginning ἀρχή in the beneficent nature and sovereign freewill of God (τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ)¹⁷. As such the universe did not have to be. By its very nature, therefore, it is intrinsically contingent and

¹³ I am much indebted to the Very Rev Dr George Dragas of Hellenic College, Brookline, for this translation, and also for helping me through several of his papers to understand John Philoponos' Greek text.

¹⁴ *Hexaemeron*, I.11.

¹⁵ *Hexaemeron*, I. 6.

¹⁶ *Hexaemeron*, I.6.

¹⁷ Basil, *Hexaemeron*, I.1-3.

incomplete (ἀκατασκεύαστος)¹⁸ - far from being self-sufficient or self-explanatory, its creation out of nothing in being and form is to be understood from its temporal beginning to its end only in terms of its contingency upon God and his creative Will and Word. Like Athanasius the Great Basil laid immense weight upon the fact that the universe was created out of nothing by the Λόγος or Word of God, and that it has been endowed with a orderly arrangement (διακόσμησις) that derives from and reflects a transcendent ground in the wisdom of God¹⁹. He took seriously the Genesis account of creation through the majestic fiat of God, including the creation of light: „Let there be light, and there was light.“ And distinguished this created light from the uncreated spiritual Light of the divine Logos²⁰. The creative command of God brought into being the orderly sequences and enduring structures in the world of time and space - the Voice of God in creation gave rise to the laws of nature (νόμοι τῆς φύσεως)²¹. Expressed the other way round, this means that all the laws of nature, all its intelligible order, are to be regarded as dependent on the Word of God as their ultimate source and ground. Hence even physical law must be treated as a contingent form of order which is finally intelligible only as it points beyond itself to the transcendent ground of intelligibility in the Logos of God the Creator and Sustainer of the universe²².

It is that Basilian and biblical doctrine of creation which is the background to John Philoponos' *De opificio mundi*, but he pointed out that one must not demand from what Moses wrote technical theories about nature (τὰς περὶ φύσεως τεχνολογίας)²³. That was a point he took up again with reference to the φύσις - we have no way of knowing how God created things²⁴. Philoponos' aim was rather to lead human beings to the knowledge of God. He took up the distinction drawn by Basil between a beginning and an absolute beginning, in recognition that a real beginning is distinct from what begins from it, and that God's creation of the world out of nothing carries with it the creation of time as well²⁵. Philoponos interpreted that in a Christological perspective, and right away identified the divine wisdom through which the creation took place with the Son (1 Cor. 1.24; John 1.5; Col.

¹⁸ *Hexaemeron*, I.11.

¹⁹ *Hexaemeron*, I.8-10; II.2.

²⁰ *Hexaemeron*, VI.2 - at the same time he distinguishes the 'immaterial light' (τὸ αἶθρον φῶς) of the second day in the Genesis account from the stars which are the vehicles of light.

²¹ Basil, *Hexaemeron*, III. 1 ff; IV.1 ff; V.1 ff; IX, 3.

²² See my account of this in „The Christian Frame of Mind, Reason, Order, and Openness in Theology and Natural Science“, new edition, 1989, 1 ff.

²³ See also *De opificio Mundi*, III. 10. Cf. H. CHADWICK, 51 of „Philoponos and the rejection of Aristotelian science“, by R. SORABJI, 1987.

²⁴ *De opificio mundi*, II.13: „Ὅτι οὐκ εὐλογον διαπορεῖν. τίς ἡ αἰτία τοῦτα οὕτω ποιῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἀντιπαράθεσις πρὸς Μωυσέα τῶν μετ' αὐτὸν φυσικῶν.

²⁵ *De opificio mundi* (revised by G. REICHARDT, 1907), I.3.

1.16, 20). He is the creative Word of all things (ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς λόγος)²⁶.

It is noteworthy that John Philoponos like Basil evidently did not take the word „day“ to refer a definite period of twenty-four hours, but to an unspecified period - as in the biblical statement that for God „a thousand years are as a day“²⁷. Basil had already pointed to the fact that the Greek text at Genesis 1.3, did not speak of „first day“, but of „one day“, so as not to circumscribe the duration - for what was important was its relation to eternity²⁸. The divine acts of creation like that of light, „Let there be light and there was light“, took place in a twinkling (ἀκαρῆς), in barely a moment, and are not to be thought of in temporal terms²⁹. Of particular significance here, however, is the fact that Philoponos took up the distinction made by Basil between created light and uncreated or creative light³⁰, for this played a major role in his science, not only in optics, but in dynamics.

Not a little of the *De opificio mundi* was devoted to discussion and rejection of the ideas of Hipparchos and Ptolemy, but also of the teaching of Theodore of Mopsuestia, and Theodoret, and other unnamed thinkers, which need not concern us here - of much more interest to Philoponos was Basil's views of light, which I have just mentioned. This was a matter of supreme importance for science as well as theology, and for the interrelation between theology and science. It is to this we must now turn.

II. The import of the distinction between uncreated light and created light upon science

Along with the Christian doctrine of the creation of the universe in matter and form out of nothing, and the distinction it carried between the creative activity of God and the contingent nature of the world of time and space, was John Philoponos' commitment to the theological distinction between the uncreated creative Light of God and created light, like that between uncreated, creative Spirit and created spirit³¹. This had the effect of reinforcing his rejection of the radical dualism in Hellenic philosophy and science and between the empirical and intelligible realms, and of prompting him to work out more scientifically intelligible relations between visible and invisible, tangible and intangible realities, and thus between terrestrial and celestial mechanics. All this called in particular for fresh thinking

²⁶ *De opificio mundi*, 231.1 f.

²⁷ See W. BÖHM, *op.cit.*, 408.

²⁸ Basil, *Hexaemeron*, II.8.

²⁹ *De opificio mundi*, II.18.

³⁰ See *De opificio mundi*, 76 f.

³¹ Cf. Philoponos' *Commentary* on the Aristotle's *De anima*, 38, 430.

about the physics of light which he undertook in controversial examination of the ideas of Aristotle, especially as expressed in the *De anima*³², and which opened the door for something like a dynamic field theory (ἐξίς τις) of light³³, in astonishing anticipation of modern science.

In the *De anima* Aristotle had spoken of „light as the actualised state (ἐνέργεια) of some something *qua* transparent (φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος)“.³⁴ But this was a static view of light which Philoponos rejected, and so he put forward instead a dynamic conception of light as ἐνέργεια, thereby, as Sorabji points out, changing the meaning of Aristotle's word ἐνέργεια in the process.³⁵ For Philoponos, ἐνέργεια imported, not change from potentiality to actuality, but real activity and movement or locomotion, but one which may be construed not in mechanical but relational ways. Thus he spoke of light as immaterial or incorporeal dynamic force (κινητική τις δύναμις ἀσώματος ἐνέργειά τις ἀσώματος κινητική) invisible in a medium like the air, which moves directionally and continuously at what Böhm speaks of as a timeless or practically infinite velocity („mit praktisch unendlich grosser Geschwindigkeit“)³⁶. This account of the movement and speed of light is also found in Philoponos' work against Proclus, where he speaks of it as so fast that it is timeless (ταχεῖα ... ἢ ἄχρονος)³⁷.

This concept of light as incorporeal kinetic activity or as what Philoponos could call φωστική δύναμις³⁸, had far-reaching revolutionary implications for optics, physics and dynamics: it involved a radically new kinetic theory, in sharp antithesis to that of Aristotle and his concepts of the fifth element and eternal circular motion of the finite world, αἰθήρ and ἀντιπερίστασις, and the ultimate inertial motion of the unmoved mover, τὸ ἀκίνητον κινουῦν³⁹.

What Philoponos did, taking his cue from the kinetic propagation of light, was to propose a new *theory of impetus* (κινητικὴν τινα δύναμιν ἀσώματος . on

³² See S. SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, 1962, 110 ff; W. BÖHM, *Johannes Philoponos*, 1978, 139 ff, 182 ff, 188 ff; and R. SORABJI, *Philoponos and the rejection of Aristotelian Science*, 1987, 26 ff; but also J. EMORY McKENNA, *The Life Setting of the Arbitrator by John Philoponos*, Eugene, OR 1997, 100 f.

³³ See *In De anima*, 418 b; 430 a. Cf. W. BÖHM, *op.cit.*, 176 f, 188 ff, 195; 308, and J. McKENNA, *op.cit.*, 98 f.

³⁴ Aristotle, *De anima*, II.7.

³⁵ R. SORABJI, *Philoponos and the rejection of Aristotelian Science*, 26 f. Cf. also S. SAMBURSKY, *op.cit.*, 110 f.

³⁶ W. BÖHM, *op.cit.*, 185, 187 f, 315 f, 445; see also S. SAMBURSKY, *The Physical World of late Antiquity*, 115.

³⁷ *De aeternitate mundi contra Proclum*, I.8.22.

³⁸ *In De anima*, 330.38.

³⁹ See W. D. ROSS' selections from Aristotle's *Physics*, 1927, 99-104: 28b, 28-252a4; 258b10-259a20.

the analogy between the impetus imparted to a projectile in being hurled and the incorporeal kinetic force (ἐνέργειά τις ἀσώματος κινητική) (or momentum) in the movement of light imparted to it by the Creator. „It is necessary to assume that some incorporeal motive force is imparted by the projector to the projectile, and that the air set in motion contributes either nothing at all or else very little to this motion of the projectile“⁴⁰. Philoponos' light theory and impetus theory amount to a radical rejection of Aristotelian physics and mechanics and register an immense advance in scientific understanding of the universe. This was congenial, as Philoponos realised, to the Christian doctrine of creation out of nothing, for God himself is the creative source of all matter and form, all light and energy in the universe⁴¹. Light and impetus theories together scientifically reinforced and contributed to the unitary view of heaven and earth, matter and form, space and time, freely created by God Almighty out of nothing, for it was through his eternal Word or *Logos*, the Light of the world, that he has freely endowed them with their motive force (κινητική δύναμις and continues to maintain and hold them together in their rational order.

The combination Philoponos' dynamic and relational theories of light and motion gave rise to a conception of the universe governed throughout by an internal cohesion (ἑξις) affecting and unifying all activity within it⁴². Thus light theory and impetus theory constituted together a kind of dynamic field theory. The immediate effect of this was to liberate science from the closed mechanical world of Aristotle, nowhere more apparent than in his quantitative conception of space as the immobile limit within which a body is contained⁴³, and replace it with a unified open-structured world characterised by a contingent non-necessary kind of rational order. The change in the conception of space applies, *mutatis mutandis*, also to John Philoponos' relational conception of time in the reciprocal bearing of time and motion upon one another. All this had the effect of profoundly altering the fundamental conception of the nature (φύσις) of things, and consequently of the understanding of scientific inquiry as pursued strictly „in accordance with the nature (κατὰ φύσιν) of things“, that is, in accordance with what things really or actually are (κατ' ἀλήθειαν), and therefore in accordance with their dynamic nature or natural force (κατὰ τὴν φυσικὴν δύναμιν). This change to a radically dynamic and relational conception of the inherent order and nature of the universe

⁴⁰ Translation by COHEN and DRABKIN from Aristotle's *Physics* 642.9, *A Source Book in Greek Science*, 1948, 223.

⁴¹ *In De anima*, 330, 21; 418 b 9.

⁴² For the use of ἑξις in this way see Philoponos *In De Anima*, 418 b; 430 a; and cf. W. BÖHM, *op.cit.*, 195; 308.

⁴³ See my account of this in „Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics“, 1995, 296 ff. Platonic, Aristotelian notions of space had, of course, already been rejected in Nicene Theology - see my discussions in „Space, Time and Incarnation“, 1969, 1-21, and „Divine Meaning“, 343-373.

carried with it a radical change in the pursuit of objective scientific inquiry itself and correspondingly in the precise meaning and handling of scientific terms. That was nowhere more evident than in the dynamic use and meaning of „nature“ or φύσις itself, and of „reality“ or ἀλήθεια, e.g. in their frequent synonymous relation with one another⁴⁴. It cannot be emphasised too strongly that it is in this light that both the scientific and the theological writings of John Philoponos are properly to be understood. Samuel Sambursky once wrote: „The terms ‘natural’ and ‘according to nature’ and contrary to nature’ make sense only with regard to a system of reference, and if that system is a partial one, the correct terminology might be the reverse of that for a system which is regarded as a whole“⁴⁵. It is in failing to take this into account that interpreters of John Philoponos, ancient and modern, have often erred badly, i.e. in trying to understand him by dragging his thought back into the Aristotelian frame of reference from which he sought to emancipate science and theology alike.

We must not overlook the fact that already in the development of Alexandrian theology, particularly through Athanasius and Cyril, there had come about a steady development in the use of theological terms. Thus in their actual use φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, had already been stretched, changed, and developed under the dynamic impact of the Gospel, so that attention must be given to their actual use in particular contexts rather than to their classical definitions. Thus in the doctrines of Christ or the Holy Trinity they become strictly *theological terms*, and are not to be used (except in a secular context) in their classical Platonic, Aristotelian or Stoic sense. The problem that arose was nowhere more sharply evident than in respect of the Cyrilian concepts of μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, and ἔνωσις καθ’ ὑπόστασιν φυσικὴν. Particularly important was the fact that the terms φύσις and φυσικὴ both had acquired a dynamic and scientific slant especially through the work of Athanasius and Cyril⁴⁶, but also of Severus of Antioch⁴⁷ to whom John Philoponos was particularly indebted. With them the term φύσις could be used in several related and pleonastic ways, with a proper variation in accordance with the demands of reality. Thus on the one hand Athanasius used it differentially of uncreated and created being, but on the other

⁴⁴ See J. LEBON, *Corpus Scriptorum Orientalium*, 180 f, cited by I.R. TORRANCE, op. cit., 15; and LEBON, *Le Monophysisme Severien*, 1909, 304, cited by J. McKENNA, op. cit., 88 f.

⁴⁵ S. SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, 1962, 96 f.

⁴⁶ Cf. my discussion of these basic patristic/theological terms in „Theology in Reconciliation“ 1975, 239 ff; „Divine Meaning“, 1995, 202 ff; and also M. FOUYAS, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976, 65 ff. See further, „Divine Meaning, *Studies in Patristic Hermeneutics*“, 1995, „The Hermeneutics of Clement of Alexandria“ (130 ff) and „The Hermeneutics of Athanasius“ (229-288).

⁴⁷ See I. R. TORRANCE, *Christology After Chalcedon*, Severus and Sergius the Monophysite, 1988, 14 ff.

hand he could also use it as more or less the equivalent or a synonym of reality, ἀλήθεια or οὐσία, as in the expression κατὰ φύσιν where to think in accordance with the nature of something is to think truly, ἀληθῶς, of it. Moreover, as we have already noticed, the term φύσις in Alexandria had also come to be used in a scientific sense to denote „reality“, as in rigorous scientific inquiry where to know something strictly „in accordance with its nature“, κατὰ φύσιν, is to know it „in accordance with its reality“, κατ' ἀλήθειαν. It was after all in this sense that Athanasius had understood and used the term *physis* to speak of a reality that confronts us in its own independent being, and which is known in accordance with its own inherent force in virtue of which it is and continues to be what it actually is. And it was in that concrete sense of *physis* that he could speak of Christ as the incarnate Word or Son of God⁴⁸.

In that context the Athanasian and Cyrilian expression μία φύσις σεσαρκωμένη, used by John Philoponos, referred to „one incarnate reality“, indeed one undivided Being or Person (one *ousia* or *hypostasis*, and in that sense also as one *physis*) without any rejection of the truth that Jesus Christ is God and Man in one Person, one incarnate reality both perfectly divine and perfectly human. The *mia physis* was just as important for Philoponos, as it had been for Athanasius and Cyril for whom it affirmed the oneness of the incarnate Word of God (μία φύσις τοῦ θεοῦ λογοῦ σεσαρκωμένη). That is to say, like Athanasius and Cyril, John Philoponos would have nothing to do with a schizoid understanding of Christ for in him God and Man were one Reality and Person, but that does not mean that Philoponos was a „monophysite“ in the heretical sense, any more than was Athanasius or Cyril⁴⁹.

The theology of John Philoponos, in particular his doctrines of Christ and of the Trinity, is properly to be understood in terms of the interrelation between his theological and scientific thinking. It was in the light of his Christian belief that the world was created out of nothing by the eternal Word of God who became incarnate in Jesus Christ that Philoponos engaged in his rigorous scientific work, in demolishing the Platonic and Aristotelian idea of the eternity of the world, and arguing for the contingent non-necessary nature of the world and its rational order. In so doing Philoponos, as we have seen, developed a remarkably *dynamic* understanding of science, with a corresponding change in his understanding, use and meaning of scientific terms. This reflected back on his theology, in particular on his doctrines of creation, incarnation and redemption, which he came to understand in a more dynamic way, and to express in correspondingly dynamic modes of

⁴⁸ See again my account of this cited by Archbishop Methodios in „The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils“, Addis Ababa 1976, 65.

⁴⁹ J. McKenna, *op.cit.*, 14 f. points out that J. LEBON in „Le Monophysisme Severien“, 1909, expressed the same judgment about Severus of Antioch.

thought and speech. His doctrines of Christ and the Trinity were essentially the same as those of Athanasius and Cyril of Alexandria, but he brought to their expression a scientific *kataphysic* precision, in line with his anti-Aristotelian science, and his non-Aristotelian understanding and use of technical terms, such as those of φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, ὑπαρξις, πρόσωπον, which had a particularly significant place in the theological controversies that followed upon disagreement over the dualist ingredient detected in the Chalcedonian formula. Thus, for example, Philoponos refused to think of οὐσία in terms of Aristotle's distinction between first and second substance, and refused to use φύσις in a static way, but used it in a dynamic relational way, and indeed in a differential way where cross-level relations were involved, as in the relation between the deity and humanity of the incarnate Son of God.

When read in this light his controversial work *Διαίτητής, Arbitrator*⁵⁰, must be understood in an orthodox way in line with a brief statement of his belief in the Incarnation of the Saviour in agreement with holy Scripture: „The eternal Son, the only begotten Word of the Father, true God of true God, equal in Being [consubstantial] with his Begetter, at the end of the ages, truly became incarnate of the blessed Mary, Mother of God, and came forth as a perfect man, absolutely without having suffered variation or change in his own being but united himself hypostatically to a human body, animated with a rational soul“⁵¹. Philoponos pointed out that the term φύσις does not always mean the same thing, for it can have a general and a particular use⁵². Thus φύσις can be used in a way that is strictly in accordance with the reality to which it is actually being used to refer without any contradiction, that is, if it is understood dynamically and relationally in the light of its objective reference, and not just in accordance with Aristotelian rules for logical division and classification or some formal system of logical definitions and distinctions. Philoponos could certainly use logical and dialectical argument to great effect in analysing and demolishing the arguments of opponents, as when he turned Aristotle's idea of infinity against himself⁵³. As a realist scientist and theologian, however, John philoponos was a φυσικός and δογματικός concerned with dynamic reality, not with abstract or philosophical investigations. It is difficult to see how anyone who thinks objectively and relationally in this way can accuse Philoponos of being a monophysite in the heretical sense, for it would seriously misconstrue his essentially dynamic *kataphysic* way of thinking.

⁵⁰ See the edition by A. SANDA, 1930, and the translation and excerpts published by W. BÖHM, op.cit., 414.

⁵¹ Latin edition of *Diaitetes seu Arbitrator*, by A. SANDA, 1930, 37.

⁵² See again SANDA's edition of the *Diaitetes seu Arbitrator*, 57, and the translation and excerpts by BÖHM, op.cit., 417.

⁵³ See R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, 1983, 210 ff, and Philoponos and the rejection of Aristotelian Science, 1987, 168 f.

Later on in the Διατιτηής⁵⁴, he points out that the word φύσις has a general significance as when referring to the nature of a man or a horse, but it can also have a particular significance in accordance with reference to some particular reality. It is this particular way that the Church in its doctrine speaks of the Father, the Son and the Holy Spirit who are one Nature, but also of the Nature of three distinctive Hypostases or Persons. Here the term φύσις is used appropriately of the one Nature of God the Father, the Son and the Holy Spirit, but also appropriately of the Son in accordance with his distinctive Nature. Philoponos is clearly affirming the Orthodox doctrine of the Trinity, but in his dynamic and realistic way, and not in accordance with the use of φύσις as defined within a table of categories in terms of genus and species commonly found in the schools. It is evident, however, that if what Philoponos has written were interpreted in a accordance with Aristotelian logical distinctions, he could be misconstrued as putting forward a heretical notion of the Trinity - however, that would be a serious hermeneutical mistake to say the least. And of course elsewhere, for example in his *De aeternitate mundi contra Proclum*, he had put forward the traditional formula about the Trinity, *Three Persons, One God*, without any demur or equivocation⁵⁵. How he could have been honestly accused of „tritheism“ it is difficult to understand, unless it was because the terms he used were taken in their Aristotelian sense by theologians like Photius, and were thus wrongly construed in an abstract dialectical way. He certainly did not believe in „three Gods“ as was alleged by Aristotelian theologians like Photius. He was no more a „tritheist“ than a „monophysite“ in the heretical sense, but a scientific theologian who insisted on using theological terms in the doctrines of Christ and the Trinity in an appropriate *dynamic* way, strictly κατὰ φύσιν or in accordance with the particular realities indicated and in accordance with the Gospel. Thus it is refreshing to read the assessment of Walther Böhm: „Ingesamt muss man sagen, dass die monophysitische Christologie in dieser geläuterten und gemässigten Form, wie sie Philoponos und ebenso schon vor ihm Severus, auf den er sich stützt, präsentiert, kaum noch als häretisch bezeichnet werden kann. Sie steht in ihren positiven Aussagen, wenn man die Begriffe so nimmt, wie sie gemeint sind, mit der dogmatisierten Lehre der katholischen und orthodoxen Kirche nicht in Widerspruch.“⁵⁶

Here is the text of his *Credo* which John Philoponos incorporated in a letter to the Emperor Justinian⁵⁷.

⁵⁴ SANDA's text, 57; 58 - see *Patrologia Graeca* 94, 748; 752; cf. BÖHM, op.cit., 317.

⁵⁵ *De Aeternitate Mundi Contra Proclum*, VI 4; 5, pp. 237; 239.

⁵⁶ W. BÖHM, op.cit., 413.

⁵⁷ Translated by J. McKENNA, op.cit., 135.

„The Son of God and the Word, the Maker of all things, who is from everlasting God with God the Father, who begat him who is above the ages and through whom God even the Father has made the ages, the same who in these latter days has become a man, when he was incarnate by the Holy Spirit and by the Theotokos, the ever-virgin Mary, whose flesh is consubstantial with us, and possesses a rational and reasonable soul, while his divinity is not changed into flesh, and whose holy flesh is not changed into divinity, the same who was crucified in the flesh, our Lord Jesus Christ, who willingly tasted death on our behalf and after three days rose from the dead and ascended into heaven, who is one of the blessed and consubstantial Trinity“.

I conclude this essay, written in honour of a distinguished Greek Orthodox churchman, Panteleimon Rodopoulos, with a call to the Greek Orthodox Church to re-evaluate the thought and work of John Philoponos of Alexandria, in line with the re-evaluation of him by the scientific community of our day. As a scientific theologian and a Christian physicist, John Philoponos was one of the greatest thinkers of antiquity whose brilliant dynamic scientific ideas, not least his dynamic and relational theories of light and impetus, astonishingly anticipated modern scientific discoveries, but whose misguided rejection by the Church hindered dynamic theological thinking in Patristic times, and set back scientific advance for a thousand years. The time has come for the Christian Church today to repent of its treatment of John Philoponos and to accord him the kind of recognition which he eminently deserves.

Epilogue, May 25, 1999

I have now learned that the anathema pronounced against John Philoponos in 680 AD has happily been lifted.

Thanks be to God!

FAITH AND ORDER, THE ECUMENICAL MOVEMENT AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES

Georges Tsetsis, Geneva

At the conclusion of the 1920 Preliminary meeting of the World Conference on Faith and Order, its Chairman Bishop Charles Brent, summarizing the deliberations of this first theological encounter which marked the beginnings of the contemporary Ecumenical Movement, pertinently remarked that Christians engaged in ecumenical dialogues should avoid „the temptation to be content with slow progress and to rest satisfied with something less than the goal of God's placing on earth and among men a Church, visibly and organically one“¹.

Seventy seven years later one has the impression that the temptation Bishop Brent was speaking about, is not only real, but for a great number of ecumenists it became the norm of present day ecumenical thinking. For after having formed within the World Council of Churches (WCC) a „fellowship“, which allows even a „eucharistic hospitality“, - at least among part of its constituency -, many seem to consider that the unity of the Church in one faith and in the same sacraments is not anymore an absolute priority for the WCC. Even if, according to article III (para. 1) of its Constitution, the Council's primary function is no less than „to call the Churches to the goal of visible unity in one Faith and in one eucharistic fellowship expressed in worship and in common life in Christ and to advance towards that unity in order that the world may believe“². Quite frequently a great number of ecumenical partners give the impression to be satisfied with the „minimum“ Bishop Brent was referring to three quarters of century ago!

There is no question that the particular scope and function of Faith and Order is intrinsically connected with the above constitutional provisions of the WCC. Because Faith and Order, both as a constituent element of the WCC and as a *sine qua non* component of the wider Ecumenical Movement, notwithstanding its place within the internal structure of the Council, it exists precisely in order to ensure the fulfilment of the above fundamental aim of the WCC. An aim situated also at the very centre of Faith and Order's mandate and which, in fact, constitutes its main *raison d'être*³.

¹ C.H. BRENT, A Pilgrimage Toward Unity, in: World Conference on Faith and Order, Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, August 12-20, 1920, 90.

² World Council of Churches, Constitution, Rules, Regulations and By-Laws, WCC, Geneva 1996, 1.

³ In Article 3 of Faith and Order By-Laws, the aim of this component of the WCC, is formulated as follows: „The aim of Faith and Order is to proclaim the oneness of the Church of Jesus Christ and

It goes without saying that Faith and Order does not have the monopoly of „doing theology“. Neither within the WCC nor in the Ecumenical Movement in general. Considerable theological research, aiming too at the promotion of Christian unity, is being carried in the context of the Churches' bilateral dialogues or in the framework of various programmatic activities of ecumenical institutions, in the global, regional and local levels. Yet, Faith and Order has a particularity, which consists in keeping always alive the concern for Church unity, especially when achievements in the social, diaconal, educational, missiological and ethical fields, lead christians to believe that Church unity, after all, is not an essential factor for a meaningful and effective common witness in today's world.

Having stressed the importance of Faith and Order for the wider Ecumenical Movement, one has to underline that today any discussion about the identity, the mandate, the activities and the future of this unique ecumenical theological forum, cannot be conducted outside the context of the ongoing debate concerning the Churches' vision and understanding of the WCC itself. And the crucial question before us is how, and with what degree of priority, the Churches' concern for visible unity is going to be formulated in the new „ecumenical charter“ the Eighth Assembly of the WCC (September 1998) is going to adopt, in an effort to stipulate afresh the Council's goals and commit its member Churches for the years to come.

During the debate about the role and mission of the WCC in the Ecumenical Movement, it is frequently and quite correctly stated that the vision of the Council is a multifaceted one, pursued within an increasingly pluralistic context. Indeed, it is a fact that in the last thirty years or so, the WCC functions within a complex reality. Oppression, racism, poverty, illiteracy, militarism, uprootedness, destruction of the environment, and many other factors that together make up the endless anguish of humankind today, is the milieu for its mission. Hence the need to initiate and implement together with the Churches diaconal programmes in various areas of human need. In this attempt however to respond to needs and alleviate suffering, it is imperative that the Council does not lose sight of its own nature or limitations.

In this same debate concerning the nature and scope of the WCC, it is also affirmed that unity should not be understood exclusively as unity of the Churches alone, but as unity of the entire human community, for „the oikoumene is the whole inhabited earth, and not just the Christian part of it“. This is not a new phenomenon however. A similar challenge had to be faced just a few years after the inaugural Assembly of the WCC in Amsterdam (1948). W.A. Visser't Hooft reminds us that, unhappy over the „churchly“ character the Ecumenical Movement

to call the churches to the goal of visible unity in one faith and one eucharistic fellowship, expressed in worship and in common life in Christ, in order that the world may believe“. See WCC, Constitution, Rules, Regulations and By-Laws, 35.

took after the formation of the WCC, many people began questioning whether the original meaning of *oikoumene*, namely in terms of „the whole inhabited world“ should not become the true focus of this movement. They wanted the Ecumenical Movement to be genuinely concerned „with the world rather than with the Church“⁴.

Later on, and along the same lines, it was further pointed out that the Ecumenical Movement ought to be concerned with unity and peace among people and not only with the unity of the Church, for the unity of the Church and the unity of humankind are inseparable⁵. The debate during the Fourth Assembly of the WCC (Uppsala 1968) on „The Finality of Jesus Christ“⁶, and the series of studies, undertaken by Faith and Order between 1969-1974 on the „Unity of the Church and the Unity of Mankind“⁷, demonstrate clearly that the will of the Churches was to seek the unity of the Church within a wider context, with the renewing and unifying grace of God at work in the middle of the entire *oikoumene*. This trend was further strengthened during the fifth Assembly of the WCC (Nairobi, 1975), where participants expressed the strong conviction that the unity of the Church ought to be envisaged also as a sign and instrument for healing and sustaining both humanity and creation⁸.

In the recent debate, however, we hear voices going much further, by suggesting even a reassessment of the validity of our present-day theological framework based on the claim of a Christocentric universalism. The argument for such a change is that the plurality of contextual theologies obliges the Ecumenical Movement to enlarge its scope and to open itself to a genuine dialogue of cultures, faiths and ideologies. Thus a growing number of Christian theologians today are seriously questioning the finality or even the definitive normativity of both Christ and Christianity. They believe that traditional Christology constitutes an obstacle to dialogue with people of other faiths. Scholars living in multifaith-multicultural context for example, consider that no one religion alone has the monopoly of the

⁴ W.A. VISSER 'T HOOFT, *The General Ecumenical Development since 1948*, in: H.E. FEY (ed.), *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement vol II, 1948-1968*, London 1970, 20.

⁵ L. VISCHER, *The Ecumenical Movement and the „Oikoumene“*, in: *Mid-Stream*, XVI, N° 2, April 1977, 170.

⁶ N. GOODALL, *The Uppsala Report 1968*, WCC, Geneva 1968, 116 and 304-312.

⁷ G. GASSMANN (ed.), *Documentary History of Faith and Order, 1963-1993*, Faith and Order Paper N° 159, WCC Publications, Geneva 1993, 26.

⁸ G. GASSMANN, *op. cit.*, 27.

fundamental religious fact⁹, or that no religion, including Christianity, can claim finality¹⁰.

Here lies, I think, the great difficulty that the Orthodox Church and many other Churches and Denominations are going to face in the attempt to redefine the nature of the Ecumenical Movement and to draw the boundaries of the „oikoumene“ within which the WCC is called to serve.

The Ecumenical Movement is a dynamic process of mutual exchange of the Churches' charismata, in the fulfilment of their common calling to be the channels of God's grace for the whole world, in the name of Christ and in the power of the Holy Spirit¹¹. In that respect the confession of our faith to the Triune God, expressed in the Constitutional basis of the WCC, as well as our affirmation, in this same Constitution, that „the visible unity in one faith and in one eucharistic fellowship“ is sought „in order that the world may believe“, provide precisely the framework in which the Council should exist and operate.

Yet more than ever, both the very term Ecumenical Movement, as well as the nature of this movement are interpreted by many Protestant scholars, mainly in the perspective of our relations to the world or to other living faiths and/or ideologies. This trend probably originates from the assumption that the „oikoumene“ is the sum of the different cultures and nations and peoples that make up the inhabited world, a synthesis of the variety of faiths and religions which exist and operate. This assumption however does not take into consideration a fundamental ecclesiological principle, namely that „the catholicity of the Church is not simply a matter of bringing together existing cultures and nations in their present state of concerns“, but a matter of uniting „historical identities and traditions, so that they may be transcended in the unity of the body of Christ“¹².

Keeping in mind the present state of our divisions, one could affirm that, even if the space in which the WCC moves and acts is the *oikoumene*, in the sense of the whole inhabited earth, the *Ecumenical Movement* per se, - the major institutional expression of which is indeed the World Council of Churches -, is a movement which primarily seeks to manifest the fundamental unity and universality of the Church of Christ, assisting the Churches in their endeavour to bring divided Christendom into one faith and into one eucharistic fellowship, so that the world

⁹ R. PANIKKAR, Have Religions the Monopoly of Religion, in: *Journal of Ecumenical Studies* 11 (1974) 517.

¹⁰ St. SAMARTHA, The Lordship of Jesus Christ and Religious Pluralism, in: G.H. ANDERSON-T.F. STRANSKY (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (1981), 36.

¹¹ N. NISSIOTIS, The Eastern Orthodox in the Ecumenical Movement, in: *Mid-Stream*, XVI, N° 2, April 1977, 184.

¹² John (ZIZIOULAS) of Pergamos, Action and Icon - Messianic Sacramentality and Sacramental Ethics, in: Th. WIESER (ed.), *Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC 1986, 63.

may believe. And in this perspective, the role of Faith and Order is central and highly important.

The late George Florovsky once pointed out that „the very problem of Christian reconciliation is not that of a *correlation* of parallel traditions, but that of the reintegration of a disturbed tradition. And, referring to the relations of the Orthodox with the rest of Christendom, he went on affirming that „the East and the West can meet and find each other only if they remember their original kinship in the *common past*. The first step to make is to realize that in spite of all peculiarities, East and West belong organically together in the Unity of Christendom“¹³.

The progress made so far in the Faith and Order framework clearly demonstrates that reconciliation and rapprochement among Christians is possible indeed. The convergence document on „Baptism, Eucharist and Ministry“ (BEM), the ongoing Faith and Order study on the Churches' common understanding of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed, as well as the progress made in the Fifth World Conference of Faith and Order (Santiago de Compostela, August 1993) „Towards a koinonia in faith, life and witness“¹⁴, are dear evidences of such a rapprochement. All these developments in the last thirty years, undoubtedly constitute important and decisive steps in the Churches' journey towards their full unity and koinonia. The very fact that these steps are taken jointly by Orthodox, Roman Catholics and Protestants is a positive and encouraging sign, proving that in spite of the existing theological divergencies and historical misgivings, Churches are in a position to confer with each other and to act together, pursuing a common goal, namely the unity of the Church.

Satiated by discussions which lasted for decades without any concrete results, the Ecumenical Movement is searching today the means by which divided Christendom will overcome its inner crisis in order to face the secularized world, itself torn by social, economic, political, racial and sometimes religious disturbances. And it is precisely at this very critical moment of world history that Faith and Order is called to bring a new dynamic breath into the concerns of the Church and of the world.

¹³ G. FLOROVSKY, *The Ethos of the Orthodox Church*, in: *Orthodoxy - A Faith and Order Dialogue*, Faith and Order Paper N° 30, Geneva 1960, 50.

¹⁴ T. BEST-G. GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order, Faith and Order Paper N° 166, Geneva 1994.

